A
000 889 890
0
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

94-153

brure
avec neuf

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE

TOME DEUXIÈME

MORALE — ESTHÉTIQUE — MÉTAPHYSIQUE

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction.
Ce Tome deuxième, conformément à la loi, a été déposé en août **1924.**

Nihil obstat,
J. Bouin.

Imprimatur,
G. Lefebvre.
vic. gen.

Parisiis, die nona Junii 1921

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE

PAR

GASTON SORTAIS, S. J.
ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

TOME DEUXIÈME

MORALE — ESTHÉTIQUE — MÉTAPHYSIQUE
VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE

Cinquième Édition revue et augmentée
(du 13e au 15e mille)

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
1924

TABLE SYNTHÉTIQUE DU SECOND VOLUME

SCIENCES PSYCHOLOGIQUES NORMATIVES

(Suite)

II

MORALE

Préliminaires.

Nos		Pages
1.	Définition et objet de la Morale	1
2.	Science et Art	2
3.	Division et Méthode de la Morale	3
4.	Utilité de la Science de la Morale	3
5.	Rapports de la Morale avec la Psychologie et la Logique	5
6.	La Morale et la Métaphysique	7
	Complément bibliographique	12

LIVRE I. — MORALE FORMELLE OU GÉNÉRALE

7.	Division de la Morale formelle	15

CHAPITRE I. — LA CONSCIENCE MORALE

8.	Conscience psychologique et Conscience morale	15
9.	Analyse de la Conscience morale	16
10.	Nature de la Conscience : I. — *Sens moral*	18
	II. — *Résultat de l'expérience.*	21
	III. — *Forme de la raison*	25
11.	Valeur de la Conscience morale	26
12.	Universalité de la Conscience morale	27
13.	Conditions ou Éléments de la Moralité	30
14.	L'Intention morale	31
15.	Degrés, Éducation et Règles de la Conscience morale	33

CHAPITRE II. — LE DEVOIR ET LA LOI MORALE

16.	Le Devoir et l'Obligation morale	37
17.	De la Loi	37

Nos Pages

18. Ordre hiérarchique des Lois 41
19. Existence de la Loi morale et du Devoir 42
20. Caractères de la Loi morale et du Devoir 44

CHAPITRE III. — LE SOUVERAIN BIEN

21. Les Motifs des Actions humaines 46

ARTICLE I. — **Morales égoïstes ou utilitaires**

§ A. — Morale du Plaisir

22. L'Hédonisme (Aristippe) 48
23. La Satisfaction morale (J.-J. Rousseau) 49

§ B. — Morale de l'Intérêt

24. La Morale de l'Intérêt (Épicure) 50
25. La Morale utilitaire (Bentham) 51
26. Utilitarisme rectifié (S. Mill) 53
27. Morale évolutionniste (H. Spencer) 58
28. Morale sociologique (Ém. Durkheim) 60
29. Morale de la Solidarité (L. Bourgeois) 70
30. Rôle du Plaisir en Morale 76
31. Rôle de l'Intérêt en Morale 77
32. Le Plaisir et l'Intérêt 80

ARTICLE II. — **Morales altruistes ou sentimentales**

33. L'Altruisme (A. Comte) 81
34. La Bienveillance (Hutcheson) 81
35. La Sympathie (A. Smith) 82
36. Le Sentiment de l'Honneur 84
37. Rôle du Sentiment en Morale 86
38. L'Intérêt et le Sentiment 88

ARTICLE III. — **Morales rationnelles**

39. Idéal esthétique (Platon) 89
40. Eudémonisme rationnel (Aristote) 91
41. Suivre la Raison (Zénon) 93
42. Morale formelle (Kant) 96
43. Morale du Bien rationnel (S. Thomas) 101
44. Origine de l'Idée du Bien 102

Nos Pages
45. Nature de l'Idée du Bien..... 103
46. Fondement de l'Obligation..... 107

CHAPITRE IV. — CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ

47. La Responsabilité morale..... 114
48. Le Mérite et le Démérite..... 118
49. Les Sanctions morales..... 119
50. La Vertu et le Vice..... 124

CHAPITRE V. — LE DROIT

51. Définition et Caractères du Droit..... 131
52. Principe et Fondement du Droit..... 132
53. Rapports du Droit et du Devoir..... 135
54. Origine et Caractères de l'Idée du Droit..... 139
55. Formes particulières du Droit..... 139
56. Préceptes primaires et secondaires du Droit naturel..... 141
57. Conflit des Droits..... 142
Complément bibliographique..... 143

LIVRE II. — MORALE MATÉRIELLE OU PARTICULIÈRE

58. Division des Devoirs..... 148
59. Devoirs envers les Animaux ?..... 150
60. Conflit des Devoirs..... 150
Complément bibliographique..... 151

CHAPITRE I. — MORALE PERSONNELLE

61. Existence et Fondement des Devoirs personnels..... 153
62. Devoirs relatifs au **Corps**..... 156
63. Devoirs relatifs à l'**Ame**..... 158
Complément bibliographique..... 159

CHAPITRE II. — MORALE SOCIALE

64. Division des Devoirs envers autrui..... 161

Section I. — Morale humanitaire.

65. Justice et Charité..... 161

§ I. — Devoirs de Justice

66. Devoirs relatifs à la Vie d'autrui..... 166

Nos Pages

67. Devoirs relatifs à l'Ame d'autrui :
§ I. — Devoirs relatifs à la *Sensibilité* 168
§ II. — Devoirs relatifs à l'*Intelligence* :
Véracité et Mensonge 168
§ III. — Devoirs relatifs à la *Volonté libre* :
A. — L'Esclavage 176
B. — Le Servage 181
C. — Liberté individuelle :
1°) Liberté de Conscience 183
2°) Liberté de Pensée 183
3°) Liberté de la Profession et de la Vocation 186
4°) Liberté du Travail 187
68. Respect des Biens matériels : le Droit de Propriété 188
69. Objections contre le Droit de Propriété 194
70. Conséquences et Attributs du Droit de Propriété 197
71. Liberté de tester 197
72. Socialisme :
A. — Communisme 199
B. — Collectivisme 200
C. — Réformisme, Syndicalisme, Coopératisme 202
D. — Société et Socialisme 205
73. Respect des Biens spirituels : l'Honneur 206

§ II. — Devoirs de Charité.

74. Les Œuvres de Charité 207
Complément bibliographique 207

Section II. — Morale domestique.

75. La Famille 208
76. Le Mariage 209
77. Le Célibat 211
78. Devoirs des Époux 211
79. Le Féminisme 212
80. Devoirs des Parents 216
81. Devoirs des Enfants 216
82. Devoirs des Maîtres et des Serviteurs 217
83. Devoirs des Patrons et des Ouvriers 217
Complément bibliographique 218

Section III. — Morale civique.

Nos		Pages
84.	La Société	219
85.	Origine de la Société	220
86.	Origine du Pouvoir	223
87.	Gouvernements de fait	230
88.	Formes diverses de Gouvernement	232
89.	Infériorité des Formes à l'état pur	233
90.	Supériorité des Formes à l'état mixte	235
91.	La Démocratie	239
92.	Stabilité et Transmission de l'Autorité	247
93.	Fonctions de l'État : I. — Nature	248
	II. — Limites et Empiétements	250
94.	Exemples d'intervention : I. — Enseignement	252
	II. — Bienfaisance	263
	III. — Travail	265
95.	Devoirs et Droits des Gouvernants	265
96.	Séparation des Pouvoirs	266
97.	Pouvoir législatif	266
98.	Pouvoir judiciaire : A. — En général	267
	B. — Droit de punir	267
99.	Pouvoir exécutif : A. — En général	269
	B. — Droit de guerre	269
100.	Devoirs et Droits des Gouvernés	274
101.	L'Obéissance aux Lois	274
102.	Le Service militaire	276
103.	L'Impôt	277
104.	Les Droits de Vote et d'Éligibilité	281
105.	Le Droit d'Association et l'État	285
106.	Insurrection et Résistance	287
107.	La Liberté politique et la Liberté civile	291
108.	Le Libéralisme	292
109.	Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen	294
	Complément bibliographique	301

Section IV. — Morale internationale.

110.	Le Droit international	311
111.	Essais d'Organisation juridique internationale	315
112.	Principe des Nationalités	322
113.	La Morale et la Politique	325

Nos Pages
114. La Civilisation 325
115. Le Progrès 327
Complément bibliographique 328

CHAPITRE III. — MORALE RELIGIEUSE

Section I. — Religion naturelle.

116. Existence des Devoirs envers Dieu 331
117. Le Culte 332

Section II. — L'Eglise et l'Etat.

118. Rôle de l'Église 334
119. Constitution de l'Église 335
120. Rapports de l'Église et de l'État :
A. — Asservissement 337
B. — Séparation 337
C. — Union 339
121. La Thèse et l'Hypothèse 340
122. Pouvoir direct ou indirect ? 343
123. L'Intolérance 344
124. L'Immunité ecclésiastique 347
125. L'Église et la Révolution 348
Complément bibliographique 351

LIVRE III. — LA MORALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE

CHAPITRE I. — NOTIONS SOMMAIRES D'ÉCONOMIE POLITIQUE

126. Production de la Richesse 353
127. Circulation de la Richesse 335
128. Répartition de la Richesse 356
129. Consommation de la Richesse 360
Complément bibliographique 361

CHAPITRE II. — RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

130. Rapports généraux 363
131. Rapports particuliers 363
132. La Question sociale :
I. — Causes 365
II. — Nature 368
III. — Solutions 368
Complément bibliographique 374

Nos Pages

CHAPITRE III. — L'ALCOOLISME

133. Effets et Remèdes 375

ESTHÉTIQUE

CHAPITRE I. — LE BEAU

1. Effets du Beau 378
2. Nature du Beau 381
3. Division du Beau 384
4. Le Vrai, le Bien, le Beau 384
5. Le Beau, l'Utile, l'Agréable 387
6. Le Beau, le Gracieux, le Joli 388
7. Le Beau, le Sublime 389
8. Le Joli, le Beau, le Sublime 390
9. Le Ridicule, le Laid, l'Horrible 390
10. Le Rire, le Ridicule, le Risible 392
Complément bibliographique 392

CHAPITRE II. — L'ART

11. Double Élément de l'Art 394
12. L'Idéal : Formation et Origine 395
13. L'Idéal : ses Effets et son Rôle 396
14. Imitation, Fiction, Idéalisation 397
15. Grandes Lois de l'Art 401
16. Valeur des Lois artistiques 404
17. Esprit, Talent, Génie 405
18. Le Goût 406
19. La Science et l'Art 408
20. Classification des Arts 408
21. L'Art et la Morale 410
22. L'Idéal chrétien 412
Complément bibliographique 413

MÉTAPHYSIQUE

INTRODUCTION.

1. Nature et Objet de la Métaphysique 419
2. La Question préalable 419

Section I. — Légitimité de la Métaphysique et Valeur de la Connaissance.

ARTICLE I. — Le Scepticisme

Nos Pages
3. Scepticisme absolu ou Pyrrhonisme..... 421
4. Scepticisme relatif ou Probabilisme..... 425

ARTICLE II. — Le Relativisme

5. § I. — Le Phénoménisme (Hume)..... 426
6. § II. — Le Criticisme (Kant)..... 430
7. § III. — Le Néo-Criticisme (Renouvier)..... 438
8. § IV. — L'Idéalisme métaphysique (Lachelier, Bergson) 442
9. § V. — Le Positivisme (Comte)..... 446

ARTICLE III. — Le Dogmatisme

10. Arguments indirects..... 450
11. La Vérité illuminatrice (S. Augustin)..... 452

Section II. — Importance et Division de la Métaphysique.

12. Importance de la Métaphysique..... 456
13. Division et Plan de la Métaphysique..... 456
Complément bibliographique..... 457

LIVRE I. — MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE OU ONTOLOGIE

14. Définition et Division..... 460

CHAPITRE I. — L'ÊTRE EN GÉNÉRAL

15. L'Être et le Non-Être..... 460
16. Analogie de l'Être..... 461
17. Possible et Impossible..... 463
18. Acte et Puissance..... 464
19. Essence et Existence..... 465
20. Distinction entre l'Essence et l'Existence..... 467

CHAPITRE II.
PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES DE L'ÈTRE

21. L'Unité..... 471
22. Distinction : réelle, logique..... 472

Nos Pages
23. Principe d'Individuation 474
24. Le Vrai et le Faux 475
25. Le Bien et le Mal 476

CHAPITRE III.
LES DIVISIONS DE L'ÊTRE EN CATÉGORIES

26. La Substance et l'Accident 479
27. La Quantité 481
28. La Qualité 483
29. La Relation 484
30. L'Action et la Passion 485
31. La Situation, l'Habitus 486

CHAPITRE IV. — LES CAUSES DES ÊTRES

32. Généralités et Division 487
33. Causes matérielle, formelle, efficiente 488
34. Cause finale 488
35. Cause exemplaire 490
Complément bibliographique 490

LIVRE II. — MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

CHAPITRE I. — COSMOLOGIE

ARTICLE I. — **Existence du Monde extérieur**

36. Idéalisme :
- *Immatérialiste* (BERKELEY) 497
- *Critique* (KANT) 498
- *Absolu* (FICHTE) 498
- *Phénoméniste* (HUME, STUART MILL) 499

37. Preuves de l'Existence du Monde extérieur 500

ARTICLE II. — **L'Espace et le Temps**

38. Nature de l'Espace et du Temps 501
39. Origine de ces Notions 504

ARTICLE III. — **Essence de la Matière**

40. Le Mécanisme :
- I. — Physique (ÉPICURE, GASSENDI). 507
- II. — Géométrique (DESCARTES) 508
- III. — Atomisme dynamique (TONGIORGI) 510

Nos Pages

41. Le Dynamisme *interne* (Leibniz) 511
42. L'Hylémorphisme (Scolastiques) 513
43. Le Dynamisme *externe* : I. — Boschovich 518
II. — Palmieri 520

ARTICLE IV. — **La Vie**

44. Caractères distinctifs du vivant 523
45. Le Mécanisme (Descartes) 524
46. L'Organicisme. (Cabanis) 525
47. Le Vitalisme (Barthez) 526
48. L'Animisme (Aristote) 527
Complément bibliographique 529

CHAPITRE II. — PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

ARTICLE I. — **Distinction de l'Ame et du Corps**

§ A. — Preuves apportées par le Spiritualisme

49. Argument général 536
50. Argument tiré de l'identité de la personne 536
51. Argument tiré de l'unité de la pensée 537
52. Argument tiré de la liberté 539

§ B. — Réfutation du Matérialisme

53. Arguments et Réponses 540

ARTICLE II. — **Union de l'Ame et du Corps**

54. Existence et Caractères de cette Union 543
55. Le Médiateur plastique 545
56. Les Esprits animaux (Descartes) 545
57. Les Causes occasionnelles (Malebranche) 546
58. L'Harmonie préétablie (Leibniz) 547
59. L'Influx physique (Euler) 548
60. Conclusion 548

ARTICLE III. — **Destinée de l'homme : Immortalité**

61. Preuve métaphysique 549
62. Preuve morale 550
63. Preuve psychologique 551
64. Résurrection des corps 552
Complément bibliographique 553

CHAPITRE III. — THÉOLOGIE RATIONNELLE OU THÉODICÉE

ARTICLE I. — **Existence de Dieu**

Nos Pages

65. Nécessité et Possibilité d'une Démonstration..... 555
66. Classification des Preuves de l'Existence de Dieu..... 556

Section I. — Preuves a posteriori.

67. La Contingence du Monde..... 557
68. Le Mouvement de la Matière..... 560
69. Les Causes finales..... 561
70. Le Consentement universel..... 563
71. Les Aspirations de l'Ame..... 565
72. Les Idées de Parfait et d'Infini..... 566
73. Les Vérités éternelles..... 567
74. L'Existence du Devoir et la Nécessité d'une Sanction.... 568

Section II. — Preuve a priori.

75. Preuve ontologique..... 569
76. L'Être nécessaire est parfait..... 572
77. Valeur des Preuves rationnelles..... 574

ARTICLE II. — **Nature et Attributs de Dieu**

78. Des Attributs divins en général..... 576
79. Attributs métaphysiques..... 577
80. Attributs moraux..... 580
81. § A) Science et Sagesse..... 581
82. Connaissance des futurs conditionnels..... 584
83. § B) Amour, Bonté, Véracité..... 595
84. § C) Toute-Puissance et Liberté..... 597
85. La Personnalité divine..... 598

ARTICLE III. — **Rapports de Dieu et du Monde**

Section I. — Origine du Monde.

86. L'Atomisme..... 600
87. Le Dualisme..... 601
88. Le Panthéisme :
A. — Formes diverses du Panthéisme. 601
B. — Réfutation du Panthéisme..... 607
C. — Objections des Panthéistes..... 610

Nos Pages

89. Le Transformisme :
- I. — Le Lamarckisme 612
- II. — Le Darwinisme 613
- III. — Critique du Transformisme. 617
- IV. — Comment se pose aujourd'hui la question du Transformisme ? 623

90. L'Évolutionnisme :
- A. — Exposé du Système de SPENCER 626
- B. — Critique de l'Évolutionnisme.. 629

91. Le Créationnisme :
- A. — Preuves 633
- B. — Objections et Réponses 634

Section II. — La Providence.

92. — La Conservation 637
93. — Le Concours divin 638
94. — Le Gouvernement divin 639
95. — Le Miracle 640

96. Objections contre la Providence :
- I. Mal *métaphysique*.. 643
- II. Mal *physique*..... 644
- III. Mal *moral*..... 644

Section III. — La Valeur du Monde.

97. L'Optimisme :
- *absolu* 646
- *relatif* 647

98. Le Pessimisme :
- *absolu* 648
- *relatif* 649

99. La Valeur véritable du Monde 649
Complément bibliographique 651

Sujets de Dissertations relatifs à la *Morale*, à l'*Esthétique* et à la *Métaphysique* 657
Synthèse historique des principales doctrines philosophiques 681
Index des Auteurs cités 697
Table analytique des deux volumes et Vocabulaire philosophique 733

SCIENCES PSYCHOLOGIQUES NORMATIVES
(SUITE)

II

MORALE

Il importe de connaître les conditions de la science ; nous l'avons vu en Logique ; mais il importe plus encore de connaître les conditions de la moralité, parce que, s'il est utile de savoir, il est indispensable de bien faire. La science est le privilège d'une élite ; la moralité est le devoir de tous.

PRÉLIMINAIRES

1. — DÉFINITION ET OBJET DE LA MORALE

I. — **Définition :** la Morale ou Éthique est la science des mœurs telles qu'elles *doivent* être. C'est la science du *bien obligatoire.*

II. — **Objet :** la morale a donc pour objet le **bien**, en tant qu'il *doit être pratiqué* par la volonté, c'est-à-dire le **devoir**, et conséquemment les **lois** que la volonté doit suivre pour faire le bien. C'est pourquoi la morale n'indique pas ce qui se fait ; elle prescrit ce qui *doit se faire.* Ce n'est donc pas une science du réel, mais de l'*idéal.* Elle n'est pas pour cela *a priori*, car les lois qu'elle formule ne sont pas des constructions arbitraires de l'esprit ; mais l'esprit les dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux, qui sont des faits relatifs à la conscience morale. La morale rappelle sur ce point la physiologie, qui enseigne comment les organes *doivent normalement* fonctionner plutôt qu'elle ne décrit leur fonctionnement réel [1].

---

[1] Ouvrages généraux sur la Morale : Aristote, *Ethique à Nicomaque.* — Cicéron, *De officiis ; De legibus ; De finibus bonorum et malorum.* — Saint Thomas, *Commentaria in X Libros Ethicorum. Summa theologica*, Ia IIae. *Contra Gentiles*, L. III. — Suarez, *De Legibus.* — Taparelli, *Essai théorique de Droit naturel.* — Malebranche, *Traité de Morale.* — Kant, *Critique de la raison pratique ; Fondements de la métaphysique des mœurs.* — Renouvier, *La Science morale.* — P. Janet, *La Morale.* — J. Simon, *Le devoir.* — E. Beaussire, *Les Principes de la Morale.* — Jouffroy, *Cours de droit naturel.* — V. Cathrein, *Philosophia moralis.* — J. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis.* —

2. — SCIENCE ET ART

La morale est à la volonté ce que la logique est à l'intelligence. Comme la logique, elle est à la fois une **science** et un **art**.

I. — **Science** : en tant qu'elle recherche les principes et les conditions de la moralité, c'est-à-dire les lois de la volonté dans ses rapports avec le bien. Mais c'est une science **pratique**, la science pratique du bien, comme la logique est la science pratique du vrai. Et c'est ainsi qu'elle devient un *art*.

II. — **Art** : en tant que les lois qu'elle établit sont des **règles** de conduite pour diriger la volonté vers le bien : elle enseigne l'*art de bien vivre*. Mais c'est un art qui a des caractères tout particuliers :

a) Il est **universel**, car il embrasse et règle toutes les manifestations de l'activité humaine, consciente et libre, tandis que les autres arts sont *spéciaux*, c'est-à-dire destinés à diriger *telle* catégorie d'actions ; vg. la médecine, l'architecture.

b) Il est **obligatoire** pour tous. Ce n'est pas, comme les autres, un art facultatif ou un art d'agrément et de luxe. C'est un art *indispensable* pour gouverner la vie.

Conclusion : mais il ne faut pas forcer la distinction établie entre la morale *comme science* et la morale *comme art*, car ni cette science n'est *purement spéculative*, ni cet art n'est *exclusivement pratique*. En effet, d'un côté, toute science morale est *nécessairement pratique*, même quand elle fait des considérations spéculatives sur le bien et le devoir, car c'est une science de l'action qui enseigne ce qui *doit être fait*. D'autre part, la morale, en tant qu'art, ne peut faire abstraction des principes ni se réduire à des règles *empiriques*. Dans les autres arts le résultat matériel importe seul, quels que soient d'ailleurs le principe et les

---

A. Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*. — L. Jolin, *Elementa philosophiæ moralis*. — J. Mendive, *Institutiones philosophiæ scolasticæ : Ethica*. — Ch. Meyer, *Institutiones juris naturalis*. — S. Schiffini, *Philosophia moralis*. — Zigliara, *Summa philosophiæ*, T. III. — E. Blanc, *Traité de philosophie scolastique*, T. III. — de Pascal, *Philosophie morale*. — Ferraz, *Philosophie du devoir*. — Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*. — Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1891 à 1896. — Fr. Bouillier, *Etudes familières de psychologie et de morale*. *Nouvelles études familières*. — Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, § 34. — *Institutes du droit naturel*, par M. B. — Wiart, *Des Principes de la Morale envisagés comme science*. — Ch. Charaux, *La Méthode morale*. — L. Dugas, *Cours de morale théorique et pratique*. — L. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*. — Rauh, *L'Expérience morale*. — Mezes, *Ethics descriptive and explanatory*. — S. Laurie, *Ethica* (trad. Rebaglio). — Belot, Darlu, etc., *Etudes sur la philosophie morale au XXe siècle*. — Bayet, *La Morale scientifique*. — Malvion, *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*. — E. de Roberty, *Les fondements de l'Ethique*. *Constitution de l'Ethique*. *Le bien et le mal*.

motifs qui ont dirigé l'artiste. En morale, au contraire, un acte n'est bon qu'autant qu'il est inspiré par une intention pure et par un principe vrai, c'est-à-dire par le devoir et non par le plaisir ou l'intérêt.

3. — DIVISION ET MÉTHODE DE LA MORALE

A) **Division** : il y a dans la loi morale deux choses à considérer : 1° le **devoir** envisagé en lui-même et dans ses conséquences nécessaires, lequel reste immuable ; — 2° les **actes divers** commandés par le devoir. Il y a donc dans la loi morale une *forme* immuable et une *matière* variable. De là deux grandes divisions dans la morale :

I. — **Morale formelle ou générale** : elle recherche quel est pour l'homme le bien universel, absolu, obligatoire : c'est la **science du devoir** et de ses conséquences.

II. — **Morale matérielle, particulière ou appliquée** : elle détermine, pour tout le domaine des actions morales, ce qui, dans les cas particuliers, est le vrai bien de l'homme, conformément au bien absolu préalablement établi : c'est la **science des devoirs**, c'est le *détail* de ce qu'il faut faire.

Remarques : I. — D'autres divisent la morale en morale *théorique* ou *spéculative* et en morale *pratique*. C'est là une division erronée, car la science morale est une science *pratique* ou de l'ordre *idéal*, puisqu'elle a pour but prochain de déterminer ce qui *doit* être, c'est-à-dire les lois *idéales* qu'elle impose ensuite pour *règles* à l'activité humaine (Logique, 89). La morale *théorique* ou science du *réel*, c'est l'**Éthologie** : science des lois *réelles* de l'activité morale. C'est une *science descriptive* qui fait des emprunts à la Psychologie et à l'Histoire ; c'est une sorte de physique des mœurs, de *psychologie morale*, qui sert de base à la **Morale pratique, formelle et matérielle**. Aristote dans la *Morale à Nicomaque*, Descartes dans le *Traité des passions*, Spinoza dans l'*Éthique* en ont donné des spécimens.

II. — L'application des lois établies par la morale générale et particulière aux détails de la vie réelle constitue la *Pédagogie morale* ou *Science de l'éducation* de soi-même et des autres, qui enseigne l'*art* de résoudre les cas de conscience, au moyen de préceptes casuistiques.

B) **Méthode de la morale** (Cf. Logique, 109).

4. — UTILITÉ DE LA SCIENCE DE LA MORALE

A) **Objection** : l'égarement de l'intelligence mène à l'erreur : l'écart de la volonté conduit au mal. Il est donc important pour l'homme d'être dirigé dans ses actes libres aussi bien que dans ses actes intellectuels.

On a pourtant contesté l'utilité de la morale *comme science*. A quoi bon, dit-on, exposer théoriquement les principes de la morale ? Possède-t-on la morale parce qu'on en sait les principes ? Ce n'est pas la théorie qui rend les hommes vertueux, c'est la pratique. L'homme de bien n'est pas nécessairement celui qui est le mieux instruit de ses devoirs, car on rencontre même des moralistes qui agissent mal, mais celui qui agit toujours d'après les inspirations de sa conscience.

B) **Réponse** : sans doute rien ne remplace pratiquement l'influence de la religion, de l'éducation, de l'effort personnel, de l'exemple pour développer la vertu. Cependant la science de la morale est utile :

I. — Connaître le devoir c'est déjà être mieux disposé à l'accomplir, car l'idée de toute action est une force qui tend à se réaliser. Penser fortement à l'honnête, c'est en commencer la réalisation.

II. — Sans doute Socrate et Platon exagéraient en faisant de la vertu la science du bien (50) : mais la science du bien est la *condition nécessaire* de la pratique du bien, car *Nihil volitum nisi præcognitum* (Ps. 195). « Toute la dignité de l'homme, dit Pascal avec quelque exagération, est en la pensée [1]. » Une étude réfléchie des principes moraux leur donne une plus grande fixité dans l'esprit et leur communique par là même une efficacité plus décisive sur les résolutions pratiques de la vie. La conduite y gagne en vigueur et en unité. Ce sont les principes fermes qui font les caractères décidés.

III. — Parfois les passions et les préjugés peuvent obscurcir la notion du devoir. Il est aussi des cas compliqués où, même pour un esprit cultivé, il est plus difficile de savoir où est le devoir que de l'accomplir. Alors les lumières d'une conscience naturellement droite ne suffisent plus. Une connaissance nette des principes moraux et de leurs conséquences plus ou moins éloignées est nécessaire pour mettre fin au conflit apparent des devoirs (57).

IV. — La science morale, en nous apprenant à réfléchir sur les *motifs* de nos actions, nous aide à les mieux diriger, et par conséquent à en augmenter le mérite, car l'intention morale est l'élément principal de la moralité (14).

Conclusion : nous avons vu que rien ne peut suppléer la logique naturelle, mais qu'elle est insuffisante pour les questions complexes : de là l'utilité des règles de la logique pour bien raisonner (Log. 137, § C). De même, pour bien agir, il faut avant tout la rectitude naturelle de la conscience morale et la droiture d'intention, qui se rencontrent chez l'ignorant. Mais cette connaissance rudimentaire des règles morales ne suffit plus pour résoudre les cas de conscience délicats. La science de

---

[1] Pascal, *Pensées*, art. XXIV, n. 53. Les références se rapportent à l'Edition Havet, Paris, 1866.

la morale est ici non seulement utile, mais nécessaire. La science morale est donc la première des sciences : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction ; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures [1]. »

5. — RAPPORTS DE LA MORALE

§ I. — *AVEC LA PSYCHOLOGIE*

A) **Différences :** 1° La psychologie étudie ce que nous sommes **en fait** ; la morale détermine ce que nous **devons** être. La psychologie établit des lois **réelles** ; la morale trace des lois **idéales** qui sont des règles obligatoires ; c'est pourquoi elle est une science **normative**, comme la logique et l'esthétique.

2° La psychologie a pour domaine l'**esprit tout entier** ; elle observe indifféremment tous les phénomènes de l'âme. La morale ne s'occupe que de la **volonté** et des faits relatifs à l'ordre moral.

3° Dans l'étude même de la volonté elles diffèrent : la psychologie en *analyse* les opérations ; la morale lui fixe la *règle* à laquelle elle doit se conformer pour être bonne.

B) **Relations :** I. — **De la Morale avec la Psychologie :** *a*) La morale a son point de départ dans certains faits psychologiques : les jugements et les sentiments moraux, la liberté, l'habitude, les passions, etc. De ces faits la raison dégage les notions de bien, de devoir, de personnalité, de responsabilité, de mérite et de démérite, de vertu.

b) Pour construire l'idéal moral, que l'homme doit s'efforcer de réaliser, le moraliste doit étudier la nature humaine. C'est seulement de la nature humaine telle qu'elle est qu'il peut s'élever à la détermination de la nature humaine telle qu'elle doit être. Autrement, on court risque de proposer à nos efforts la réalisation d'un idéal chimérique comme l'idéal des Stoïciens qui exigent l'extinction de toute passion ou comme celui de Kant qui bannit toute vue d'intérêt. Socrate avait sagement fondé la morale sur la connaissance de l'homme.

c) La morale particulière suppose aussi la psychologie : vg. dans la morale *individuelle*, comment déterminer les devoirs relatifs à la sensibilité, à l'intelligence et à la volonté, si on ne connaît pas ces facultés ? De même dans la morale *domestique*, comment déterminer les devoirs de l'éducation, etc. ?

---

[1] PASCAL, *Pensées*, art. VI, n. 41.

II. — **De la Psychologie avec la Morale** : pour bien connaître l'homme, le psychologue ne doit pas se contenter d'étudier les types inférieurs, comme les sauvages, les gens vicieux ; il doit encore et surtout observer ceux qui ont le mieux pratiqué l'idéal moral, car ce sont ceux-là qui ont le plus pleinement réalisé l'essence de l'homme. Un être est ce qu'il doit être quand il obéit à la loi qui constitue son essence. Or l'homme a été fait pour pratiquer le bien : c'est sa loi essentielle ; en s'y soumettant librement il réalise donc sa fin et atteint à la perfection dont il est capable.

§ II. — *AVEC LA LOGIQUE*

A) — **Ressemblances** : 1° La logique et la morale sont toutes deux à la fois **science et art**. Ce sont des sciences *pratiques*, *normatives* : elles ont même marche et même méthode.

2° Toutes deux présupposent l'**étude de la Psychologie**, car elles ont besoin de connaître les facultés qu'elles doivent diriger.

3° Elles ont **mêmes divisions** : *a*) c'est d'abord une partie *formelle*, où la logique étudie les lois de la pensée en général, sans se préoccuper de son contenu, et la morale, les conditions et les conséquences du devoir en général, sans tenir compte de sa matière ; — *b*) ensuite une partie *matérielle*, où la logique adapte aux divers groupes de sciences les lois de la pensée, de manière à constituer leurs méthodes particulières. De même la morale applique les principes préalablement établis aux diverses catégories de devoirs.

B) — **Différences** : 1° Les conclusions logiques s'imposent à l'esprit par l'*évidence* : ce sont des **vérités à énoncer** ; les conclusions morales s'imposent de même à l'intelligence par leur clarté, mais aussi à la volonté par leur *autorité impérative* : ce sont des **préceptes à pratiquer**. C'est qu'en effet l'art enseigné par la morale n'est pas facultatif comme l'étude des sciences dont s'occupe la logique.

2° L'intelligence étant une faculté fatale et la volonté une faculté libre, il en résulte que la logique et la morale abordent des questions d'un caractère tout opposé.

C) — **Services mutuels** : 1° La volonté, étant une faculté d'un être intelligent, a besoin de la logique, car, pour marcher droit vers le bien, vers le but, la première condition c'est de le voir clairement (Ps. 195).

2° La morale est, en revanche, d'un grand secours pour la logique, car la principale cause d'erreurs, quoique indirecte, c'est la volonté influencée par les passions (Log. 124, § C). C'est pourquoi l'on peut dire avec Bacon : *Illuminationis puritas et arbitrii libertas simul incœ-*

perunt, simul corruerunt. Neque datur in universitate rerum tam intima sympathia quam illa veri et boni (1).

6. — LA MORALE ET LA MÉTAPHYSIQUE (2)

La difficile question des rapports de la morale et de la métaphysique a reçu trois réponses :

1° La morale est le fondement de la métaphysique : c'est la doctrine de Kant.

2° La morale n'a aucune relation avec la métaphysique : c'est l'opinion des moralistes indépendants.

3° La morale a d'étroits rapports avec la métaphysique : c'est la doctrine des principaux philosophes jusqu'à Kant.

§ I. — *MÉTAPHYSIQUE FONDÉE SUR LA MORALE*

Dans la *Critique de la raison pure* Kant a cherché à établir que l'intelligence est incapable d'atteindre l'être en soi, le noumène, l'absolu. Par suite, toute métaphysique est impossible. Mais, dans la *Critique de la raison pratique*, il s'efforce de montrer que la notion du devoir s'impose comme nécessaire et évidente. Or cette notion morale implique trois postulats métaphysiques : la liberté et la spiritualité de l'agent moral — l'immortalité comme sanction — et l'existence d'un Dieu rémunérateur. C'est ainsi que la métaphysique, déclarée impossible par la raison théorique, reparaît fondée sur la morale dont la raison pratique établit scientifiquement la notion fondamentale : le devoir (Log. 120, § II, B. — Métaphys., 6, § B. C.) (3).

§ II. — *MORALE INDÉPENDANTE DE LA MÉTAPHYSIQUE*

A) — **Exposé** : cette thèse est soutenue par Proudhon (4), Mme C. Coignet (5), Guyau (6), etc. Proudhon l'a condensée en deux lignes : « Ne relevant que d'elle-même, la moralité doit désormais

---

(1) Bacon, *De Augmentis*, L. V, C. I.

(2) Rauh, *Fondement métaphysique de la morale*. — J.-J. Gourd, *Morale et Métaphysique*, Revue phil., 1891, T. II, p. 148-174.

(3) T. Pesch, *Kant et la science moderne*, Ch. VI.

(4) Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*.

(5) Mme Coignet, *La morale indépendante*.

(6) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

répudier toute solidarité avec une religion et une philosophie quelconques. » Le principe de la morale ne doit pas être tiré de la réalité extérieure ou demandé à un être transcendant. Il faut le chercher dans un fait d'expérience que la conscience révèle à chaque individu. Ce fait intérieur, c'est le sentiment spontané que tout homme a de sa dignité personnelle et de l'inviolabilité de sa nature. Considérant que ses semblables ont une nature identique à la sienne, chacun comprend qu'ils ont droit au même respect et à la même inviolabilité. « Respecte la dignité d'homme en toi-même et dans les autres », voilà le devoir, voilà le fondement véritable de la morale. Il est donc inutile de sortir de soi et de remonter plus haut. La morale ne doit plus chercher son principe dans les dogmes religieux ou les notions métaphysiques : « Le système de l'*immanence* doit remplacer l'ancien système de la *transcendance*. »

La dignité personnelle étant posée comme le principe de la morale, on en peut tirer :

1° **Le critérium du bien et du mal** : « Le bien, c'est ce qui maintient le respect de la personne humaine ; le mal, tout ce qui porte atteinte à ce même respect. »

2° **L'obligation morale** : c'est l'adhésion que l'esprit est contraint de donner au respect de la personne humaine en soi et dans les autres.

3° **La sanction** : c'est cette paix ou ce trouble de la conscience qui suit infailliblement l'observation ou la violation de la loi du respect. D'après Proudhon les autres sanctions sont immorales, parce qu'elles rendent la vertu intéressée.

Pour mieux établir leur système, les moralistes indépendants vantent les avantages qui doivent résulter de cette séparation. La morale, disent-ils, ne peut devenir une *vraie science* qu'à la condition de secouer toute dépendance par rapport à toute religion et à toute métaphysique ; sans cela elle restera, comme autrefois la philosophie et les autres sciences, asservie à la théologie : *Ancilla theologiæ*.

Ils ajoutent que c'est le moyen de la soustraire aux variétés et incertitudes des systèmes philosophiques et religieux qui ont introduit dans la morale « tant d'erreurs, tant d'absurdités, tant de monstruosités... ». « Il est donc légitime et même nécessaire de proclamer l'indépendance, l'autonomie de la morale ».

B) — **Critique** [1]. I. — La morale peut et doit être une science *distincte*, mais elle n'est pas pour cela indépendante de la métaphysique et de la religion. C'est ainsi qu'elle ne leur emprunte pas son point de

[1] Caro, *Problèmes de morale sociale*, Ch II, III, IV. — *L'Année philosophique*, 1868, p. 209 et sq. — Secretan, *La Philosophie de la liberté*. — P. de Broglie, *La Morale sans Dieu*, *La Morale indépendante*.

départ ; elle le trouve dans la conscience, à savoir le *sentiment de l'obligation* (9, 19).

II. — En fait, avant de connaître la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité, on se sent obligé de tendre à une certaine perfection, on se sent soumis à une loi. On peut donc, à la rigueur, aborder l'étude de la morale, sans allusion à Dieu et à la vie future. Mais c'est là une *abstraction forcément provisoire* (1). Les sciences de l'étendue et des corps se constituent et progressent (2), sans s'occuper des notions métaphysiques impliquées dans leurs principes : vg. la géométrie ne traite pas de la nature de l'espace, quoiqu'elle repose sur la notion d'espace ; la physique n'aborde pas la question de l'essence de la matière, bien qu'elle recherche les lois des phénomènes matériels. Mais il en va autrement de la morale qui est une science *philosophique :* elle ne peut se séparer du reste de la philosophie. On peut donc aborder l'étude de la morale en laissant de côté la métaphysique ; mais on ne saurait l'achever sans elle.

En effet, il ne suffit pas d'affirmer l'existence et la nécessité impérative du devoir ; il faut bien finir par se demander quels en sont le fondement et la valeur, car tout homme a besoin de savoir si la loi morale, qui impose de tout sacrifier au devoir : plaisir, intérêt, sentiment, vie même, est une réalité ou une illusion. Or, en posant le principe du devoir, en admettant qu'il y a un idéal de perfection obligatoire, on résout nécessairement certains problèmes métaphysiques, dans un sens déterminé, qui exclut toute autre solution. C'est ainsi que, pour nous, l'analyse du devoir implique trois vérités, fondement de toute religion et de toute métaphysique spiritualiste : *la liberté et la spiritualité de l'agent moral ; — l'existence d'un être supérieur à l'homme comme source de l'obligation ; — l'immortalité de l'âme comme sanction du devoir.* Il est facile de l'établir :

1° Le devoir suppose le pouvoir ; qui doit, peut, car à l'impossible nul n'est tenu (Ps. 203, § C). — Si l'agent moral est *libre*, on doit en conclure qu'il est distinct de la matière, qu'il est spirituel puisque la matière est régie par des lois *fatales*. (MÉTAPHYSIQUE, 52).

2° Où trouver le principe de l'obligation ? Au-dessus de la volonté, ou bien au-dessous de la volonté, ou enfin dans la volonté même. Ce n'est pas au-dessous d'elle ; on prouvera que le plaisir, l'intérêt, le sentiment

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, Ia, IIae, Q. 71, art. 2, 6. — SUAREZ, *De actibus humanis*, Disput. VII, Sect. I, n. 8 sqq. — DE LUGO, *De Mysterio Incarnationis*, Disp. V, Sect. V.

(2) Ce n'est vrai cependant que dans une certaine mesure même pour ces sciences, car, depuis quelques années, les mathématiciens se sont beaucoup occupés de la notion de l'espace, et ces études n'ont pas été sans influence sur le progrès des mathématiques.

ne peuvent être la source de l'obligation (Ch. III). — Le placera-t-on, avec Kant, **dans la volonté** même, qui devient autonome ? Mais notre volonté, étant essentiellement changeante, ne peut promulguer une loi immuable. Si la volonté est principe de l'obligation, elle peut la modifier à son gré : toutes conséquences incompatibles avec les caractères de la loi morale (20). — Il faut donc sortir de soi et chercher l'origine de l'obligation **en dehors et au-dessus de l'homme**, dans un être absolument, parfait (46, § B).

3° Les moralistes indépendants reconnaissent eux-mêmes la nécessité d'une sanction. Or toutes les sanctions terrestres sont insuffisantes (49), y compris la sanction de la conscience qu'ils mettent en avant. En effet, le résultat du désordre c'est d'endurcir la conscience, et la pratique de la vertu émousse le sentiment de la satisfaction morale, comme fait l'habitude pour tout sentiment. Même le juste idéal, rêvé par Platon, ne pourrait aucunement jouir de l'approbation de sa conscience au milieu des atroces supplices qu'il endure. Reste donc la *sanction de la vie future*. — Sans doute on peut prouver directement la liberté ([1]), l'existence de Dieu ([2]) et l'immortalité de l'âme ([3]). Mais il n'en demeure pas moins que, quand même on ne pourrait établir autrement ces vérités métaphysiques, toute une métaphysique dérive logiquement de la notion du devoir. Pour Kant, ces trois vérités sont des *postulats* de *la raison pratique :* le devoir est pour lui objet de science, tandis que ces trois vérités ne sont objet que de croyance, car elles sont admises comme conditions du devoir. Pour nous, elles sont objet de science, au même titre que le devoir, car elles en sont des *déductions rigoureuses*.

On dira sans doute que nous faisons un cercle vicieux en déduisant de la notion du devoir une preuve de l'existence de Dieu et en donnant Dieu comme le principe du devoir. On peut répondre d'abord qu'il y a d'autres preuves de l'existence de Dieu (Cf. THÉODICÉE). Il faut remarquer ensuite que le fait du sentiment de l'obligation morale attesté par la conscience peut être une des raisons qui nous font **connaître** Dieu, sans que Dieu cesse d'être le fondement de l'**existence** du devoir, le principe **réel** de l'obligation. Dans le premier cas, nous sommes dans l'ordre **logique** ; le second appartient à l'ordre **ontologique**.

III. — Les partisans de la morale indépendante ne peuvent justifier leur morale sans recourir à la métaphysique. Pourquoi suis-je obligé de respecter la dignité humaine en moi et dans les autres ? Qu'est-ce qui a droit proprement au respect dans la personnalité ? Les derniers représentants de la morale indépendante répondent que c'est la liberté.

([1]) Cf. PSYCHOLOGIE, 203.
([2]) Cf. THÉODICÉE, Article I.
([3]) Cf. PSYCHOLOGIE RATIONNELLE, Article III.

— Mais pourquoi la liberté est-elle respectable plutôt que tel ou tel élément de la nature humaine ? Ils ne savent répondre que par une nouvelle affirmation de leur thèse : « La liberté est obligée de se respecter, car si elle ne le fait pas, elle se met en contradiction avec elle-même ; elle se détruit, elle s'anéantit, elle se suicide elle-même, ce qui est absurde. » Mais puisque la liberté est maîtresse de ses déterminations, pourquoi ne pourrait-elle se contredire, se détruire ? Ainsi, ne voulant pas sortir du domaine des faits, ils ne peuvent expliquer l'obligation. Ils disent que l'obligation est un sentiment, un phénomène psychologique. Soit ; mais comment expliquer ce sentiment ? comment justifier son caractère impératif ? Il faut de toute nécessité recourir à la métaphysique. — D'autres disent qu'on est obligé de respecter la dignité et la liberté en soi et dans les autres, parce qu'elles constituent la personnalité et que la personnalité a une valeur absolue, est une fin en soi. — Soit ; mais n'est-ce pas là une notion *métaphysique ?*

IV. — Non seulement la morale est **inexplicable** sans la métaphysique, mais elle est, de plus, **impraticable**.

Pour juger de l'**inefficacité pratique** de la morale indépendante, il faut se demander, étant donnée cette morale, non pas comment tel ou tel individu, exceptionnellement, mais comment la généralité des hommes se conduirait habituellement.

Or 1° celui qui accepte sans répugnance cette idée que son âme est un composé matériel, sera peu porté à donner à la personne humaine une valeur absolue et conséquemment peu disposé à la respecter en soi et dans les autres.

2° La pensée que Dieu est le législateur suprême et le juge souverain ; la conviction qu'il nous voit et qu'il nous aime ; la certitude que dans sa justice et dans sa bonté il ne nous impose pas de fardeaux au-dessus de nos forces, sont autant de stimulants énergiques pour faire le bien, tandis que, dans les moments critiques, on sera fortement tenté de rejeter une obligation appuyée sur un sentiment personnel.

3° Enfin l'espoir de l'immortalité nous console dans l'épreuve et nous fortifie dans la lutte. Mais les moralistes indépendants prétendent que cette sanction est immorale, parce qu'elle rend la vertu intéressée. Contentons-nous de répondre ici par un argument *ad hominem.* Eux-mêmes admettent une sanction : le bonheur qui résulte du devoir accompli. De deux hypothèses l'une : ou le désintéressement est compatible avec une sanction, et alors il l'est, quelle que soit la sanction, satisfaction de la conscience ou bonheur de la vie future ; ou il est incompatible, et alors toute sanction, y compris celle mise en avant par les moralistes indépendants, est immorale.

Remarque : **Rapports de la Théodicée avec la Morale.** De son côté la Théodicée est aussi redevable à la Morale :

1° Si l'on retranchait de la science de Dieu toute idée morale (vg. notions de personnalité, de bien, de justice, de bonté, d'amour) Dieu ne serait plus que l'être *impersonnel* des panthéistes, substance universelle d'où tout sort et où tout rentre ; — ou bien qu'une intelligence et une volonté toutes-puissantes, mais indifférentes au bien et au mal, au vice et à la vertu. Un être sans justice, sans bonté, sans amour n'est pas un Dieu.

2° L'obligation morale fournit une excellente preuve de l'existence de Dieu (Cf. **Théodicée**, Art. I, 74).

Complément bibliographique

GÉNÉRALITÉS SUR LA MORALE

DUPUY (P.), *Les fondements de la Morale, ses limites, ses auxiliaires*, Paris, 1900.

HALLEUX (J.), *L'évolutionnisme en Morale*, Louvain et Paris, 1901.

WENTSCHER (M.), *Ethik*, 2 vol., Leipzig, 1902 ; 1905².

BAYLAC (J.), *La Morale et la Science sociale*, Paris, 1903.

FITE (W.), *An introductory study of Ethics*, Londres, 1903.

HÖFFDING (H.), *Morale. Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie*, Trad. par L. POITEVIN, d'après la 2e édition allemande, Paris, 1903.

JANVIER (E.), *Exposition de la Morale catholique*. MORALE GÉNÉRALE : I. *La béatitude*. II. *La liberté*. III. *Les passions*. IV. *La vertu*. V et VI. *Le vice et le péché*. VII. *La loi*. VIII. *La grâce*. Paris, 1903-1910. — MORALE SPÉCIALE : I et II. *La foi*. III. *L'espérance*. IV, V et VI. *La charité*. VII. *La prudence chrétienne*. VIII. *La justice et le droit*. IX. *La justice envers Dieu*. X. *La vertu de force*. XI et XII. *La vertu de tempérance*, Paris, 1911-1922.

ROURE (L.), *Anarchie morale et crise sociale*, Paris, 1903. — *Doctrines et problèmes*, 2e P. : *Problèmes moraux*, pp. 209 sqq.

WUNDT (W.), *Ethik*, 2 vol., Stuttgart, 1903³ ; 3 vol. 1913⁴.

SIMMEL (G.), *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 vol., Stuttgart-Berlin, 1904².

CATHREIN (V.), *Allgemeine Moralphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, 1904².

CASTELEIN (A.), *Morale*, Bruxelles, 1905².

EGGER (V.), *La Morale. Rapports de la Morale et de la Psychologie*, dans REVUE DES COURS ET CONF., déc. 1906 ; janv. 1907.

HOBHOUSE (L.-T.), *Morals in Evolution. A study in comparative Ethics*, 2 vol., Londres et New-York, 1906.

LANDRY (A.), *Principes de Morale rationnelle*, Paris 1906. — Cf. CANTECOR, REVUE DE MÉTAPHYS. ET DE MORALE, 1906, pp. 845-865.

MEYER (TH.), *Institutiones juris naturalis* : T. I. *Jus naturæ generale*, Fribourg-en-Br., 1906². T. II. *Jus naturæ speciale*, 1900.

STÖRRING (G.), *Ethische Grundfragen*, Leipzig, 1906.

THOUVEREZ (ÉM.), *Éléments de Morale théorique et pratique*, Paris, 1906.

WESTERMARCK (ED.-AL.), *The origin and development of moral ideas*, 2 vol., Londres, 1906-1908.

BELOT (G.), *Études de Morale positive*, Paris 1907. — Cf. CANTECOR, REVUE DE MÉTAPHYS. ET DE MORALE, 1908, p. 66–92.

BONUCCI (A.), *L'orientazione psicologica dell' Etica e della filosofia del diritto*, Pérouse, 1907.

DELVOLVÉ (J.), *L'organisation de la conscience morale. Esquisse d'un art moral positif*, Paris, 1907.

GOTTSCHICK (D. J.), *Ethik*, Tubingue, 1907.

ROSMINI (A.), *Compendio di Etica. Breve storia de essa, con annotazioni di G. B. P.*, Rome , 1907. — Cf. BILLIA, *Lezioni di filosofia della Morale*, Turin-Rome, 1898.

ASLAN (G.), *L'expérience et l'invention en Morale*, Paris, 1908.

DEWEY (J.) et TUFTS (J. H.), *Ethics*, New-York, 1908.

DU ROUSSEAUX, *Éthique. Traité de Philosophie morale*, Bruxelles, 1908.

RENOUVIER (CH.), *Science de la Morale*, 2 vol., Paris, 1908².

CROCE (B.), *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Bari, 1909.

CARVETH-READ, *Natural and social Moral*, Londres, 1909.

CATHREIN (V.), *Die katolische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral*, Fribourg-en-Brisgau, 1909².

JOUSSAIN (A.), *Le fondement psychologique de la Morale*, Paris, 1909.

SARLO (F. DE) et CALÒ (G.), *Principii di scienza etica*, Milan-Palerme-Naples, 1908. *La Patologia mentale in rapporto all'Etica e al Diritto. Ibidem*, 1909.

VIDARI (G.), *L'Individualismo nelle dottrine morali del XIX secolo*, Milan, 1909.

WITTMANN (M.), *Die Grundfragen der Ethik*, Munich, 1909.

FAGUET (ÉM.), *La démission de la Morale*, Paris 1910.

PARODI (D.), *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, 1910.

BARRE (A. DE LA), *La Morale d'après S. Thomas et les Théologiens scolastiques*, Paris, 1911.

DEPLOIGE (S.), *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain, 1911; 1913².

RAUH (F.), *Études de Morale*, Paris, 1911.

FONSEGRIVE (G.), *La Morale contemporaine* : I. *De la Morale chrétienne à la démission de la Morale*, dans REVUE DES DEUX MONDES, 1911, T. IV, p. 580-611. II. *La Morale doit-elle démissionner ? Ibidem*, p. 785-816.

CASTELEIN (A.), *Le Droit naturel*, Bruxelles, 1912[2].

LÉVY-BRÜHL (L.), *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, 1913[5].

LEHU (L.), *Philosophia moralis et socialis* : T. I. *Ethica generalis*, Paris, 1914.

MACKSEY (C.), *De Ethica naturali. Prælectiones scholasticæ abbreviatæ ad usum privatum Scholarum in Universitate Gregoriana*, Rome, Université Grégorienne, 1914.

PIAT (CL.), *Idées directrices de la Morale chrétienne*, Paris 1917.

LOTTIN (OD.), *Loi morale naturelle et Loi positive d'après saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles, 1920.

CATHREIN (V.), *Philosophia moralis in usum Scholarum*, Fribourg-en-Brisgau, 1920[9].

JOAD (C. E. M.), *Common-Sense Ethics*, Londres, 1921.

DONAT (J.), *Ethica generalis*,[1] Innsbruck, 1920[1] et [2].—*Ethica specialis*, 1921[1] et [2].

FIELD (G. C.), *Moral theory. An Introduction to Ethics*, Londres, 1921.

BELOT (G.), *Études de Morale positive*, 2 vol., Paris, 1921-1922[2].

REVUE DE PHILOSOPHIE, *Philosophie morale*. Numéro spécial. Articles de LE ROHELLEC, DE LA BARRE, MICHELET, MOISANT, MONNIER, HABERT, 1914, T. II, p. 225-404. Ce numéro ne parut qu'en 1921.

WALLERAND (G.), *La conception scientifique de la Morale*, dans ANNUAIRE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES DE L'INSTITUT SAINT-LOUIS DE BRUXELLES, 1922, p. 13-42.

NIVARD (M.), *Ethica*, Paris, 1923.

LIVRE PREMIER

MORALE FORMELLE OU GÉNÉRALE

7. — DIVISION

La morale formelle étant la science du *devoir*, c'est-à-dire de l'obligation d'agir selon la loi du bien, il est naturel de l'ordonner en lui donnant pour centre l'idée du devoir. D'abord elle étudiera la faculté qui nous manifeste le devoir, la **Conscience morale**. Puis, elle dégagera de cette étude la notion du **Devoir**, qui exprime la nécessité d'obéir à la loi, et la notion de la **Loi morale**, qui est la règle de nos actions et la formule de nos obligations. Ensuite, la loi morale étant la loi qui pose le bien comme fin absolue de toute volonté, il faut rechercher en quoi consiste ce **Souverain Bien** imposé comme fin à notre activité. Lequel de ces biens : le plaisir, l'intérêt, le sentiment, l'honnête, peut être le principe de la loi morale, peut servir de fin à nos actes, peut être donné comme fondement au devoir ? La nature de la moralité étant établie, il faut en déterminer les conséquences : la **Responsabilité** et la **Sanction.** Enfin, comme le **Droit** est corrélatif du devoir, il convient de terminer par la théorie du droit. Telles sont les grandes questions que traite la morale générale : 1° La *Conscience morale ;* — 2° le *Devoir et la Loi morale ;* — 3° le *Bien ;* — 4° la *Responsabilité* et la *Sanction ;* — 5° le *Droit.*

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE MORALE

8. — CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE ET CONSCIENCE MORALE (1)

La conscience morale est la faculté de juger du bien et du mal : c'est la **raison pratique**. Elle diffère de la conscience psychologique :

1° La Conscience psychologique spontanée est la *connaissance immédiate* de tout ce qui se passe en notre âme, non seulement de nos

(1) Fr. Bouillier, *De la conscience en psychologie et en morale.*

volitions, mais de nos émotions et de nos pensées. — La Conscience morale *apprécie* nos actes et les actes d'autrui.

2° La Conscience psychologique est un *témoin*. — La Conscience morale est à la fois un *guide* qui nous trace la voie à suivre et un *juge* qui nous condamne ou nous acquitte, nous punit ou nous récompense.

3° La Conscience psychologique *spontanée* nous est *commune* avec les animaux ; elle commence avec la vie et est toujours en acte. — La Conscience morale est le *propre* de l'homme, elle n'apparaît pas dès l'origine et n'est pas toujours en exercice. Il en est de même de la Conscience psychologique *réfléchie*, parce qu'elle ne peut exister, comme la Conscience morale, que chez un être *raisonnable*.

Remarque : la Conscience *religieuse* n'est que la conscience morale appliquée aux choses de la religion.

9. — ANALYSE DE LA CONSCIENCE MORALE

L'analyse de la conscience morale fait découvrir en elle : 1° des phénomènes **intellectuels** ou **jugements** moraux ; — 2° des phénomènes **affectifs** ou **sentiments** moraux [1].

§ I. — *JUGEMENTS MORAUX*

Ils constituent l'élément **essentiel** de la conscience ; ils *précèdent* ou *suivent* l'action :

A) **Avant l'action** : on juge qu'elle est *bonne* ou *mauvaise*, qu'il est *bien* ou *mal* de la faire, et par conséquent, si elle est en notre *pouvoir*, que nous *devons* l'accomplir ou l'omettre. Ici, la conscience fait l'office d'un *héraut* qui promulgue la loi. Trois notions sont impliquées dans ce jugement :

1° **Bien en soi** : c'est l'idéal moral auquel l'action est conforme ou contraire.

2° **Devoir** : nécessité morale de faire le bien.

3° **Droit** : pouvoir moral d'exiger les moyens d'accomplir le devoir.

B) **Après l'action** : on juge que l'action a été *bonne* ou *mauvaise*, c'est-à-dire conforme ou contraire au bien en soi, et par conséquent qu'elle entraîne *mérite* ou *démérite*, *récompense* ou *châtiment*. Ici, la conscience fait fonction de *juge*. — Ce second jugement implique aussi trois notions :

---

(1) P. Janet, *La morale*, L. III, Ch. I. — J. Simon, *Le devoir*, IVe P., Ch. I. — E. Charles, *Éléments de philosophie*, Ch. LXII. — Fr. Bouillier, *La vraie conscience*. — Waddington, *Dieu et la conscience*.

1° **Bien moral** : c'est le bien accompli.

2° **Responsabilité morale ou mérite et démérite** : si nous avons bien agi, nous croyons avoir acquis une certaine perfection et excellence. Si nous avons mal agi, nous avons conscience d'une certaine déchéance et dégradation.

3° **Récompense ou châtiment** : le mérite nous paraît exiger un certain bonheur comme prix de nos efforts, et le démérite, une certaine souffrance comme réparation de nos défaillances. Malgré les démentis de l'expérience, la raison voit un rapport nécessaire entre la vertu et le bonheur, entre le vice et le malheur.

Ces divers jugements nous les portons aussi sur les actions des autres.

Comparaison : *a*) Le **bien en soi** est la **règle** de nos actions : c'est un principe *extérieur* à l'agent, principe *éternel* et *invariable*.

b) Le **bien moral**, c'est une **qualité inhérente** à nos actions, quand elles sont conformes à leur règle suprême ; il dépend surtout de l'*intention ;* il est *notre œuvre*, il est *en nous*.

§ II. — *SENTIMENTS MORAUX*

Les jugements moraux sont accompagnés d'un certain nombre de **sentiments,** qui sont relatifs soit :

A) **A nos propres actions** : 1° Le premier et le principal sentiment qui **précède** l'action, c'est le **respect** pour le bien et l'**aversion** pour le mal. D'après Kant [1], le respect est le sentiment moral par excellence, celui auquel on reconnaît la présence de la loi morale. Le respect est un composé d'amour et de crainte. Nous ne pouvons concevoir le bien sans éprouver une attraction, parce que c'est un idéal conforme à notre nature raisonnable. Mais, par un autre côté, il nous repousse et nous tient à distance, car sa grandeur nous domine et son autorité exerce sur nos penchants inférieurs une contrainte redoutée. De là ce mélange indéfinissable de crainte et d'amour qui compose le respect. Il se distingue de l'inclination qui s'adresse aux personnes et aux choses. Le respect ne se rapporte qu'aux personnes. Ce qui lui ressemble le plus, c'est l'*admiration ;* mais on peut admirer quelqu'un : vg. à cause de la supériorité de son talent, sans le respecter, si la moralité n'est pas à la hauteur du talent. Le respect s'adresse d'abord à la loi morale ; puis nous l'étendons aux personnes qui par leur conduite se mettent d'accord avec cette loi, dont elles sont comme des exemplaires vivants.

2° Les sentiments, qui **suivent** l'action, sont :

a) La **satisfaction morale** : elle est faite d'une certaine fierté de

---

[1] KANT, *Critique de la raison pratique*, L. I, Ch. III.

soi-même : on sent qu'on a grandi en perfection ; — et d'un espoir joyeux : on sent qu'on mérite une récompense.

b) Le **remords**, douleur qui torture l'âme après un acte coupable. Il se compose d'abord d'un sentiment d'humiliation et de honte : on se sent déchu, diminué, avili ; et ensuite d'une inquiétude, qui devient parfois de la terreur : on se sent digne de châtiment (1).

c) Le **repentir** n'est pas une douleur subie comme le remords ; c'est une tristesse *voulue*, qui comprend le *regret* d'avoir fait le mal et la *résolution* de ne plus le commettre. C'est un commencement d'expiation, c'est le retour au bien, que la langue chrétienne appelle la *conversion*.

B) **Aux actions d'autrui** : c'est selon le degré du mérite ou du démérite, **la sympathie, le respect, l'admiration, l'enthousiasme** ; — **l'antipathie, le mépris, l'indignation, l'horreur** (2).

Telles sont les principales idées et les principaux sentiments de la conscience morale. Comment les expliquer ?

10. — NATURE ET ORIGINE DE LA CONSCIENCE MORALE

On peut réduire à trois groupes les explications proposées : 1° La conscience est un **sens** ou un **instinct** ; — 2° c'est un produit de **l'expérience** ; — 3° c'est une forme de la **raison**.

§ I. — *LE SENS MORAL*

A) **Exposé** : la doctrine du sens moral a pour auteur SHAFTESBURY (1671-1713). Ce *sens* a pour fonction de percevoir dans les actions le bien et le mal, comme la vue distingue dans les objets le blanc du noir (3). HUTCHESON (1694-1747), fondateur de l'École écossaise, reprit et développa les idées de Shaftesbury : il admet deux sens internes spéciaux, qui perçoivent immédiatement le bien et le beau. Le *sens moral* n'est pour lui que l'instinct de la bienveillance (34). D'après cette doctrine, l'homme jugerait du bien comme du beau, non par raison, mais par le *sentiment immédiat* qu'il en éprouve. Le bien serait tout ce qui plaît au sens moral ; le mal tout ce qui lui déplaît (4).

---

(1) CHATEAUBRIAND, *Le Génie du Christianisme*, L. VI, Ch. II : « Le tigre déchire sa proie et dort ; l'homme devient homicide et veille. »

(2) On connaît l'apostrophe de Rousseau. « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. » (*Émile*, Livre IV, Édition de P.-R. AUGUIS, T. II, p. 196-197, Paris, 1824.)

(3) SHAFTESBURY, *Recherches sur la vertu*, dans *Caractéristiques*.

(4) HUTCHESON, *Recherches sur les idées de beauté et de vertu. Système de philosophie morale*.

B) **Critique :** 1° On a souvent le tort de prêter cette théorie à l'École écossaise sans distinction. On doit distinguer un double courant dans l'École écossaise. La tendance **morale** est représentée par *Hutcheson*, *A. Smith*, etc., qui réagissent contre la morale de l'intérêt et de l'égoïsme. La tendance **psychologique** a pour interprètes *Reid*, *D. Stewart*, *Hamilton*, etc., qui luttent contre l'empirisme de Locke et le phénoménisme de Hume ([1]). Or Reid et Stewart, tout en conservant le mot de *sens moral*, comprennent différemment son rôle. (Cf. *infra*, **Remarque**).

2° Pour réfuter cette théorie on dit parfois que tout sens suppose un *objet extérieur* et un *organe matériel*. Mais c'est là une mauvaise chicane, car la conscience spontanée est justement appelée *sens intime*, et cependant elle n'a pas d'organe et son objet est tout intérieur.

3° La doctrine du *sens moral*, si on la restreint, comme le veut Hutcheson, à une sorte d'instinct et de sentiment, doit être repoussée, car elle ne peut rendre compte, en bannissant tout élément *rationnel*, du caractère d'obligation qui s'attache aux idées morales que nous révèle la conscience : un sentiment, même instinctif, est un *fait empirique*, dans lequel la raison ne reconnaît aucune nécessité morale.

4° Voici ce que l'on peut, ce semble, admettre. Pourquoi ne pas distinguer, comme on fait pour la conscience psychologique, deux modes ou degrés ? On aurait la conscience morale *spontanée* et la conscience morale *réfléchie* ou raison pratique. La première est primitive ; c'est moins une connaissance qu'un sentiment. Son existence semble incontestable : est-ce que l'enfant n'éprouve pas une répugnance ou un attrait instinctif pour certaines actions ? Mais cette connaissance imparfaite a besoin d'être développée par l'éducation : la conscience morale, avec le progrès de la raison, devient réfléchie. « Dieu a donné à l'homme des instincts qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne ([2]). » Il est donc parfaitement légitime, comme le remarque Paul Janet ([3]), de conserver le nom de « sens moral ».

5° On objecte encore que, ce point concédé, il faudrait aussi accepter les expressions : le *sens du vrai*, le *sens du beau*. Assurément, et rien ne s'y oppose pourvu qu'on entende par là une connaissance confuse, qui est plutôt un sentiment qu'une perception ([4]). N'est-ce pas de la sorte

---

([1]) HUME *(Recherches sur les principes de la morale)* ramène aussi la conscience à un instinct : c'est le sentiment qui nous porte à aimer le bien de tous les hommes.

([2]) LEIBNIZ, *Nouveaux essais...*, L. I, Ch. II, § 9. — « ...Il ne faut pas confondre l'instinct moral avec l'idée morale qui, plus tard, vient s'y joindre, s'y incorporer, de manière à constituer par cette union ce que l'on nomme proprement la *conscience humaine* et la *loi morale* » (COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales...*, n. 423).

([3]) *Traité élémentaire de philosophie*, n. 542.

([4]) NEWMAN, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*. Cf. LOGIQUE, 120, § II, E.

que les ignorants saisissent les notions courantes de temps, d'espace, de mouvement, qu'ils seraient bien empêchés de définir ? De même le peuple connait le beau d'instinct. Mais la culture intellectuelle et artistique a pour effet d'affiner ces sens du vrai et du beau, c'est-à-dire, en dernière analyse, la raison spontanée appliquée aux choses de la métaphysique et de l'art : comme l'éducation épure le sens du bien, c'est-à-dire la raison spontanée appliquée aux choses de la morale ; et alors on les appelle la raison *théorique*, la raison *pratique* et la raison *esthétique* (Ps. 156).

Remarque : Système de Reid et de D. Stewart.

a) **Exposé** : « Entre notre faculté morale et les sens extérieurs, il y a cette analogie frappante que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugements primitifs que nous portons sur les propriétés de tel ou tel corps déterminé, et que pareillement la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite, mais qu'elle nous suggère encore tous les jugements particuliers que nous portons sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite ou le démérite de tel ou tel caractère. Le témoignage de notre faculté morale, comme celui de nos sens externes, est le témoignage de la nature, et nous avons les mêmes motifs de nous confier à l'un et à l'autre (1). »

Dugald Stewart, qui accepte également l'expression de sens moral, dit de son côté : « Nos émotions et nos perceptions morales se composent d'un jugement porté par l'esprit et d'un sentiment du cœur (2). »

b) **Critique** : 1° On voit, par cet exposé tiré des auteurs eux-mêmes, que leur système n'a pas la physionomie qu'on lui prête en le confondant avec la doctrine de Hutcheson.

D'après Reid (3) et Stewart (4) le sentiment moral est, au contraire, *postérieur* au jugement. Pour eux la distinction du bien et du mal résulte d'une *perception* qui est accompagnée d'émotions agréables ou désagréables.

2° Reid et Stewart regardent les sens comme des facultés non seulement de sentir, mais de *percevoir* l'existence et les qualités des choses. Cette théorie de la perception externe est contestable (Ps. 93) et conséquemment l'assimilation qu'ils font de la conscience aux sens.

---

(1) Reid, *Essai sur les facultés actives de l'homme*, Essai III, Partie III, Ch. VI, p. 154. Cf. Ch. VIII. Édition Jouffroy, T. VI.

(2) Dugald Stewart, *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, L. II, Ch. V, p. 247 (T. I. de la traduction de L. Simon). Cf. *Ibidem*, Ch. VII.

(3) Reid, *Opere cit.*, *Ibidem*, Ch. VII.

(4) Dugald Stewart, *Opere cit.*, *Ibidem*, Ch. V, Section II. Des émotions agréables et désagréables qui naissent de la perception de ce qui est juste et injuste.

§ II. — *THÉORIES EMPIRIQUES*

La solution, qui fait dériver la conscience de l'*expérience*, a été présentée sous trois formes principales : **l'éducation et la coutume** ; — **l'association et l'habitude** ; — **l'évolution.**

A. — Éducation et Coutume

D'après Hobbes ([1]), Helvétius ([2]), d'Holbach ([3]), si nous distinguons le bien du mal, c'est que nous *avons appris* à le faire, c'est que nous obéissons à un *usage reçu :*

I. — **Éducation :** sans doute elle a une grande influence sur la formation de la conscience morale. Mais :

a) Si elle peut *développer* la conscience, elle ne saurait la *produire.* Elle échouerait misérablement si elle ne trouvait dans l'homme le germe qu'elle doit cultiver. Comme on ne peut apprendre la morale à un animal, ni donner l'idée de couleur à un aveugle, ainsi l'éducation n'habituerait jamais à discerner le bien du mal, si l'enfant n'avait en lui au préalable les facultés de les discerner. L'éducation excite la conscience morale, elle ne la crée pas.

b) L'éducation présente une grande *diversité* selon les siècles, nations, familles, tandis que les notions premières fournies par la conscience morale sont *universelles* (12).

c) Si les premières vérités morales n'étaient qu'un dépôt transmis, nous les tiendrions de nos parents et de nos maîtres, ceux-ci les tiendraient de leurs aïeux, et on remonterait ainsi jusqu'aux premiers hommes. Mais ces premiers hommes, où les auraient-ils puisées ? Concluons donc avec Pascal : « On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes hommes ([4]). »

II. — **Coutume :** elle ne saurait non plus expliquer la conscience morale, car :

a) La coutume est locale, variable, tandis que les notions premières de la morale sont universelles, immuables.

b) Nous distinguons entre les coutumes bonnes et les iniques ; mais ce principe de discernement nous le prenons hors de la coutume ; c'est la conscience qui nous le fournit.

([1]) Hobbes, *De Cive.*
([2]) Helvétius, *De l'esprit.*
([3]) d'Holbach, *Système de la nature. Système social.*
([4]) Pascal, *Pensées*, Art. VI, n. 32.

B. — Association et Habitude

I. — **Exposé** : d'après S. Mill et l'École associationniste, la conscience morale résulte, par le moyen de l'*association des idées* et de l'*habitude*, de l'expérience fondée sur les *caractères et les effets sociaux* de nos actions ([1]). Voici comment : dans toute société, familiale ou civile, il y a une autorité qui prescrit ou défend, loue ou blâme, récompense ou punit certaines actions, qu'elle juge utiles ou funestes à l'intérêt général ([2]). A l'idée de certaines actions s'associent donc peu à peu les idées d'*ordre* ou de *défense*, d'*obligation* et de *devoir*. Ces idées elles-mêmes sont accompagnées d'un sentiment de *désir* ou de *crainte*, de *respect*, ou de *mépris*, selon que ces actions sont récompensées ou punies, louées ou blâmées. L'*habitude rend* ces associations d'idées indissolubles. Nous n'agissons d'abord ou ne nous abstenons d'agir que par intérêt. Mais (et c'est là l'un des effets de l'habitude), par suite de sa *continuité*, l'idée du *même* but intéressé finit par disparaître de la conscience, tandis que la conscience de nos actions subsiste, entretenue par leur *variété* même. Dès lors ces actions ne nous apparaissent plus comme subordonnées à une fin extérieure : l'habitude nous en dérobe l'origine, contemporaine de la première enfance : leur caractère obligatoire ne nous paraît plus dépendre de considérations utilitaires et de prescriptions législatives. Nous croyons avoir affaire à des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, indépendamment de toute autorité, et par conséquent ayant un caractère d'obligation absolue. Ce n'est qu'une illusion.

II. — **Critique** : 1° S. Mill invoque des associations rendues indissolubles par l'habitude. Mais l'habitude ne crée rien, elle développe ce qui est. Si l'homme agit d'abord par égoïsme, l'habitude ne fera que renforcer ces tendances intéressées. Pour agir d'une façon désintéressée il faudra qu'il renonce à sa tendance égoïste, et il n'y renoncera qu'en concevant un mode d'action supérieur et en le mettant consciemment en pratique (Ps. 50, § II).

2° L'association explique l'origine de la conscience morale par l'existence d'une *autorité* sociale qui commande et défend. Mais l'exercice même de cette autorité implique les idées qu'on veut lui faire engendrer. En fait, l'autorité dans les sociétés humaines se réclame toujours du droit et du devoir et souvent elle fait appel à des principes de justice et de dignité, qu'elle suppose déjà présents dans la conscience de ses sujets.

([1]) S. Mill, *L'utilitarisme*. — Guyau, *La morale anglaise contemporaine*. — Caro, *Problèmes de morale sociale*, Ch. VI, VII.

([2]) Le sophiste Gorgias disant déjà : Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. — A. Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, 1er oct. 1905, p. 519 sqq.

3° Comment l'individu pourrait-il apprécier la valeur morale des décisions de l'autorité, si sa conscience, au lieu d'être le reflet de cette autorité, ne concevait pas un idéal de justice et de moralité, antérieur et supérieur aux lois et aux institutions sociales ? C'est précisément la confrontation incessante avec cet idéal qui permet d'améliorer les lois et les institutions.

C. — Évolution et Hérédité.

I. — **Exposé** : voici quelle est d'après Darwin [1] et Spencer [2] la « genèse » des idées morales. Cette théorie prétend constituer une **morale scientifique**. D'après Darwin le « sens moral » existe déjà, à l'état rudimentaire, chez l'animal. Il a son origine dans les aptitudes sociales de certaines espèces. Cet instinct de sociabilité, cette sympathie plus ou moins confuse leur fait trouver plaisir et avantage dans la compagnie de leurs pareils ; de là vient la tendance à se rendre de mutuels services. Cette tendance altruiste et spécifique s'est accrue peu à peu et s'est opposée à la tendance égoïste et individuelle. C'est une conséquence particulière de la loi générale de l'adaptation de l'être à son milieu, car ces espèces animales, faites pour vivre en société, ne peuvent être heureuses qu'à la condition de s'adapter de mieux en mieux au milieu social. L'homme, descendant de ces animaux, en a reçu cet instinct moral, encore rudimentaire et grossier. Il a été perfectionné à travers les générations successives et transmis par hérédité. Voici comment.

Chez l'animal cette tendance altruiste n'était l'effet que de la recherche du plaisir et de l'activité spontanée. L'activité réfléchie de l'homme va la transformer en recherche voulue du plus grand bonheur possible, non seulement en vue d'un bien propre, mais aussi en vue du bien des autres qui en est inséparable. Elle se transformera même en amour de la vertu, du bien voulu pour lui-même. Cette métamorphose s'explique comme le sentiment de l'avarice. La passion de l'or est d'abord la passion du plaisir qu'il peut procurer. L'or est aimé comme un moyen pour atteindre une fin. Mais peu à peu les idées de moyen et de fin se confondent ; ce qui était désiré comme moyen finit par être désiré comme but. On en vient à aimer l'or pour lui-même, sans se souvenir de sa destination : c'est l'avarice. Ainsi en est-il de la vertu : c'est d'abord un moyen pour arriver au bonheur, puis, peu à peu, on perd de vue cette considération intéressée, et on finit par rechercher la vertu pour elle-même, sans plus songer à son côté utilitaire. Cette transformation, qui s'opère lentement

---

(1) Darwin, *La descendance de l'homme.*
(2) Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste.*

et insensiblement, est favorisée par les louanges et les récompenses que toute société accorde à ceux qui agissent dans l'intérêt du bien public. C'est ce qui rend de plus en plus profonde la croyance que le bonheur des autres est une condition nécessaire du nôtre, qu'il y a étroite solidarité entre le bien individuel et le bien général. C'est pourquoi il vient un moment où les tendances altruistes l'emportent sur les sentiments égoïstes. Arrivé là, l'homme croit qu'il s'oublie et se dévoue aux autres ; mais en réalité c'est de l'égoïsme latent.

Le **devoir** consiste à faire triompher les tendances altruistes et spécifiques. La **conscience morale** est la conscience de cette tendance, que nous finissons par prendre pour l'impératif catégorique, oublieux que nous sommes de son origine. Au fond, ce n'est qu'une acquisition lente de l'espèce, que l'habitude a fixée et que l'hérédité transmet : actuellement c'est un *sens* ou un *instinct héréditaire*. La satisfaction ou la non-satisfaction de cette tendance naturelle constitue les plaisirs ou les peines de la conscience. L'individu s'adaptera de mieux en mieux à son milieu et à l'organisme social ; l'altruisme deviendra de plus en plus puissant. Aussi, un jour, le premier terme de la formule du devoir, que nous dicte la conscience : « *Vis pour toi et pour les autres* », disparaîtra pour faire place à l'altruisme pur, but suprême de l'évolution. Ce sera le triomphe des tendances de l'espèce sur les tendances de l'individu : « *Vis pour les autres* ».

II. — **Critique** [1] : 1° Les arguments contre l'évolution en général valent contre l'évolution morale (Cf. MÉTAPHYSIQUE, L. II, Ch. III, Art. III, Sect. I, 89).

2° Pour ce qui regarde l'évolution morale en particulier, il faudrait pour l'admettre, accepter quantité de suppositions inacceptables ; il faudrait : *a*) croire qu'il y a eu un moment où les hommes vivaient isolés, sans aucune notion morale, puisque, au dire des évolutionnistes, la société est impossible sans moralité ; — *b*) admettre que les sentiments moraux sont une transformation de l'égoïsme (Ps. 50, § II) ; — *c*) adopter leurs définitions du devoir, du bien et de la conscience, qui sont en contradiction avec l'observation ; — *d*) ériger en principe moral la croyance (dont personne n'est convaincu) que le bien individuel est toujours solidaire du bien général. C'est vraiment, pour une doctrine qui se donne comme *scientifique*, mettre à sa base trop d'hypothèses gratuites.

3° En accordant même que cette doctrine fût conforme à la réalité historique, elle aboutirait à cette constatation que la conscience en *fait* parle ainsi. Mais de quel *droit ?*

4° En définitive le *devoir* est la conséquence du triomphe remporté

---

[1] CARO, *Problèmes de morale sociale*, Ch. VII. — L. CARRAU, *Etudes sur la théorie de l'évolution*, Ve Étude. — D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, IIe C.

par les tendances spécifiques en conflit avec les tendances individuelles. Nous sommes donc les vaincus et les dupes de la concurrence. Comment la volonté ne tenterait-elle pas de briser ce joug pour obéir à ses inclinations intéressées ? Pourquoi accepterait-elle toujours le sacrifice de l'égoïsme à l'altruisme ? Pour cela il lui faudrait admettre, comme un principe *rationnel*, que l'altruisme est supérieur à l'égoïsme. Mais l'admettre c'est sortir de l'empirisme.

Conclusion générale : les doctrines empiriques ont la prétention de construire une **morale scientifique** ; or le résultat c'est la destruction de toute morale, car, d'après les doctrines de Mill, de Darwin, de Spencer, la conscience n'est plus qu'une force plus ou moins aveugle et arbitraire, qui perd tout droit à l'obéissance et au respect (26, 27, 28).

§ III. — *SOLUTION RATIONALISTE*

La réfutation des théories précédentes a prouvé que la conscience n'est pas un simple instinct moral, ni un produit de l'expérience. Elle implique donc la raison. C'est la raison appliquée à la conduite de la vie, c'est, comme dit Kant, la **raison pratique**. Mais on peut se demander : est-ce une raison *spéciale*, irréductible à la raison théorique ? est-ce une *forme*, une *fonction* de la même faculté, la raison ? — On apporte en faveur de l'irréductibilité deux arguments principaux :

I. — **Argument de Kant :** d'après lui, la raison pratique est **spécifiquement distincte** de la raison spéculative. La moralité, l'action a des principes indépendants de ceux de la science, de la théorie ; la raison pratique est donc différente de la raison théorique. En effet la notion du *devoir* est une notion *sui generis*, qui est en opposition avec les catégories de la raison spéculative.

Réponse : — *a*) **Les notions premières** de la conscience morale sont foncièrement identiques aux catégories de la raison théorique. La notion du bien en soi c'est la notion d'une *fin absolue ;* celle du devoir, la notion d'une *loi universelle* (9, 20, 21). Or *fin*, *loi*, *absolu*, *universel* sont les notions mêmes de la raison spéculative (Ps. L. II, Sect. IV, Ch. I, III).

b) **Les vérités premières** de l'ordre moral : vg. Il faut faire le bien, éviter le mal, etc. ont les mêmes caractères que les premiers principes de l'ordre spéculatif : elles sont, comme eux, *universelles*, *nécessaires*, *évidentes*. Elles jouent à l'égard de la conduite et de l'action le même rôle que les principes spéculatifs relativement à l'expérience et à la science.

II. — **Indépendance de la raison et de la conscience morale :** l'opinion de Kant semble trouver un point d'appui dans l'expérience. On rencontre des enfants, des hommes fort intelligents, pour lesquels les mots : bien, devoir, vertu, n'ont pas de sens. Il leur manque l'intelligence des choses morales.

Réponse : *a*) Ce n'est parfois qu'un cas *pathologique*, un cas d'*idiotie morale*. On en trouve une image lointaine, même dans la vie ordinaire, quand la voix de la raison est étouffée par la tyrannie de quelque violente passion. Est-ce que l'homme normal lui-même ne semble pas alors dénué de conscience ?

b) Ce qui fait défaut habituellement, ce sont les *tendances et les sentiments moraux*, complémentaires de la raison : une action est bien jugée comme illégitime ; mais elle n'inspire aucun sentiment de répulsion. Cette indépendance de la raison et de la conscience morale n'est donc qu'apparente, comme le montre une observation plus attentive des faits. L'intelligence de la moralité n'est pas absente chez ces êtres dégradés, mais elle est pervertie ou paralysée, car il suffit ordinairement de réprimer les tendances mauvaises, qui l'empêchaient de se manifester, pour la voir apparaître : elle existe, mais elle n'est pas éveillée.

c) Il peut se faire que l'accumulation des fautes amène une perversion complète de la conscience. Ceux qui en arrivent là sont des monstres dans l'ordre moral. Il ne faut pas juger les personnes et les choses par les exceptions et les anomalies.

Conclusion : la conscience morale n'est qu'une *forme de la raison*. C'est la raison pratique. Mais, en reconnaissant que c'est une faculté essentiellement rationnelle, il faut ajouter que le *sentiment* en est le *complément nécessaire*. Il ne suffit pas de connaître le devoir ; il faut encore l'aimer. L'idée morale resterait inerte sans l'émotion qui l'accompagne, car, comme dit Aristote, le rationnel nous laisse froids : Τὸ λογιστικὸν οὐ κινεῖ. La conscience n'a donc toute sa force que si elle est jointe à la sensibilité morale et développée par l'éducation et la réflexion personnelle.

La raison étant vraiment une, la raison spéculative et la raison pratique ne diffèrent que par leur **fonction** et leur **objet**. La conscience morale, c'est la raison montrant l'ordre à établir dans la vie humaine. La raison spéculative ou scientifique cherche à découvrir l'ordre dans l'expérience et la pensée. La *vérité des choses* est déjà réalisée dans la nature, et la raison théorique n'a qu'à la dégager et à la formuler, tandis que la *vérité de la vie humaine* ou de l'*ordre moral* n'est réalisée que par le libre effort de notre volonté, guidée par la conscience.

11. — VALEUR DE LA CONSCIENCE MORALE

L'autorité et la valeur qu'on accorde à la conscience varient avec l'origine qu'on lui suppose. Trois opinions principales :

I. — **Infaillibilité.** C'est la conséquence logique de ceux qui font de la conscience un *sens*, un *instinct moral* : la conscience rend des

oracles qui correspondent toujours à la vérité. — Cette opinion est réfutée par les *faits*, la conscience est souvent *ignorante*, *perplexe*, *erronée*, *contredite*.

II. — **Sans valeur :** si on explique la conscience *tout entière* par la *coutume*, l'*éducation*, l'*évolution* et l'*hérédité*, elle est sans valeur, car tous ces éléments sont variables et particuliers : telle est l'opinion des *sophistes* et des *sceptiques*. Ce devrait être aussi celle des *associationnistes* et des *évolutionnistes*, car la conscience n'est pour eux, en dernière analyse, qu'une *habitude*, acquise par l'individu ou par l'espèce. Malgré cela, ils veulent conserver à la conscience son autorité : c'est une honnête inconséquence. Mais sachant que la conscience n'est que le produit d'associations contingentes, l'esprit ne doit voir qu'une illusion dans l'obligation qu'elle impose.

III. — **Valeur de la raison :** c'est conséquence logique, puisque la conscience est, selon nous, une forme de la raison. Ses *jugements primitifs* et les déductions *immédiates* qu'elle en tire sont infaillibles. Mais, comme l'exercice de la raison dépend de l'expérience, de la coutume, de la sensibilité, il arrive que, sous ces influences, les déductions **médiates** et les applications **plus ou moins éloignées** des vérités premières de l'ordre moral sont souvent erronées (Log. 124). La conscience morale a une **valeur absolue en soi**. Elle ne peut se tromper quand elle prescrit *le devoir ;* elle peut n'avoir qu'une valeur *relative* en tant qu'elle prescrit certains *devoirs particuliers*, car elle est exposée à subir dans ce cas les influences perturbatrices indiquées plus haut. C'est ainsi que la raison spéculative est *infaillible* quand elle affirme que *Tout ce qui arrive* a une cause, mais elle peut se *tromper* quand elle dit que *Tel effet vient de telle cause*. De même donc que les erreurs et les contradictions des savants dans la connaissance de la nature n'infirment en rien la valeur absolue du principe de causalité et de la raison théorique, ainsi les erreurs et les contradictions de l'homme en morale n'enlèvent pas leur valeur absolue aux notions du devoir et de la conscience morale.

Remarque : Kant a prétendu que la raison pratique avait une valeur *supérieure* à la raison théorique. C'est inadmissible, étant donné que c'est la même raison. La raison théorique a même l'avantage de voir confirmées par l'expérience ses plus importantes affirmations, vg. principe de causalité. La raison pratique ne reçoit pas de l'expérience une confirmation aussi parfaite, parce que la loi morale peut être librement violée, tandis que la loi physique est fatalement obéie.

12. — UNIVERSALITÉ DE LA CONSCIENCE MORALE

Les notions morales sont-elles communes à toute l'humanité ? Leur universalité n'est-elle pas apparente, puisque, selon les pays et les époques, les mêmes mots désignent des choses diverses et même contra-

dictoires ? Tel est le doute soulevé par le **scepticisme moral**, qu'il s'agit de réfuter [1].

§ A. — *OBJECTION*

L'objection, tirée des variations de la conscience, avait déjà été formulée dans l'antiquité par Carnéade. Montaigne l'a exposée à son tour : « Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs, comme en Lacédémone la subtilité de desrober [2]. » Pascal, dans une boutade fameuse, a aussi exploité cette thèse pour réprimer la « superbe de la raison » : « ...On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité... Le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous montre l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà [3]. » P. Janet résume en ces deux propositions l'objection des sceptiques : « Chez les peuples sauvages, point de moralité ; chez les peuples civilisés, moralité contradictoire [4]. » Faut-il donc conclure de ces affirmations, appuyées sur des faits, que la conscience est « la plus changeante des règles » (Vauvenargues) ?

§ B. — *RÉPONSE*

I. — **On exagère les divergences** : on juge de la diversité des idées par la diversité des actions. Ce n'est pas un critérium sûr, car chacun sait qu'il y a toujours un certain écart entre les principes et la conduite, entre l'idéal et la réalité. Tel qui s'adonne au vice se condamne intérieurement.

II. — **La divergence n'est pas universelle** [5] : elle ne va jamais jusqu'à l'absence totale d'idées et de sentiments moraux. Les notions et les vérités **fondamentales** de la morale sont universelles et invariables. Tous les hommes distinguent un bien et un mal et savent qu'il faut faire le premier et éviter le second. Ce qui varie c'est l'**application** de ces

---

(1) P. Janet, *La morale*, L. III, Ch. iv. — A. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, L. VI. Sect. II, Ch. iii, §§ 8 et 9. — Ferraz, *La philosophie du devoir*, L. III, Ch. vi, vii. — Malebranche, *Traité de morale*.

(2) Montaigne, *Essais*, L. II, Ch. xii.

(3) Pascal, *Pensées*, Art. III, n. 8.

(4) P. Janet, *La Morale*, L. III, Ch. iv, p. 396, Paris, 1874.

(5) S. Thomas, *Summa theologica*, Ia, IIae, Quæst. XCIV, Art. IV. — Cf. F. Nicolaÿ, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes (selon le plan du Décalogue)*, 3 vol., Paris, 1902. — V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1914.

notions et de ces principes premiers **aux cas particuliers**, plus ou moins compliqués, de la vie quotidienne. Tous ne placent pas le bien et le mal dans les mêmes actions. Les sauvages par exemple admettent ce principe : il faut honorer ses parents ; mais ils l'appliquent mal en tuant les vieillards pour les débarrasser des peines de la vie. Les sacrifices humains sont chose abominable, sans doute ; ceux qui les ont commis reconnaissaient l'obligation d'apaiser la justice divine, mais ils l'ont mal pratiquée. Les veuves des Indiens sont brûlées vives sur le bûcher de leurs époux ; elles admettent le devoir de l'amour conjugal, mais elles en comprennent mal l'application, etc. — Nous avons déjà répondu à l'objection tirée de l'absence de conscience morale chez certains *individus* (10, § III).

III. — **Cette divergence va en s'atténuant** : les notions morales, momentanément obscurcies ou faussées par certaines influences perturbatrices, se dégagent peu à peu des scories qui les souillaient. C'est ainsi qu'on voit disparaître ou diminuer l'anthropophagie, les sacrifices humains, la polygamie, l'infanticide, l'esclavage. Est-ce que cet accord progressif ne suppose pas un idéal commun, une même constitution morale (1) ?

§ C. — *CAUSES PERTURBATRICES*

Les causes, qui expliquent les erreurs et les contradictions de la raison appliquée à la spéculation, expliquent également les variations de la raison appliquée aux vérités morales (Log. 124). Voici les principales :

I. — **Passion et intérêt** : c'est surtout dans le domaine des choses morales que leur influence est puissante. « Si la Géométrie s'opposoit autant à nos passions et à nos interests présens que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions gueres moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimede, qu'on traiteroit de reveries et croiroit pleines de paralogismes (2). »

II. — **Habitude** : les fautes souvent répétées finissent par sembler naturelles ; alors la conscience s'émousse et s'altère.

III. — **Contagion de l'exemple** : ce qui est pratiqué par un grand nombre semble d'abord excusable, puis légitime.

IV. — **Les lois** : comme elles ont une certaine autorité, les prescriptions immorales qu'elles prescrivent paraissent à la longue fondées en raison ; vg. l'esclavage ; la mort des enfants mal faits prescrite par la législation de Lycurgue.

---

(1) L'objection suppose toujours pour accordé que la diversité actuelle est l'état normal originel. Cette supposition n'est rien moins que fondée. Les sauvages, qu'on nous oppose, ne sont pas le type de l'homme *primitif* : ce sont des *dégénérés* (Mor. 85, § B, VI).

(2) Leibniz, *Nouveaux essais...*, L. I, Ch. ii, § 12.

V. — **L'ignorance** : le prêt à intérêt a été longtemps condamné comme usuraire, parce qu'on croyait à tort que, toujours, l'argent est stérile. « Les dariques, disait Aristote, ne font pas d'autres dariques. » Cette erreur provenait de l'analyse insuffisante des faits économiques. Les anciens le proscrivaient au nom de ce principe : Nul ne doit s'enrichir au détriment d'autrui. Les modernes l'autorisent en vertu du même principe, car le prêt gratuit, quand on peut faire fructifier son argent, serait l'enrichissement de l'emprunteur aux dépens du prêteur (128).

Conclusion : le scepticisme moral n'est pas plus recevable que le scepticisme théorique. Donc la loi morale existe. *Est igitur hæc non scripta, sed nata lex* (1), dit Cicéron. Saint Paul lui fait écho : *Opus legis scriptum in cordibus* (2). Montaigne s'est donné la réplique lui-même, car il dit ailleurs : « La justice en soy, naturelle et universelle, est autrement reiglée et plus noblement que n'est cette autre justice speciale, nationale, contrainte au besoing de nos polices (3). » Pascal a également limité son accusation, car il ajoute dans le même passage qu'on oublie généralement de citer en entier : « Il y a sans doute des lois naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. »

Remarque : on objecte aussi la **diversité et les contradictions des doctrines philosophiques**. Il y a les partisans de la morale utilitaire, de la morale sentimentale, de la morale rationnelle. — Sans doute les philosophes discutent sur le fondement métaphysique des devoirs, mais ils s'accordent à reconnaître la nécessité de pratiquer le bien.

13. — CONDITIONS OU ÉLÉMENTS DE LA MORALITÉ (4)

La moralité est la propriété qu'ont les actes humains d'être bons ou mauvais ; elle dépend :

I. — **De l'objet de l'acte** : l'objet est ce que l'on fait en posant un acte. Il doit être *bon en soi*, conforme à la nature raisonnable, ou au moins *indifférent en soi*. Un acte est indifférent en soi quand il n'a pas de rapport spécial de convenance ou de disconvenance avec cette nature raisonnable : vg. se promener, s'asseoir.

II. — **De l'intention** : l'acte libre consiste essentiellement dans la détermination de la volonté, qui décide quelle est, entre plusieurs fins, celle que nous voulons réaliser. L'exécution ne dépend pas toujours

---

(1) Cicéron, *Pro Milone*, IV.
(2) S. Paul, *Epist. ad Romanos*, II, 15.
(3) Montaigne, *Essais*, L. III, Ch. I.
(4) L. Jouin, *Elementa philosophiæ moralis*, Part. II, L. II, Ch. II, Propositio IX, New-York, 1896 [8]. — *Institutes du droit naturel*, par B. B., L. III, Paris, 1866.

de nous ; ce qui en dépend, c'est la position de la fin, la résolution volontaire (Ps. 193). Or poser des fins, c'est avoir des intentions ; avoir bonne volonté, c'est avoir des intentions droites. C'est par conséquent de l'intention que résulte *principalement* la valeur morale des actions, et même d'*elle seule* quand l'acte est indifférent en soi (14). L'intention est bonne quand elle est d'accord avec la loi morale, mauvaise quand est en désaccord.

Remarque : la moralité dépend *secondairement* **des circonstances.** Ce sont des déterminations accidentelles, qui influent sur l'acte pour l'*aggraver* ou l'*atténuer*. Les Scolastiques les ont résumées dans ce vers :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Exemple : vol avec ou sans effraction.

14. — L'INTENTION MORALE [1]

§ A. — *SON ROLE ET SON IMPORTANCE*

I. — La valeur morale des actes croît avec l'élévation et l'étendue de l'intention. C'est ainsi qu'un enfant, qui travaille par affection pour ses parents, fait une action louable ; mais s'il travaille pour obéir au devoir, l'acte est bien plus parfait, parce qu'il est conforme à l'ordre universel, à la volonté de Dieu. Le motif le plus vaste des actes humains c'est donc l'amour de Dieu, parce que ce motif embrasse l'amour de l'ordre universel et l'amour de son auteur, du Bien suprême, de Dieu. Et ainsi la vie extérieure la plus humble peut surpasser en valeur morale les plus brillantes, si elle est dirigée par des intentions pures et élevées. C'est pourquoi une action, extérieurement la même, change du tout au tout, suivant qu'elle a des motifs différents [2]. On peut la faire : *a*) parce qu'elle est *agréable ;* — *b*) parce qu'elle *nous* est *utile ;* — *c*) parce qu'elle est *utile* à des *parents*, à des *amis*, à la *patrie*, à l'*humanité ;* — *d*) parce qu'on la juge conforme au *bon sens ;* — *e*) parce qu'elle semble demandée par l'*ordre général ;* — *f*) parce qu'elle est imposée par l'*auteur de l'univers ;* — *g*) par *amour pour Dieu*. Cette série de motifs est une échelle ascendante, qui va depuis zéro jusqu'au degré le plus élevé. La valeur de l'action déterminée par ces motifs monte ou s'abaisse dans la même proportion.

II. — Une *action bonne en soi* devient mauvaise si on la fait avec une intention déréglée : vg. secourir les malheureux par ostentation.

III. — Une action *indifférente en soi* ou *amorale* (vg. promenade)

---

(1) VALLIER, *L'intention morale.*
(2) J. DE BONNIOT, *Le problème du mal*, L. II, Ch. VI

devient bonne si elle est faite dans un but légitime : vg. pour réparer ses forces. Cf. S. THOMAS, *Summa theol.*, Ia IIae, Q. XVIII, a. 8 et 9.

IV. — Une *action mauvaise en soi* devient bonne si son auteur ignore *invinciblement* qu'elle est mauvaise et a l'intention de bien faire : vg. les sauvages tuant leurs grands-parents pour les délivrer des souffrances de la vieillesse.

V. — L'intention, au point de vue moral, est réputée pour le fait. Aussi « ce qui importe, ce n'est pas le succès, mais l'effort » (Jouffroy), car nous sommes obligés de vouloir le bien, non de réussir à le faire triompher autour de nous. C'est pour cela qu'il y a « des défaites triomphantes à l'envi des victoires ».

VI. — L'absence d'intention enlève à un acte tout mérite ou démérite : ce n'est plus un acte moral, mais physique. Un fait *matériellement* criminel ne l'est pas moralement, si l'auteur l'a accompli sans le vouloir et sans imprudence : vg. un cavalier ne peut retenir son cheval emballé et, en passant, écrase une personne. — Au point de vue juridique, l'intention ne suffit pas, il faut qu'elle soit manifestée par l'exécution (47, § VI).

La perfection de la vie morale dépend donc surtout de l'art de diriger ses intentions vers les fins les plus élevées et les plus universelles.

§ B. — *OBJECTIONS*

On a fait deux objections principales à la doctrine des *directions d'intention*. Elle aboutirait :

I. — **A la légitimation de cette maxime machiavélique** : *La fin justifie les moyens.*

Réponse : cette maxime est évidemment abominable, puisqu'elle signifie qu'on peut user de tous les moyens, fût-ce le vol, l'homicide, etc., pour réaliser une fin bonne en soi. C'était déjà la calomnie lancée par le paganisme contre les chrétiens et repoussée par S. Paul : *Et non (sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala ut veniant bona* (1). Elle a été ressassée depuis, surtout par les jansénistes (2), à l'adresse des Jésuites. Il est pourtant manifeste que c'est une doctrine de tout point condamnable, car :

a) La volonté ne peut changer la nature des choses : si le moyen est connu comme mauvais, quoi qu'on dise ou qu'on fasse, il restera toujours mauvais. La fin juste ne peut légitimer des moyens injustes ; sans quoi la justice se contredirait elle-même : elle serait à la fois juste et injuste.

---

(1) S. PAUL, *Epist. ad Roman.* Ch. III, v. 8.

(2) PASCAL, *Les Provinciales*, VIIe Lettre. On peut voir dans l'édition de MAYNARD les injustices de Pascal qui a cité plusieurs textes tronqués. Cf. MAYNARD, *Pascal*, IIe P. Ch. II.

b) La volonté en employant des moyens mauvais est mauvaise, parce qu'elle n'évite pas, comme elle y est obligée, le mal, c'est-à-dire l'emploi de moyens injustes.

II. — **A des appréciations d'une scandaleuse indulgence. Réponse** : si celui qu'on doit juger n'a pas voulu mal faire, même en agissant mal, on ne peut dire qu'il a mauvaise volonté. Son acte n'est donc mauvais que **matériellement**. Sans doute, au for extérieur, la société doit surtout tenir compte des actions, parce qu'elle ne peut atteindre directement les intentions et qu'elle doit exciter les citoyens à veiller sur leur conduite. Un chasseur, voulant tuer un lièvre, tue un homme. La morale l'absout, puisque l'intention mauvaise fait défaut, mais la loi peut le condamner pour homicide par imprudence.

Conclusion : la moralité est avant tout conditionnée par l'intention ; mais elle dépend aussi de son objet qui doit être bon en soi ou du moins être indifférent (13), et enfin, secondairement, des circonstances qui l'accompagnent. Pour qu'un acte soit moralement bon, il faut donc que son but, sa matière, ses circonstances, tout en lui soit bon ; il est mauvais dès qu'un seul de ces éléments fait défaut, et plus ou moins, selon l'importance de l'élément absent. C'est le sens de la maxime : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Remarque : l'intention est : *a*) **Actuelle**, quand elle existe au moment de l'action.

b) **Virtuelle**, quand, sans exister actuellement, elle continue dans les *effets* dus à son influence : vg. l'intention du voyageur qui veut arriver à telle ville et dont chaque pas est posé en *vertu* de cette intention première, bien qu'il n'y songe plus.

c) **Habituelle** : quand, après avoir été interrompue (elle ne continue donc ni en elle-même, ni dans ses effets), elle n'a pas été révoquée.

15. — DEGRÉS, ÉDUCATION ET RÈGLES DE LA CONSCIENCE

A) **Degrés** [1] : notre devoir ne va pas au delà de notre savoir. Chacun de nous n'est obligé à faire que le bien qu'il connaît comme obligatoire. Or la conscience peut être, vis-à-vis de son objet, le bien, dans tous les états où peut se trouver la raison théorique vis-à-vis du vrai spéculatif (Log. 114). Elle peut être *droite* ou *erronée*, *certaine*, *douteuse* ou *probable*. La conscience morale est :

I. — **Droite** : quand son jugement est d'accord avec la loi morale.

II. — **Erronée**, quand elle nous représente des actes autrement qu'ils ne sont d'après la loi morale, c'est-à-dire comme bons et permis, quand ils sont mauvais et défendus ; comme illégitimes, quand ils sont licites. L'erreur peut être soit : *a*) **invincible** : vg. conscience de l'enfant,

[1] *Institutes du droit naturel* par M. B., Livre V.

du sauvage : dans ce cas, étant inévitable, elle est involontaire, donc exempte de faute ; — *b*) **vincible** : étant évitable, elle est coupable.

III. — **Certaine**, quand elle juge de la légitimité ou de l'illégitimité d'une action sans crainte raisonnable d'erreur.

IV. — **Douteuse**, quand elle hésite entre plusieurs devoirs, parce qu'elle voit des raisons pour et contre qui s'équilibrent ; mais ce doute absolu est rare.

V. — **Probable**, quand elle penche d'un côté plutôt que de l'autre.

B) **Éducation :** puisque la conscience est faillible et sujette au doute, c'est un devoir pour chacun de l'éclairer et de la perfectionner. Cette éducation est sans doute l'œuvre de l'intelligence, mais plus encore de la volonté et des bonnes habitudes, parce que ce sont les passions qui obscurcissent la notion du devoir. (Log. 124, § C).

C). **Règles de conduite.** Voici les principales :

I. — Il y a obligation de suivre non seulement une conscience *droite*, mais aussi, dans le cas d'*ignorance invincible*, une conscience *erronée*, parce que nous devons toujours faire ce que nous croyons bon et éviter ce que nous croyons mauvais.

II. — On ne doit pas agir d'après une conscience *vinciblement erronée*, car, de même que l'erreur volontaire est coupable, les conséquences de l'erreur le sont aussi. Alors on est tenu d'éviter l'erreur et de redresser ainsi sa conscience.

III. — On ne peut agir avec une conscience *douteuse*. Celui qui accomplit ou omet une action, bien qu'il doute s'il est légitime ou non de l'accomplir ou de l'omettre, s'expose volontairement au danger de mal faire. Cette disposition est évidemment mauvaise, puisqu'elle implique l'acceptation d'un mal possible. Que faire alors ? Ou ne pas agir si on le peut ; ou sortir du doute. — Comment ? En prenant conseil, si c'est possible. Si le conseil est impossible et s'il y a nécessité d'agir, il faut sortir du doute et se former une conscience pratiquement certaine. Comment ? Au moyen du *Probabilisme*.

D) **Probabilisme.** — La conscience, d'abord perplexe en présence d'une obligation probable (c'est-à-dire dont l'existence n'est pas démontrée), acquiert la certitude pratique en vertu de ce principe qu'une loi douteuse n'oblige pas : *Lex dubia non obligat*. Telle est la doctrine morale du Probabilisme.

Les moralistes catholiques sont unanimes à admettre le principe sur lequel est fondé le Probabilisme. Il est manifeste en effet qu'une loi, qui n'est pas suffisamment promulguée, n'oblige pas. Or une loi, dont l'existence est révoquée en doute par des raisons d'une sérieuse probabilité, n'est pas suffisamment promulguée [1].

---

(1) Cf. Suarez, *De Bonitate et Malitia humanorum Actuum*, Disput. XII, Sect. V et VI.

Mais l'accord cesse quand il s'agit de déterminer quel degré d'incertitude dans l'existence ou l'application de la loi est nécessaire pour qu'on puisse regarder l'obligation comme moralement douteuse et, conséquemment, laisser à l'homme sa liberté d'action : vg. accepter ou refuser un legs sur la foi d'un testament dont la validité est probable. Voici les solutions diverses :

§ A. — **Solutions extrêmes et insoutenables :**

1° Tutiorisme (de *Tutior*, plus sûr) : on doit toujours suivre l'opinion plus sûre, c'est-à-dire celle qui favorise la loi, à moins que l'opinion opposée ne soit *certaine*.

2° Laxisme (de *Laxus*, large) : on peut suivre l'opinion moins sûre, pourvu qu'elle ait quelque probabilité.

Ces deux opinions ont été condamnées, la première, par Alexandre VIII, parce qu'elle est d'un rigorisme outré ; la seconde, par Innocent XI, parce qu'elle favorise la licence.

§ B. — **Solutions modérées et soutenables :** elles diffèrent dans la mesure dont elles jugent bon d'appliquer le principe fondamental :

1° Probabiliorisme : on doit suivre le parti plus sûr, c'est-à-dire favorable à la loi, à moins que le parti moins sûr, c'est-à-dire favorable à la liberté, ne soit *plus probable*.

2° Équiprobabilisme : on doit suivre le parti plus sûr, à moins que le parti favorable à la liberté ne soit d'une *probabilité égale*.

3° Probabilisme : on n'est pas tenu de suivre le parti plus sûr, quand le parti favorable à la liberté est *vraiment et solidement probable*.

Nous adoptons cette troisième opinion, parce que seule elle applique logiquement le principe fondamental. En effet, aucun des deux partis en présence n'étant certain, il n'y a pas, *même dans la probabilité la plus haute*, une raison suffisante pour constituer une obligation de conscience, car c'est à la certitude seule que l'obligation est attachée : autrement l'incertain produirait le certain, ce qui répugne, puisque, dans ce cas, la conclusion dépasserait les prémisses. Reste donc qu'on peut, pour agir, se contenter d'une probabilité sérieuse, et conséquemment qu'on n'est pas tenu de recourir au *Probabiliorisme*, ni à l'*Équiprobabilisme*.

Remarques : I. — On peut donc agir d'après l'opinion moins probable, mais il est *mieux* de suivre l'opinion plus probable : ce n'est pas une question d'obligation, mais de *perfection*, parce que l'opinion plus probable est plus sûre, étant plus favorable à la loi.

II. — Il est des cas où le Probabilisme n'est pas de mise, c'est-à-dire où l'on *doit* suivre le parti le plus probable : c'est quand il s'agit d'une fin qu'on est obligé d'atteindre ou quand la loi ordonne de prendre les moyens les plus sûrs pour arriver au but : vg. entre deux bons remèdes le médecin est tenu de prescrire le meilleur, parce que le malade a un

droit certain à être traité de la façon la plus efficace pour obtenir la guérison.

III. — On ne peut, dans *le même acte*, user de deux opinions probables contradictoires, car alors il est certain que l'un des deux partis simultanément pris violerait la loi. Exemple : Je ne puis accepter un héritage sur la foi d'un testament probablement valide, et en même temps me dérober aux charges qu'il impose, pour ce motif que sa validité n'est pas certaine [1].

---

(1) JANET, *La morale*, L. III, Ch. III. — G. MAYNARD, *Pascal*, IIe P., Ch. II, § 9. — J. BERTRAND, *Blaise Pascal*, p. 150 et sq. — LE BACHELET, *La question liguorienne : Probabilisme et Équiprobabilisme*. — LEHMKUHL, *Theologia moralis*, T. I, *Theologia moralis specialis*, Tractatu II, Sect. II, C. II, Art. II, p. 98, § 156 sqq. Fribourg-en-Brisgau, 1910 [11]. — J. BELCHER, dans ÉTUDES, 1902, T. II, p. 831 sqq. ; 1903, T. IV, p. 561 sqq. — BALLERINI et PALMIERI, *Opus theologicum morale*, T. I, p. 159 sqq., § 71 sqq., Rome, 1889.

CHAPITRE II

LE DEVOIR ET LA LOI MORALE

16. — LE DEVOIR ET L'OBLIGATION MORALE

On confond souvent ces trois choses : le *devoir*, l'*obligation* et la *loi morale*. La précision exige qu'on les distingue.

I. — **Devoir et loi morale :** la loi est une règle d'action ; le devoir est l'obligation de faire le bien. La loi est l'expression, la formule impérative de cette obligation ; le devoir est la nécessité imposée par la loi.

II. — **Devoir et obligation morale :** le devoir implique une **idée** purement rationnelle : c'est l'idée de ce qui *doit* être fait, l'idée d'une *fin meilleure* que toutes les autres, non seulement pour nous, mais en soi, l'idée d'un *bien obligatoire*. — L'obligation est le **sentiment** de contrainte respectueuse qui accompagne l'idée du devoir. C'est une contrainte *morale* et non physique (20) exercée par l'idée du devoir sur notre volonté et les penchants de la sensibilité. Mais pratiquement on emploie ces deux mots *devoir*, *obligation* l'un pour l'autre.

17. — LA LOI (1)

§ I. — *DÉFINITION GÉNÉRALE*

La loi, en général, c'est une règle constante, d'après laquelle s'accomplit ou doit s'accomplir un ordre de choses. C'est l'acte d'une autorité qui domine ; c'est la volonté d'un *supérieur naturel* qui s'impose à son inférieur pour le maintenir dans des conditions déterminées et lui imprime une nécessité, qui est une *fatalité* inévitable pour les êtres inintelligents,

---

(1) S. Thomas, *Summa theologica*, Ia, IIae, Quæst. XC-XCVII. — Suarez, *De Legibus*. — *Institutes du droit naturel*, par M. B., T. I, L. IV. — Bautain, *Philosophie des lois*. — R. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*. Traduction de Barbeyrac, Amsterdam, 1744.

une *obligation* pour les êtres libres. « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois [1]. »

§ II. — *DIVISION*

A) **La loi physique et la loi morale :** I. — **Les lois physiques** (lois des phénomènes astronomiques, physiques, chimiques, biologiques) ou lois de la NATURE [2] sont les rapports constants et généraux qui lient entre eux les phénomènes naturels ; c'est la façon constante dont s'accomplit un ordre de choses : vg. lois de l'attraction, de la pesanteur, de la chaleur.

a) Ces lois sont **indicatives** et non impératives ; ce sont des **formules** et non des commandements ; elles énoncent non ce qui doit se faire, mais ce qui se *fait nécessairement :* bref, elles sont *fatales*, parce qu'elles s'appliquent aux êtres matériels et inintelligents.

b) Leur **nécessité** n'est pas absolue, mais **relative** [3], **conditionnelle** ; elles n'ont qu'une nécessité de **fait**. En **droit**, elles sont **contingentes** [4] car elles ont une valeur relative à la nature de notre monde : on conçoit comme possible l'existence d'un monde régi par d'autres lois. En outre, leur application est toujours conditionnelle : *si* les circonstances restent les mêmes, telle cause produira tel effet : elles sont donc **hypothétiques**, non catégoriques (Ps. 164).

c) Ne s'adressant à des êtres ni intelligents, ni libres, **elles n'ont pas besoin d'être connues ni consenties** pour être observées ; elles le sont de fait partout et toujours, quand les circonstances requises sont réalisées.

d) Les lois physiques se **découvrent** par la **raison théorique** au moyen de l'observation, de l'expérimentation et de l'induction (LOG. L. II, Ch. IV).

e) Elles servent à **expliquer**, à **prévoir**, à **susciter** les phénomènes et conséquemment à **maîtriser** la nature. (LOG. 73, § II).

f) De leur observation résulte l'**ordre et l'harmonie** de l'univers.

II. — **La loi morale** s'applique aux êtres intelligents et libres : c'est la règle à laquelle l'être raisonnable doit conformer sa conduite.

---

(1) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, L. I, Ch. I.

(2) É. BOUTROUX, *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, 1895.

(3) La définition donnée par Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », doit s'entendre d'une nécessité *relative* quand on l'applique aux lois de la nature ou lois physiques, d'une nécessité *absolue*, s'il s'agit de la loi naturelle ou loi morale.

(4) É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1874 ; 1913⁷.

a) Elle n'est pas seulement indicative, mais **impérative** ; c'est une loi *pratique*, un *commandement*, non une simple formule. Elle oblige *absolument*, mais l'obligation est une contrainte *morale* et non physique.

b) Sa nécessité est **absolue**, **inconditionnelle**. Son commandement est un *impératif catégorique* (20). C'est une nécessité de **droit**, indépendante de toute hypothèse, valable pour tous les êtres raisonnables qui *doivent* l'observer.

c) Mais s'adressant à des êtres intelligents et libres, elle peut être et elle est, en fait, **transgressée**.

d) La loi morale est **connue** par la conscience ou raison pratique.

e) Elle sert à **régler la vie morale** de l'humanité.

f) Elle a pour conséquences le **mérite ou le démérite**, la **vertu ou le vice**, la **récompense ou le châtiment** (Ch. IV). L'ordre et l'harmonie du monde moral résultent de son observation ; c'est le bon ou mauvais usage de la liberté qui contribue à rendre ce monde plus ou moins parfait. (Cf. MÉTAPHYS., L. II, Ch. III, Art. III, Sect. III).

B) **Loi éternelle ou loi morale** : son fondement est en Dieu ; l'ordre essentiel des choses n'est qu'une imitation plus ou moins parfaite de ses perfections (18 ; 46). Dieu ne peut pas ne pas vouloir l'observation de cet ordre essentiel, car ce serait se renier lui-même. Cette volonté éclairée de Dieu, ordonnant la conservation de l'ordre naturel des choses et défendant de le troubler, c'est la *loi éternelle* : en tant qu'elle se manifeste à nous par la conscience, on l'appelle *loi naturelle* [1] ou *loi morale*.

C) **Lois positives** : lois qui *dépendent de la volonté* du législateur soit divin, soit humain et par conséquent exigent son intervention positive. Les prescriptions de la loi naturelle, qui nous sont manifestées par la conscience, ont besoin d'être complétées, précisées, appliquées aux cas particuliers. Ce complément peut être donné soit *par Dieu lui-même*, s'il lui plaît de révéler ses intentions à ce sujet d'une façon explicite (nous, chrétiens, nous savons qu'il l'a fait ; vg. par la promulgation du Décalogue et par son Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile) ; soit par *une autorité qu'il délègue* ; cette autorité peut être celle de la Société *religieuse* (l'Église) ou celle de la Société *civile*. C'est ainsi que la loi positive peut être **divine** : loi *primitive*, *patriarcale*, *mosaïque*, *chrétienne*, ou **humaine** : loi *ecclésiastique*, loi *civile*, *loi politique*.

D) **Lois civiles** : lois qui émanent de l'autorité sociale en vue

---

[1] CICÉRON, *De Legibus*, L. II, § IV. — Il a tracé de la loi naturelle une magnifique description dans le PRO MILONE, § IV : *Est igitur hæc non scripta, sed nata lex ; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus : ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.* — S. THOMAS, *Summa theologica*, I^a, II^ae, Quæst. XCI, XCIII, XCIV.

d'assurer aux *citoyens* la jouissance de leurs *droits naturels*. Saint Thomas la définit : *Quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (1). C'est une ordonnance conforme à la raison, faite en vue du bien commun et promulguée par celui qui est chargé du gouvernement de la société. Les qualités d'une loi obligatoire sont :

I. — **La justice ou équité** : la loi civile doit être dictée par la raison, être conforme à la loi naturelle, à l'ordre essentiel des choses. Une loi n'est donc légitime qu'autant qu'elle s'accorde avec la loi morale, avec la justice éternelle. Les Anciens l'avaient bien compris quand ils parlent de « lois immuables et non écrites, portées par la divinité ; lois qui ne sont ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais éternelles » (2).

Les Légistes ont mis en honneur un autre principe emprunté aux jurisconsultes romains : *Quidquid principi placuit legis habet vigorem.* « Si veut le roi, si veut la loi ». Comme depuis la Révolution le souverain c'est le peuple, on a défini la loi : « L'expression de la volonté générale » (3). C'est ce que l'on nomme l'esprit de **légalité**. C'est la loi, donc c'est juste, donc c'est obligatoire. C'est là une maxime tyrannique et immorale : que la loi émane du bon plaisir d'un roi ou de la volonté d'un peuple, elle n'est légitime que si elle est en harmonie avec la loi naturelle, la loi morale, antérieure et supérieure (4) à toutes les lois positives.

II. — **La conformité avec le bien public** : si elle favorise un intérêt particulier au détriment du bien général, il est clair que c'est un désordre et une injustice, car toute la raison d'être de la loi est de procurer le *bien commun* de la société. Cela ne veut pas dire que tout privilège soit illégitime, parce qu'il peut se faire qu'une faveur accordée à certaines catégories de citoyens contribue au bien général : vg. loi qui dispensait du service militaire ceux qui s'engageaient à enseigner pendant dix ans.

III — **Notification authentique** : pour être obligatoire une loi doit être connue : pour être connue elle doit être promulguée par l'autorité compétente (47, § C).

Loi naturelle et lois civiles : bien que les lois civiles doivent être conformes à la loi naturelle, elles en diffèrent cependant. La loi morale est **immuable, universelle, absolue**. — Les lois civiles, tout en ayant une certaine stabilité, sont **variables**, plus ou moins **générales, relatives**.

---

(1) S. Thomas, *Summa theologica*, Ia, IIae, Q. XC, Art. 4. Cf. Q. XCV, XCVI, XCVII.
(2) Sophocle, *Antigone*, v. 450 sqq.
(3) *Déclaration des droits de l'homme*, Art. 6.
(4) Montesquieu le reconnaît : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux » (*Esprit des Lois*, L. I, ch. 1). — Aristote, *Morale à Nicomaque*, L. V, Ch. vii. Cf. L. V, Ch. i. — A. Coquille, *Les Légistes et leur influence. Le Césarisme.* — Bardoux, *Les Légistes.*

C'est que : *a*) elles sont faites *par des hommes*. Elles dépendent donc de la volonté plus ou moins changeante, faillible, tyrannique, de celui qui les porte. Étant des œuvres humaines, elles sont toujours, malgré les meilleures intentions, plus ou moins artificielles et imparfaites.

b) Elles sont faites *pour des hommes ;* elles doivent donc varier avec les circonstances de temps, de lieux et de personnes. — La loi naturelle a au contraire Dieu pour auteur et, bien que faite pour les hommes, elle convient à tous les temps et à tous les peuples.

E) **Lois politiques :** lois qui déterminent la forme du pouvoir social et la participation des citoyens au gouvernement. Elles doivent garantir aux citoyens la jouissance de leurs droits, et avoir les mêmes qualités que les lois civiles (107).

18. — ORDRE HIÉRARCHIQUE DES LOIS

I. — **Ordre essentiel des choses :** en remontant aussi haut que possible dans la série logique des choses, nous trouvons, avant tout, l'*essence de Dieu*, Dieu lui-même. — Après l'essence de Dieu viennent les *essences des êtres possibles* hors de Dieu. Leur possibilité se fonde sur leurs rapports de similitude avec l'essence divine, dont ils ne sont que des imitations plus ou moins parfaites. — Après les essences des êtres distincts de Dieu, on conçoit leurs *relations invariables* découlant de leurs essences mêmes. L'ensemble de ces relations, dérivant de l'essence même des êtres, constitue l'*ordre essentiel*, l'ordre fondé sur la nature des choses, comme la nature des choses est fondée sur la nature même de Dieu.

II. — **Loi éternelle :** cet ordre essentiel, Dieu le voit, car il est vrai ; Dieu le veut, car il est bon. En tant que *vu et voulu par Dieu*, en tant qu'*imposé à tout être*, cet ordre devient loi : c'est la *loi éternelle*, éternelle comme la pensée, le vouloir et l'essence même de Dieu. Saint Augustin la définit : *Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans* [1]. C'est la raison ou la volonté divine prescrivant de suivre l'ordre naturel et défendant de le troubler.

III. — **Loi naturelle :** cet ordre essentiel des choses, cette loi éternelle, en tant qu'ils se manifestent et s'imposent à la conscience morale, constituent la loi *naturelle* ou loi *morale*. On voit donc que la loi morale a pour fondement *immédiat* la nature raisonnable de l'homme, et pour fondement *dernier* la nature même de Dieu sur laquelle reposent, en définitive, toutes les essences (46, § B).

---

[1] S. Augustin, *Contra Faustum*, L. XXII, C. XXVII. Cf. *De Libero Arbitrio*, L. I, C. VI.

IV. — **Loi positive** : toute autre loi, *divine*, *ecclésiastique*, *civile* ou *politique*, n'est qu'une application autorisée de la loi éternelle, de l'ordre essentiel, une application fondée sur les relations normales des êtres. Ces relations à leur tour reposent sur l'essence des êtres et l'essence des êtres a pour type et raison suprême l'essence même de Dieu. Ainsi toute loi positive, *en dernière analyse*, est fondée sur la nature des choses et par elle sur la nature même de Dieu.

Remarque : la loi éternelle et la loi naturelle ou morale ne sont pas des lois différentes. C'est une seule et même loi, qui s'appelle loi *éternelle* en tant qu'elle existe dans l'intelligence divine ; loi *naturelle* en tant qu'elle est connue par la conscience morale de l'homme.

19. — EXISTENCE DE LA LOI MORALE ET DU DEVOIR

Elle peut être prouvée *a priori* et *a posteriori*.

§ I. — *PREUVE A PRIORI OU RATIONNELLE*

La loi morale est exigée par la liberté : il doit y avoir une loi morale, une loi régissant les volontés et les actes libres, imposant l'observation d'un ordre constant d'après lequel ces actes doivent être accomplis. En effet, tous les êtres de l'univers sont soumis à des lois conformes à leur nature : la matière a des lois mécaniques, la plante et l'animal ont des lois organiques. Par ces lois, qui dérivent de leur essence, les êtres réalisent la fin que Dieu leur a assignée. Ne serait-il pas étrange de supposer que les créatures intelligentes et libres demeurassent seules en dehors de toute loi ? que la force la plus noble du monde, la volonté, n'eût pas de fin à réaliser ? Il est donc impossible que Dieu ait créé l'homme avec la liberté sans lui donner une fin conforme à sa nature et sans lui imposer une loi qui l'y conduise. Autrement, à quoi bon la liberté ? Ce serait une force inutile et sans objet. C'est pourquoi Montesquieu a pu dire : « Tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois [1]. » Seulement, tandis que les êtres inférieurs à l'homme sont régis par des lois *contraignantes*, la loi qui gouverne la liberté est simplement *obligatoire*.

§ II. — *PREUVE A POSTERIORI OU EXPÉRIMENTALE*

A) **Par la conscience individuelle** : l'existence de la loi morale et du devoir ressort en effet de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9) :

---

[1] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, L. I, Ch. I.

I. — En face de toute action mauvaise, contraire à notre nature raisonnable, nous nous sentons obligés de l'éviter, de même qu'en présence de certaines actions bonnes nous nous reconnaissons obligés à les faire, de telle sorte que la simple abstention serait un mal.

II. — Cette loi de la conscience, dans les cas importants et clairs, est tellement impérative que ni les passions, ni les sophismes ne peuvent l'obscurcir.

III. — Pour nous prononcer sur une obligation, nous ne faisons aucune attention aux conséquences heureuses ou malheureuses que l'action peut entraîner ; nous nous disons : *Fais ce que dois, advienne que pourra.*

IV. — Après l'action, si elle a été mauvaise, naît le remords ; si elle a été bonne, la satisfaction morale.

V. — Chacun croit au mérite de toute bonne action et au démérite de toute action coupable.

VI. — Ceux-mêmes qui, dans leurs paroles ou écrits, traitent la moralité de préjugé, ne laissent pas de montrer qu'au fond ils y croient, car il y a des vices dont ils se défendent et des vertus dont ils se font un mérite. — Or tous ces faits incontestables n'auraient pas de sens si la loi morale et le devoir n'existaient pas : ce serait des effets sans cause.

B) **Par la conscience universelle :** le *sens commun moral* confirme le témoignage de la conscience individuelle. Partout et toujours on a distingué le bien du mal, on a admis que les hommes doivent faire certaines choses et qu'ils doivent en éviter d'autres, c'est-à-dire qu'on a cru que la volonté ne relève pas de ses caprices, mais qu'elle est gouvernée par une loi. Tout le prouve : les **langues** qui ont des mots différents pour exprimer le bien et le mal, le vice et la vertu : — les **écrits** des littérateurs, des historiens, des philosophes qui supposent l'existence d'une loi supérieure, d'après laquelle on doit juger de l'usage que l'homme fait de sa liberté ; — les **lois civiles**, les **tribunaux**, les **institutions** qui supposent également une loi morale (12).

Or cette conviction n'a pu provenir ni de l'influence des **passions** intéressées à supprimer la loi morale ; — ni de l'**ignorance**, car cette conviction est plus précise chez les peuples cultivés ; — ni de l'influence des **législateurs**, parce qu'ils seraient impuissants à imposer un joug aussi gênant pour les passions et parce que l'on juge de la valeur de leurs lois par comparaison avec la loi morale ; — ni de l'**éducation** ou des **préjugés**, car ils varient avec les temps, lieux et personnes, tandis que la nature de la loi morale est universelle et absolue. Cette conviction doit donc avoir sa *raison d'être* dans l'évidence même de l'existence de la loi morale, manifestée par la conscience : autrement, ce serait un phénomène sans cause.

20. — CARACTÈRES DE LA LOI MORALE ET DU DEVOIR

L'existence de la loi morale nous a été manifestée par un ensemble d'idées et de sentiments qui constituent la conscience morale. Si ces idées et ces sentiments sont la conséquence nécessaire de la loi morale, cette loi doit avoir des caractères tels qu'ils expliquent ces idées et ces sentiments. Comme l'union entre la loi morale et le devoir est très étroite, on pourra appliquer au devoir les caractères qui conviennent à la loi morale. — La loi morale est :

I. — **Obligatoire** : la loi de la volonté libre doit tout à la fois respecter la liberté et lui commander. Elle ne doit donc pas imposer une nécessité physique, comme les lois du monde matériel, aux phénomènes qu'elles déterminent, mais une nécessité ou contrainte *morale*. On a toujours le *pouvoir* de l'enfreindre, mais, en l'enfreignant, on reconnait qu'on n'en avait pas le *droit*. Ce caractère, qui tient le milieu entre la nécessité inéluctable des lois physiques et l'autorité négligeable d'un conseil, s'appelle l'**obligation**, ou, comme dit Kant, un **impératif** [1]. On est *tenu*, mais on n'est *pas forcé* d'obéir.

II. — **Absolue**, se suffisant à elle-même, indépendante de toute condition ; c'est-à-dire qu'elle doit être une « fin en soi » (Kant), une fin dernière. La loi morale doit en effet être la règle dernière et suprême de notre activité raisonnable, car si elle n'était qu'un moyen pour obtenir un autre bien, c'est cet autre bien qui serait la règle véritable et par conséquent la loi morale elle-même. Kant exprime la même idée en disant que la loi morale est un impératif **catégorique** et non un impératif hypothétique. L'impératif **hypothétique** est un commandement *conditionnel* : mais l'accomplissement de la condition est facultatif, vg. telles sont les règles de l'intérêt personnel. L'Économie politique dit : Fais ceci *si* tu veux devenir riche. Cet impératif n'exprime que la nécessité **relative** de prendre les moyens si l'on veut la fin. Pour s'y soustraire, il suffit de renoncer à la fin : Je ne veux pas m'enrichir. — L'impératif **catégorique**, c'est un commandement *inconditionnel*. Il exprime une nécessité **absolue**, indépendante de toute condition. On n'a donc pas le droit de s'en affranchir ; tel est le caractère de la loi morale. La loi morale vaut *par elle-même*. Kant en a déduit cette définition du devoir : c'est la nécessité morale d'obéir à la loi par respect pour la loi elle-même. Il faut donc exclure de la notion du devoir toute idée étrangère à la loi morale.

---

[1] KANT. *Critique de la raison pratique. Fondements de la métaphysique des mœurs.*

III. — **Universelle,** c'est-à-dire la même pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette universalité, fondée sur l'identité de la nature humaine, est un corollaire du caractère précédent : si la loi morale est absolue, inconditionnelle, elle est par là même indépendante de toute condition de personnes, de temps et de lieux. — Kant a déduit de l'universalité, qu'il regarde comme le caractère constitutif de la loi morale, cette règle comme critérium du bien et du mal : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle. » En effet, dit-il, la volonté du mal ne peut s'universaliser : le voleur veut bien voler les autres, mais il ne veut pas l'être. On peut, au contraire, vouloir le bien partout et toujours, pour soi et pour les autres. C'est le fond des deux maximes évangéliques : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même. Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-même. » (42).

IV. — **Claire :** sa *clarté* est une conséquence de son universalité. Étant faite pour tous, elle doit être à la portée de tous, dans ses premiers principes et leurs applications immédiates.

V. — **Praticable :** sa possibilité est une conséquence de l'obligation, car à l'impossible nul n'est tenu.

Conclusion : tels sont les caractères essentiels de la loi morale. Mais, parmi les motifs divers qui inspirent nos actions, lequel réunit ces caractères et mérite conséquemment d'être érigé en règle suprême de notre activité ? Le chapitre suivant donnera la réponse à cette question.

CHAPITRE III

LE SOUVERAIN BIEN [1]

21. — LES MOTIFS DES ACTIONS HUMAINES

La fin de l'activité humaine, le motif de nos actions, c'est le bien. Mais le bien se présente sous des formes variées. Chacun poursuit le bien qu'il croit être le meilleur, ce qui est pour lui le **souverain bien**, τέλος ἀγάθων, *finis bonorum* [2]. De là vient qu'il y a autant de systèmes de morale qu'il y a eu de conceptions diverses du souverain bien. Or nous avons constaté en Psychologie que nos inclinations tendent à une triple fin : les inclinations *personnelles* tendent au **bien individuel** ; les inclinations *sociales*, au **bien altruiste** ; les inclinations *supérieures*, au **bien rationnel**. D'où trois grands systèmes de morale : 1° Morale **égoïste** ou **utilitaire** ; — 2° Morale **altruiste** ou **sentimentale** ; — 3° Morale **rationnelle**.

Le bien personnel se manifeste sous la forme du **plaisir** ou de l'**intérêt**. Le plaisir, c'est la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est encore le plaisir, non le plaisir actuel, sans distinction, mais le plaisir réfléchi, calculé, réparti sur toute la vie : c'est la recherche du bonheur personnel. Et le **bonheur personnel** c'est la satisfaction de l'ensemble de nos inclinations. — A côté des inclinations personnelles, il y a les inclinations qui nous portent vers autrui : de là les sentiments de **bienveillance**, de **sympathie**, d'**amour de l'humanité**. — Enfin nous éprouvons l'amour du **bien universel** sous différentes formes, le **respect de la loi morale**, le **bonheur rationnel**, l'**amour de l'ordre** et l'**amour de Dieu**. C'est ainsi que tous les motifs des actions humaines se ramènent à quatre : au **plaisir**, à l'**intérêt**, au **sentiment**, au **bien rationnel**. Mais, en dernière analyse, ces divers motifs ne sont que des formes du bien : le plaisir et l'intérêt, formes du bien personnel ; le sentiment désintéressé, forme du bien altruiste ; enfin le bien rationnel, forme du bien universel. Il s'agit de déterminer lequel de ces biens est le souverain bien et par conséquent doit servir de principe à la loi morale et de fin à l'activité

---

(1) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, L. I. — CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*. — SÉNÈQUE, *De vita beata*. — L. LESSIUS, *De Summo Bono*. — COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*. — P. JANET, *La Morale*, L. I. — J. SECOND, *L'essence de la morale*, *Annales de Philos. chrét.* mars 1895. — TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de Droit naturel*, n. 1 sqq. Traduction française, Paris, 1857, T. I, p. 7 sqq.

(2) Ou, comme dit ARISTOTE, *la fin en soi, la fin suprême*, τὸ τελειότατον (*Morale à Nicomaque*, L. I, Ch. VII n. 3).

humaine. Car, de même que dans l'ordre intellectuel, en remontant de raison en raison, on arrive enfin à un principe premier, évident par lui-même et qui éclaire toutes les autres vérités ; ainsi, dans l'ordre moral, en remontant de motif en motif, on parvient nécessairement à un motif suprême, à un bien absolu, voulu pour lui-même, qui fait la bonté de tous les actes qu'il inspire.

TABLEAU DES DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

		PRINCIPES	*NOMS*
Le Souverain Bien c'est le	Bien propre :	1) *Plaisir quelconque :* Aristippe, Fourier.	**Hédonisme.**
		2) *Plaisir de la conscience :* Rousseau, Jacobi.	**Satisfaction morale.**
		3) *Intérêt personnel :* Épicure	**Morale du bonheur.**
		4) *Intérêt bien entendu :* Bentham	**Utilitarisme.**
		5) *Bonheur de l'humanité :* S. Mill. . .	**Utilitarisme rectifié.**
		6) *Bien de l'individu et de l'espèce :* Spencer.	**Ego-altruisme.**
		7) *Amour de la société :* Durkheim. . . .	**Morale Sociologique.**
		8) *Entr'aide :* L. Bourgeois	**Morale de la Solidarité.**
	Bien altruiste :	1) *Altruisme.* A. Comte.	**Morales sentimentales.**
		2) *Bienveillance :* Hutcheson	
		3) *Sympathie :* A. Smith.	
		4) *Sentiment de l'honneur.*	
	Bien idéal :	1) *Idéal esthétique :* Platon	**Esthétisme.**
		2) *Bonheur raisonnable :* Aristote	**Eudémonisme rationnel.**
		3) *Obéissance à la nature :* Zénon . . .	**Stoïcisme.**
		4) *Respect de la loi :* Kant	**Morale formelle.**
		5) *Bien rationnel :* Saint Thomas.	**Morale de l'ordre.**

ARTICLE PREMIER

MORALES ÉGOISTES OU UTILITAIRES

§ I. — *MORALE DU PLAISIR*

22. — L'HÉDONISME [1]

A) **Exposé** : c'est la formule la plus grossière de l'utilitarisme. Au premier rang des défenseurs de la morale du plaisir (ἡδονή), se placent les sophistes Gorgias et Calliclès, mais surtout Aristippe de Cyrène, infidèle à la doctrine socratique. Ils mettent le souverain bien dans la recherche du **plaisir immédiat** sans regarder aux conséquences ; ils pensent que la fin de la vie humaine est atteinte quand la sensibilité est satisfaite. Jouir du **plaisir du moment**, telle est la loi ; il n'y a qu'à suivre l'instinct qui nous y pousse.

Cette doctrine a été reprise au XVIIIe siècle par d'Holbach, Helvétius, Saint-Lambert ; au XIXe par les Saint-Simoniens et les Fouriéristes. Fourier [2] voulait qu'on laissât les passions se développer sans entrave, prétendant que ce développement se ferait d'une façon modérée et harmonique.

B) **Critique** : I. — **La morale du plaisir est fausse dans son principe :**

1° Sans doute le plaisir est un bien, mais c'est le bien *sensible*, *inférieur*. Il n'est pas le souverain bien pour l'homme, parce que la nature humaine n'est pas réduite à la sensibilité : l'homme a une raison et une volonté qui demandent aussi leur bien. Faire du plaisir la loi de notre activité, c'est mutiler la nature humaine et ravaler ses facultés supérieures.

2° Le plaisir n'est pas une fin, mais un **moyen**, c'est un résultat et non un principe. La fin, et par conséquent le bien de l'activité, c'est de conserver et de développer l'être, en la déployant conformément aux tendances de sa nature. Le plaisir résulte de l'activité normalement dépensée, de l'inclination satisfaite. C'est un moyen destiné à stimuler l'activité, à faciliter à chaque être l'accomplissement de sa destinée.

---

(1) PLATON, *Philèbe*. — JANET, *La Morale*, L. I, Ch. I.

(2) FOURIER : « Le devoir vient des hommes ; la passion vient de Dieu. » Cf. *Théorie de l'unité universelle*.

L'assigner comme but à l'activité humaine, c'est renverser l'ordre essentiel des choses, c'est transformer *un moyen en fin*, c'est mettre l'*effet avant la cause*. (Ps. 20, § II, B ; 64, § A).

II. — **Le plaisir n'a pas les caractères de la loi morale,** car le plaisir ne peut pas être érigé en règle :

1° **Obligatoire :** il nous attire, mais ne nous commande pas. Personne ne se croit tenu, sous peine d'être coupable, de chercher le plaisir.

2° **Absolue :** il dépend d'une foule de circonstances relatives.

3° **Universelle :** car il est personnel et variable. Le plaisir de l'un n'est pas le plaisir de l'autre : *Trahit sua quemque voluptas.*

4° **Claire et pratique :** *a*) quel plaisir chercher, le plaisir calme ou violent ? de l'esprit ou des sens ? qui jugera ?

b) Le plaisir suppose un ensemble de conditions (santé, loisir, richesse) souvent difficile ou même impossible à réunir. La règle que cette doctrine propose n'est donc pas une règle, mais l'absence de toute règle, puisque le plaisir ne dépend pas de nous.

III. — **La morale du plaisir est funeste dans ses conséquences :** cette doctrine, qui se donne comme conforme à la nature, est au contraire en opposition avec elle, car aucun être n'est fait pour jouir à satiété. La poursuite aveugle du plaisir, comme le note Platon dans le *Philèbe*, conduit à la douleur, au dégoût, au désenchantement, à la folie, au désespoir. Aussi, Hégésias, disciple d'Aristippe, surnommé « l'orateur de la mort », avait-il tiré la conséquence logique de la doctrine du plaisir en prêchant la mort volontaire.

23. — LA SATISFACTION MORALE

A) **Exposé :** J.-J. Rousseau [1], Mme de Staël, Herder, Jacobi [2] s'adressent à la sensibilité morale pour déterminer le bien et le mal : *Est bon tout ce qui plaît à la conscience ; est mauvais tout ce qui lui déplaît.*

B) **Critique :** on appelle cette doctrine la *morale du sentiment ;* ce n'est au fond que la doctrine du plaisir sous une forme plus élevée, mais toujours égoïste, la doctrine du **plaisir moral**.

I. — Le plaisir moral ne fait qu'**accompagner** ou **suivre** le jugement de la conscience. Rousseau prend l'effet pour la cause, les conséquences de l'observation ou de la violation de la loi morale pour le principe de la loi : on est content parce qu'on a bien agi, mais on n'a pas bien agi parce qu'on est content.

---

(1) J.-J. Rousseau, *Emile*, L. IV.
(2) Lévy-Brühl, *La philosophie de Jacobi.*

II. — Le plaisir moral ne peut servir de **règle d'action :**

1° Pris en soi il **ne diffère pas** des autres plaisirs ; il n'y a donc aucune raison pour le préférer. Plaisir pour plaisir, chacun peut suivre son attrait : plaisir sensible ou plaisir moral. Il faut chercher au-dessus du plaisir un motif d'action.

2° Il **varie** avec les individus : la même action, qui agrée à la sensibilité morale des uns, déplaît à celle des autres. Qui décidera ?

3° Parfois même il **fait défaut**. Que faire pour convaincre ceux qui ne l'éprouvent pas ? Son contraire, le *remords*, s'émousse aussi dans les âmes perverties.

§ II. — *MORALE DE L'INTÉRÊT OU DU BONHEUR PERSONNEL*

La morale du plaisir immédiat, accepté aveuglément à la façon de l'animal, s'est transformée en **morale utilitaire**. L'homme qui recherche son intérêt, se propose encore le plaisir, non le plaisir brut, actuel, mais le **plaisir calculé** pour assurer le bonheur de toute la vie. L'expérience apprend que certaines jouissances sont funestes et entraînent parfois des douleurs durables ; qu'au contraire certaines peines sont la condition de certains plaisirs. Il ne s'agit donc pas de saisir au passage tous les plaisirs qui s'offrent, sous couleur qu'ils sont des biens, ni de fuir toutes les douleurs qui menacent, sous prétexte qu'elles sont des maux : il faut les considérer par rapport à leurs conséquences utiles ou nuisibles en vue de l'avenir. Ce qui peut faire le bonheur de toute notre vie, voilà le critérium du bien et du mal. ÉPICURE est le fondateur de l'*utilitarisme*. Dans les temps modernes, l'école anglaise professe la doctrine *utilitaire :* HOBBES [1], BENTHAM, S. MILL et H. SPENCER en sont les représentants.

24. — MORALE DE L'INTÉRÊT DANS ÉPICURE [2]

A) — **Exposé :** Épicure (341-270) admet que le plaisir est le bien suprême. Mais, tous les plaisirs n'ayant pas la même valeur, il faut faire un choix entre eux : de là la morale ou art de vivre. Épicure distingue deux sortes de plaisirs : 1° le plaisir **en mouvement** (ἐν κινήσει) : c'est celui des *sens ;* il est vif, mais fugitif et mêlé de douleur ; — 2° le

---

[1] HOBBES, *Leviathan. De cive.* — Cf. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Leçons XI, XII.

[2] Cf. CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, I, 9. — DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, L. X. — GUYAU, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.* — E. JOYAU, *Epicure.*

plaisir **en repos** (ἐν στάσει) : c'est celui de l'*esprit;* il est calme, stable, pur, c'est-à-dire sans mélange de peine ou d'effort. C'est le plaisir de l'esprit qu'il faut préférer, parce qu'il rapproche le sage de l'idéal de la vie, qui est l'**ataraxie**, l'exemption de trouble, d'inquiétude, de souffrance : ne pas souffrir, l'**indolentia**, c'est la volupté suprême. Les dieux seuls atteignent cet idéal ; le sage doit y tendre et pour cela il doit régler ses désirs de façon à diminuer ses besoins ; par là même il tarit la source de ses troubles.

Épicure distingue trois sortes de désirs : 1° *naturels et nécessaires :* vg. manger et boire. Il faut les *satisfaire* et c'est aisé, car « avec un pain d'orge et de l'eau, le sage rivalise de béatitude avec Jupiter » ; — 2° *naturels et non nécessaires :* vg. désirs de mets recherchés, de riches parures, affections de la famille. Il faut les *surveiller;* — 3° *ni naturels, ni nécessaires :* vg. désirs des richesses et des honneurs. Il faut s'en *abstenir.* La vertu n'a pas de valeur par elle-même ; cependant le sage la pratiquera, non pour elle-même, mais à cause du plaisir qu'elle procure [1].

B) **Critique :** la doctrine d'Épicure est supérieure à celle d'Aristippe, parce qu'elle ne se contente pas de l'instinct pour nous diriger vers le bonheur, mais qu'elle y ajoute la *raison.* Elle est fausse pourtant, car :

1° Le plaisir a sa cause dans l'activité normalement déployée, et non dans l'absence de trouble qui est quelque chose de négatif. (Ps. 20, § II, A).

2° Les plaisirs intellectuels, par exemple, sont le résultat d'un grand déploiement d'activité.

3° Le plaisir choisi, calculé, l'intérêt en un mot, n'a pas les caractères d'une règle morale (25, B, III).

4° Cette doctrine, austère avec Épicure, retourna, avec ses disciples, à la morale cyrénaïque (22). C'est logique ; car, en dernière analyse, l'intérêt se ramène au plaisir. Or si le plaisir est le bien véritable, chacun le prend où bon lui semble : de quel droit Épicure imposerait-il les plaisirs calmes ?

25. — MORALE UTILITAIRE DE BENTHAM

A) **Exposé :** J. Bentham (1748-1832) regarde l'**utilité** et le **bonheur** comme les premiers principes du devoir [2]. Le bonheur est pour lui la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de

---

(1) PLUTARQUE, *Adversus Coloten*, § XXX.

(2) BENTHAM, *Introduction aux principes de la morale et de la législation. Déontologie.* — Cf. DUMONT DE GENÈVE, *Traité de la législation civile et pénale.* — JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Leçons XIII, XIV. — E. HALÉVY, *Le Radicalisme philosophique* : I. *La jeunesse de Bentham.* II. *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815.* — CARRAU, *La morale utilitaire.* — RAFFALOVICH, *Bentham.*

douleurs. Une action est utile quand la somme de ses conséquences agréables l'emporte sur celle de ses conséquences pénibles. La vertu consiste à « maximiser les plaisirs et à minimiser les peines ». La morale est donc le calcul de l'utilité des actes humains et devient une **arithmétique des plaisirs**. Dans ce calcul il faut tenir compte de la valeur du plaisir qui dépend de ses caractères. Bentham en énumère sept : 1° **Intensité** ; — 2° **Durée** ; — 3° **Proximité** ; — 4° **Certitude** ; — 5° **Pureté** (= plaisir net de toute peine) ; — 6° **Fécondité** (= plaisir suivi de beaucoup d'autres) ; — 7° **Étendue** (= plaisir susceptible d'être goûté par un plus grand nombre) [1]. Ces caractères sont **extrinsèques** au plaisir, c'est-à-dire font abstraction de la qualité. Pour Bentham, tous les plaisirs sont *homogènes*, de même espèce ; leur différence vient de la **quantité** (1er et 2e caractères) ou des circonstances *extérieures* (5 derniers caractères).

Bentham est loin de négliger la considération du bien social ; ce n'est pas dans un but désintéressé, mais parce qu'il croit que l'intérêt personnel et l'intérêt général sont inséparables. En effet, dit-il, en dehors de la société, l'individu ne peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour vivre ; son bonheur dépend du bonheur des autres. « En travaillant pour la ruche, l'abeille travaille pour elle-même. » De plus, l'homme étant un être sociable, ses plaisirs les plus vifs ont leur source dans le plaisir des autres, soit qu'il le leur procure, soit qu'il en jouisse par sympathie. La doctrine de Bentham se résume en cette formule : « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. » Autrement on fait un mauvais calcul. L'homme vertueux est « un économe prudent qui rentre dans ses avances et accumule les intérêts ».

B) **Critique** : I. — Le calcul de Bentham est impossible : on ne peut opérer sur des plaisirs comme sur des chiffres ; le plaisir n'est pas mesurable et le nombre par lequel on le représente n'est qu'une abstraction vide de sens. Voici deux plaisirs qui vous sollicitent : faire une partie de chasse, assister un ami malade. Essayez de les comparer sous les aspects dont parle Bentham et vous verrez que le calcul est chimérique. Toute mesure implique une unité. Où la prendre ? Elle suppose encore des choses fixes et invariables. Quoi de plus mobile que les plaisirs et leurs caractères ? Qui déterminera le coefficient propre à chaque caractère ?

II. — L'intérêt inspire souvent les actions humaines ; mais il n'est

---

(1) Bentham fait la somme des plaisirs et des peines que produit l'ivresse. Le calcul des conséquences qu'elle entraîne montre que c'est une mauvaise affaire. Cf. *Déontologie*. Trad. de B. Laroche, Paris, 1834, T. II, Ch. II. Prudence personnelle, p. 145-146.

pas l'unique mobile de notre activité. Nous avons établi en psychologie (50, § I), contre La Rochefoucauld, l'existence d'inclinations désintéressées.

III. — Supposons que l'intérêt bien entendu obtienne pratiquement les mêmes résultats que le devoir, il ne pourrait cependant être le principe de la loi morale. Notre intérêt, dit Bentham, est d'être laborieux, sobres, justes ; soit. En suivant cette maxime on pourra être **habile**, mais non pas vertueux. C'est le cas de répéter ce que Fontenelle disait d'un voleur conduit en prison : « C'est un homme qui a mal calculé. »

C'est que l'intérêt n'est pas :

1° **Obligatoire**, comme la loi morale. On n'est pas tenu d'être habile, mais honnête homme. « La maxime de l'amour de soi *conseille*, dit Kant, la loi de la moralité *commande* (1). »

2° **Absolu** : il est relatif aux personnes, aux situations et aux circonstances, car l'intérêt c'est l'utile, et l'utile est essentiellement conditionnel.

3° **Universel** : les intérêts sont souvent opposés et contradictoires.

IV. — Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'intérêt et le devoir coïncident toujours. Il n'est pas vrai que l'honnêteté est, dans tous les cas, la meilleure des politiques. Il y a des exceptions. Ordinairement l'intérêt me conseille de ne pas voler, mais si le besoin est urgent, si la somme est considérable, si le vol doit passer inaperçu, mon intérêt n'est-il pas de prendre l'argent ? Toute règle utilitaire n'est donc qu'un impératif *hypothétique*, chacun restant juge en dernier ressort s'il doit lui obéir ou passer outre.

Cependant, si par intérêt on entend non l'intérêt immédiat, mais **l'intérêt définitif** où les sanctions de la **vie future** entrent en ligne de compte, l'intérêt véritable consistera toujours à faire son devoir. Dans ce cas, intérêt et devoir coïncident en fait *matériellement*. Mais, *formellement*, l'intérêt reste distinct du devoir comme motif d'action. C'est le devoir qui doit inspirer nos actes ; le bonheur sera la conséquence du devoir accompli (40).

26. — UTILITARISME RECTIFIÉ DE S. MILL (2)

Stuart Mill (1806-1873) a reproché à la morale de l'intérêt bien entendu de Bentham d'être : 1° **grossière**, parce qu'elle ne fait attention dans le plaisir qu'à la **quantité** ; — 2° **égoïste**, parce qu'elle rapporte

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, L. I, Ch. I, § 8. Traduction PICAVET, p. 61, Paris, 1906 [3].

(2) MILL, *Utilitarianism*. — Cf. TAINE, *Le Positivisme anglais. Etude sur S. Mill*. — GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*. — FOUILLÉE, *Critique des systèmes de Morale contemporains*. — CARO, *Problèmes de Morale sociale*, Ch. VI.

tout à l'**intérêt individuel**, même l'intérêt général. S. Mill a essayé de la rectifier sur ces deux points.

A) **Il faut tenir compte de la qualité** : Bentham, faisant consister l'utilité et le bonheur uniquement dans la **quantité** de plaisir, n'excluait aucune jouissance, pas même les plus grossières. Pour purifier cette morale « digne seulement de pourceaux », S. Mill introduit un nouvel élément dans l'évaluation des plaisirs : la **qualité**. Certains plaisirs ont une valeur intrinsèque qui les rend préférables à d'autres plaisirs plus nombreux et plus étendus : telles sont les jouissances de l'esprit et du cœur comparées à celles des sens. « Il est incontestable que l'être, dont les capacités pour la jouissance sont basses, est celui qui a le plus de chances de les satisfaire pleinement, et qu'un être doué de hautes facultés sent toujours qu'il ne peut atteindre qu'à un bonheur imparfait. Mais mieux vaut être un homme mécontent qu'un pourceau satisfait ; mieux vaut être un Socrate mécontent qu'un imbécile satisfait [1]. »

Critique : c'est fort bien dit ; mais un utilitaire n'a pas le droit de parler ainsi, sans sortir de son système *empirique*. Il convient, dit-on, de donner la préférence aux plaisirs délicats et nobles qui donnent satisfaction aux facultés supérieures. Mais, dans ce cas, ce n'est pas le plaisir en tant que plaisir, qui est le vrai bien ; c'est *ce qu'il y a de délicat et de noble* dans le plaisir et dans les facultés élevées. Les choses diffèrent donc en excellence et en valeur intrinsèque *indépendamment* du plaisir qu'elles produisent. Il y a par conséquent dans les choses un bien antérieur au plaisir, qui nous permet d'établir une hiérarchie entre les plaisirs. Ce critérium, c'est l'idée de perfection ou d'excellence qui se rapporte à la *raison*.

Réponse de Mill : pour parer à cette difficulté, Mill s'est efforcé de trouver un critérium *purement empirique* de la qualité des plaisirs. Il fait appel à un tribunal compétent, composé de ceux qui ont fait l'expérience des deux sortes de plaisirs, entre lesquels il faut choisir.

Réplique à Mill : mais un tel tribunal est impossible à constituer. Qui le composerait ? Ce ne sont pas les gens toujours vicieux ou constamment vertueux, car les premiers sont incompétents relativement aux plaisirs des facultés supérieures, et les seconds par rapport aux plaisirs des sens. Il faudra également exclure ceux qui passent d'un genre de plaisir à l'autre, parce que l'expérience, n'étant pas faite dans les mêmes conditions, n'est pas concluante. — Quand même on réussirait à trouver un pareil tribunal, son jugement serait toujours récusable comme entaché de partialité, parce qu'il est purement empirique et personnel.

Conclusion : donc ou bien l'utilitarisme doit renoncer à son point

---

(1) S. Mill, *Utilitarianism*, Ch. II, p. 14, Londres, 1871.

de vue empirique et sensible pour recourir au critérium du bien rationnel, ou se contenter du critérium de la quantité et, par conséquent, se résigner à n'être qu'une morale « grossière ».

B) **Bonheur de l'humanité** : par intérêt général, on n'entend évidemment ni l'intérêt de la famille, ni l'intérêt d'une ville ou d'une province, pas même l'intérêt de la patrie, car ce serait de l'égoïsme national. Travailler au bonheur des autres, c'est donc travailler au bonheur de l'humanité. Bentham avait déjà mis en avant le *bonheur de l'humanité* comme règle de la vie morale. Mill a voulu la purifier du reproche mérité d'égoïsme. Dans la théorie de Bentham l'agent cherchait son propre bonheur en travaillant pour le bien général. Pour Mill « le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général, et l'utilitarisme exige que, placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement *impartial* que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé » (1). Il s'approprie, pour résumer sa doctrine, la maxime évangélique : « Aimez votre prochain comme vous-même. »

Critique : I. — Cette morale est plus élevée et plus pure que celle de Bentham, car elle exige le sacrifice et le désintéressement. En cela elle s'accorde avec la morale vraie ; mais la question est de savoir si l'utilitarisme, confiné dans l'empirisme et la sensibilité, trouve en lui-même un principe capable d'imposer à l'humanité ce qu'il ordonne. Or il n'en est rien, car l'**intérêt d'autrui n'est pas obligatoire** par lui-même. Pour le rendre obligatoire il faut invoquer un principe supérieur à l'intérêt. L'*utilitarisme humanitaire* donne le bonheur comme le bien suprême de l'homme. Comment peut-il alors me commander de sacrifier, en cas de conflit, mon bonheur personnel au bonheur général ? C'est poser d'un côté le bonheur comme la seule chose bonne et désirable, comme la fin unique et la raison d'être de toute l'activité ; c'est, d'autre part, exiger qu'on soit toujours prêt, le cas échéant, à sacrifier son bonheur au bonheur des autres. C'est au nom de mon bonheur me commander de sacrifier mon bonheur. Il y a là une *contradiction formelle*, qui montre qu'en s'enfermant dans les considérations de l'intérêt on ne peut justifier l'obligation morale de sacrifier son bonheur personnel au bonheur des autres. Il faut donc, de toute nécessité, recourir à un principe étranger et supérieur à l'intérêt même général.

Réponse de Mill : Mill a vu la difficulté. Il reconnaît, à l'encontre de Bentham, que l'intérêt particulier et l'intérêt général sont loin de coïncider toujours en fait : vg. l'intérêt public exige que les soldats se fassent tuer pour défendre la patrie envahie, mais est-ce l'intérêt personnel de ceux qui se feront tuer ? L'identité des intérêts est un idéal

---

(1) S. Mill, *Utilitarianism*, Ch. II, p. 24, § *I must*.

qui n'est pas encore réalisé. Afin de se rapprocher le plus près possible de cet idéal, il faut qu'une nouvelle organisation sociale harmonise l'intérêt général et l'intérêt privé et que l'éducation et l'opinion unissent leurs efforts pour « *associer* dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous ».

Réplique : la pratique de la morale utilitaire exige, de l'aveu de Mill, cette merveilleuse transformation des sociétés. Or un pareil changement est une utopie irréalisable ; la morale utilitaire est donc impraticable et chimérique.

II. — **L'intérêt général ne peut constituer une règle claire** : il est déjà assez difficile à chacun de calculer ce qui lui est vraiment utile. Combien plus de déterminer ce qui l'est au bien commun de l'humanité ?

III. — **La morale utilitaire est incomplète** : elle omet les devoirs *envers Dieu*. Quant aux devoirs *personnels*, elle en fait un simple corollaire des devoirs envers la société : il ne faut pas se dégrader, parce qu'un citoyen dégradé est nuisible à la société. La conséquence logique, mais inadmissible, serait que les hommes isolés, comme Robinson, ou inutiles comme tant d'incurables ou de malades, n'auraient pas de devoirs. Il est manifeste au contraire que les devoirs envers Dieu et les devoirs de dignité personnelle sont indépendants de tout rapport avec l'intérêt général.

IV. — La morale utilitaire propose un **idéal inaccessible à la plupart** des citoyens : le bonheur de l'humanité. Il n'y a en effet que les puissants et les favorisés de la richesse, les savants, qui peuvent songer à procurer le bien général de l'humanité. Le commun des mortels sera donc condamné, au nom de la morale, à vivre sans idéal moral et sans vertu. — En admettant même que les efforts des petits et des humbles contribuent à l'avènement du bonheur général de l'humanité, il resterait néanmoins que la morale assignerait à l'effort de l'homme un but irréalisable. Le bonheur n'est pas de ce monde. L'espérance d'un âge d'or où la souffrance serait bannie est une chimère. D'ailleurs les générations présentes auront-elles le courage de se sacrifier complètement pour préparer l'amélioration lentement progressive de l'état futur de l'humanité ? Ce qui rend les misères de la vie actuelle supportables à l'humanité, c'est que chacun de ceux qui la composent espère, dans un monde meilleur, une compensation à la douleur présente. Mais donner pour fin unique à l'existence de travailler au bonheur terrestre de l'humanité actuelle et surtout future, sans autre consolation que d'y contribuer pour une part infinitésimale, c'est trop présumer des forces humaines : la masse des hommes est incapable de s'éprendre pour un idéal aussi décevant et une récompense aussi creuse. C'est pourquoi une pareille théorie mènerait infailliblement à l'inertie, quand elle n'aboutirait pas

au désespoir. L'histoire atteste que nulle doctrine n'a fait plus de désespérés et n'a provoqué plus de suicides que celles des Hédonistes et des Épicuriens, qui donnaient comme but à la vie le plaisir et le bonheur en ce monde.

V. — Elle conduit à la **violation des droits individuels** : comme, pratiquement, l'intérêt particulier et l'intérêt général sont souvent en désaccord, que faire en attendant qu'une nouvelle organisation sociale réalise cet accord ? On se contentera de rechercher l'intérêt de la *majorité*, auquel on sacrifiera impitoyablement les droits de la minorité. Que de crimes ont été commis ou proposés au nom du salut public !

VI. — **L'intérêt général peut être contraire au bien** : vg. la motion de Thémistocle, proposant aux Athéniens de brûler la flotte de leurs alliés, était une injustice favorable aux intérêts immédiats des Athéniens.

VII. — **La morale utilitaire aboutit finalement à l'égoïsme** : supposons, en effet, qu'un jour l'harmonie rêvée entre l'intérêt général et l'intérêt particulier soit pleinement réalisée par suite de la réorganisation sociale, alors l'intérêt général, se confondant avec l'intérêt particulier, deviendra *notre* premier et unique intérêt. La morale de l'utilitarisme humanitaire retombe donc dans la recherche de l'intérêt personnel, puisque, à cause de la coïncidence parfaite des deux intérêts, nous n'aurons rien à sacrifier au bonheur des autres.

Remarque : « On peut dire de tous les philosophes et moralistes, qui tirent la règle de notre conduite de nos sentiments naturels, qu'ils suivent, en morale, la méthode des sciences physiques. Ils cherchent dans l'observation de notre nature psychique la loi qui régit, en fait, les actions humaines, et ils érigent cette loi de faiten maxime de conduite... »

La morale utilitaire de Stuart Mill est présentée comme le type accompli de la morale traitée par la méthode des sciences physiques. Mais, en réalité, cette prétention n'est pas justifiée. En effet, « l'observation scientifique porte sur ce qui est, sur les phénomènes observables et sur les relations données entre ces phénomènes. Et cette observation se fait par les sens. Le savant marche ainsi à l'aveugle, poussé par les faits vers des conclusions qu'il ne prévoit pas. Le moraliste utilitaire, lui, observe au dedans de soi les mouvements de l'âme. Or les données de l'observation intérieure ne sont ni précises, ni primitives. Comment distinguer, dans ces sentiments, ces opinions, ces habitudes, ces phénomènes infiniment complexes que nous trouvons en nous, ce qui appartient proprement à la nature humaine, ce qui est primitif et fondamental, de ce qui est variable, accidentel, dérivé, contingent peut-être et voulu au début par une volonté libre ?...

« Ainsi, dans le système utilitaire, d'une part, la morale a perdu sa grandeur : elle ne peut, sans vice de raisonnement, maintenir les parties

élevées du code des mœurs ; d'autre part, la méthode scientifique n'a pas été rigoureusement appliquée [1]. »

Il nous reste à parler de deux essais de Morale scientifique, qui font appel, le premier, à la méthode des sciences naturelles, et le second, à la méthode de la science sociale.

27. — MORALE ÉVOLUTIONNISTE DE SPENCER

A) **Morale dite scientifique.** — Les partisans de cette conception estiment qu'il ne faut pas établir des règles d'action en dehors de la constatation des faits et des données de la science. La Morale doit donc être l'application technique des lois inflexibles que la Psychologie et la Sociologie ont déterminées. A ce prix, elle sera scientifique. « On n'ira pas, disent les partisans de la Morale scientifique, chercher dans les traditions morales, dans les préjugés, des solutions imposées d'avance aux recherches scientifiques ; on n'érigera pas en maximes impératives les données confuses et suspectes de la conscience individuelle : on observera, du dehors, les lois générales du monde et de la vie ; et de ces lois on déduira celles qui, à leur escient ou à leur insu, régissent nécessairement la conduite des hommes. Herbert Spencer et Darwin nous offrent ce dernier type de morale. C'est la morale traitée suivant la méthode des sciences naturelles [2]. » Durkheim nous présentera un autre type de Morale scientifique.

B) **Morale Évolutionniste de Spencer** [3] :

1. — **Exposé :** pour identifier l'intérêt particulier et l'intérêt général, S. Mill recourt à l'influence combinée de l'éducation et de l'opinion, qui doivent associer ces deux idées dans l'esprit et les rendre indissolubles. Spencer, trouvant ce moyen inefficace, invoque pour opérer cette conciliation une loi de la nature. C'est, d'après lui, une loi nécessaire et naturelle de l'évolution que les sentiments altruistes sortent peu à peu de l'égoïsme et finissent par prédominer. L'élément primordial de la moralité c'est la poursuite instinctive du plaisir ; mais l'expérience montre à l'homme que le plaisir immédiat est souvent désavantageux ; il diffère alors sa jouissance pour la rendre plus sûre et plus durable. L'homme d'ailleurs est fait pour vivre en société ; afin de s'adapter au milieu social et pour en bénéficier, il doit sacrifier certaines jouis-

---

(1) Em. Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*, pp. 41, 42-43, Paris, 1895.
(2) Em. Boutroux, *Questions ...*, p. 44.
(3) H. Spencer, *Les bases de la Morale évolutionniste*. — Carrau, *Etudes sur la théorie de l'évolution*, Ve Étude. — Caro, *Problèmes de morale sociale*, Ch. VI, VII. — Fouillée, *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, L. I.

sances personnelles. Il recherche d'abord le bonheur d'autrui, l'intérêt général pour les avantages qu'il lui procure. Peu à peu l'habitude finit par rendre inconsciente cette fin intéressée ; alors l'homme poursuit le bonheur d'autrui sans retour égoïste : telle est l'origine des sentiments altruistes. Ils se consolident progressivement et sont transmis héréditairement. Aujourd'hui, il y a encore conflit entre les instincts égoïstes et les tendances altruistes. La formule de la loi morale est présentement : « Vis pour toi et pour les autres. » C'est l'*égoaltruisme*. Mais, en vertu même de la loi nécessaire de l'évolution individuelle et sociale, un jour viendra où les tendances altruistes subsisteront seules ; alors tout conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général aura disparu : ce sera le triomphe complet de l'altruisme, et la formule définitive sera : « *Vis pour les autres.* »

II. — **Critique** : 1° La nature, d'après Spencer, est égoïste ; s'il en est ainsi, il est impossible que, soumise à la loi *fatale* de l'évolution, elle devienne jamais désintéressée. En nous les tendances égoïstes luttent contre les tendances altruistes. Les unes et les autres se valent puisqu'elles sont également le résultat de la nécessité : alors pourquoi sacrifierait-on l'égoïsme à l'altruisme ? Pour arracher l'homme à l'égoïsme et faire prévaloir l'altruisme, il faut un principe en dehors et au-dessus de l'intérêt général : il faut que la *raison* me montre que le bonheur général l'emporte sur le bonheur particulier. Mais ce point de vue *rationnel* est interdit à l'utilitarisme, qui ne se place qu'au point de vue de la sensibilité.

2° On ne peut faire sortir l'altruisme de l'égoïsme (Ps. 50, § II). Aussi les morales de l'intérêt général restent-elles au fond **égoïstes**.

3° « Si le dernier mot de la morale scientifique ne se rencontre pas encore dans le darwinisme proprement dit, nous le trouvons enfin dans nombre de travaux récents où l'évolutionnisme et le darwinisme sont développés dans un sens scrupuleusement naturaliste. La vraie morale n'est, à la lettre, que l'histoire naturelle de la moralité, sans aucun mélange d'hypothèses érigées en règle impérative. Les sciences naturelles recherchent les lois qui régissent la formation et les changements des divers êtres de la nature. Elles nous font voir, sans aucune idée préconçue, par quelles phases successives ils ont passé pour parvenir à leur état actuel. On applique purement et simplement cette méthode de recherche à l'étude de l'être moral. On montre comment nos sentiments moraux, qui nous apparaissent comme simples et innés, sont, en réalité, dérivés et complexes ; et, tant par synthèse que par analyse, on cherche à les relier aux causes mécaniques de l'univers.

« Dès lors, la méthode est absolument scientifique, et la morale comme science est véritablement fondée. Mais le résultat auquel on arrive est évident, et il est proclamé par le naturalisme lui-même : il n'y

a plus de morale. Déjà mutilée dans les systèmes construits d'après la méthode des sciences physiques, la morale s'évanouit dans ceux qui la traitent suivant la méthode des sciences naturelles... » (1).

Par exemple, « la charité, comment la défendre ? Elle est absurde dans un système où la destruction des faibles par les forts est la seule loi sociale que connaisse la nature, et le seul principe de ce que nous appelons le progrès. Pratiquer la bienfaisance, c'est-à-dire s'intéresser aux déshérités, aux infirmes, aux malheureux, c'est travailler à leur faire une place au soleil, c'est, par ignorance et superstition, tenter de contrarier la marche fatale de la nature : œuvre insensée et stérile » (2). (65, § B, III).

28. — MORALE SOCIOLOGIQUE

Ce type particulier de Morale, dite scientifique, a été proposé par Émile Durkheim (3) sous une forme systématique. Initié à la Sociologie par des précurseurs français (Comte, Espinas) et par des maîtres allemands (Wagner, Schmoller, Schaeffle, Simmel), ce philosophe, rompant avec la méthode et les doctrines du droit naturel, opposa la science des mœurs aux Morales théoriques, de quelque nom ou patronage qu'elles se parent (4). MM. Lévy-Brühl (5), Albert Bayet (6) et d'autres lui firent écho.

A) *REPROCHES AUX MORALES THÉORIQUES*

Durkheim et ses partisans leur adressent les reproches suivants :

1° Les moralistes antérieurs revendiquent pour la morale le titre et le rôle de « science normative ». Cette prétention n'est pas justifiée, car il ne peut y avoir de science théorique de la morale. La science, en effet, est la connaissance de ce qui est : elle recherche les lois qui régissent les phénomènes. Ses investigations sont spéculatives et désin-

---

(1)(2) Ém. Boutroux, *Questions...*, p. 46-47.

(3) Durkheim (1858-1917) : *Les règles de la Méthode sociologique*, Paris, 1912 [6]. — *De la division du travail social*, 1893 ; 1911 [3]. — *Le suicide*, 1912 [2]. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912. — *La Science positive de la Morale en Allemagne.* — Il a fondé, en 1896, la revue *L'Année Sociologique.* — Cf. G. Davy, *Emile Durkheim*, I. *L'homme*, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 1919, p. 181-198. II. *La doctrine*, *Ibidem*, 1920. — M. Halbwachs, *La doctrine d'Emile Durkheim*, dans Revue philosophique, 1918, T. I, p. 353-411.

(4) S. Dereloge, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain-Paris, 1911, Ch. v, p. 122-151.

(5) L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, 1903 ; 1913 [5].

(6) Albert Bayet, *La Morale scientifique. Essai sur les applications morales des Sciences sociologiques*, Paris, 1905 ; 1907 [2].

téressées. Or les morales théoriques recherchent les fins que l'homme doit poursuivre et édictent les règles qu'il doit observer pour les atteindre : elles sont par essence *législatrices*. Le concept de « science normative » est donc contradictoire, puisque *science* dit seulement connaissance de *ce qui est*, tandis que *normatif* implique l'idée de *ce qui doit être* (1).

2° Les moralistes déduisent de leur théorie les règles de la conduite pratique. Mais d'aucune théorie on ne peut déduire tous les préceptes moraux. Cette insuffisance des théories tient à la méthode employée par les Moralistes. Ils s'inspirent de conceptions subjectives fondées sur des inspections superficielles et aboutissent à des théories trop peu compréhensives pour faire face à la complexité des applications. La déduction n'est efficace que dans les cas simples. Mais « pour peu que les circonstances se compliquent, le raisonnement sera trop maigre au regard des faits et l'adaptation théorique risquera fort de n'être pas la meilleure. » (2)

3° Les morales théoriques reposent sur deux postulats inadmissibles : l'identité de la nature humaine et l'homogénéité de la conscience morale. (3)

Ainsi ces Sociologues critiquent tour à tour la *définition*, la *méthode* et les *postulats* de la Philosophie morale. C'est pourquoi ils ont assumé la tâche de substituer une morale scientifique aux morales théoriques, toutes plus ou moins insuffisantes et entachées d'arbitraire.

B) *EXPOSÉ DE LA MORALE SOCIOLOGIQUE* (4)

Le fait moral a deux caractères principaux : il est *obligatoire* et il est *désirable*. « S'il est vrai que le contenu de l'acte nous attire, cependant il est dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans effort, sans une contrainte sur soi... C'est ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment *le bien*. » (5) Le bien et le devoir sont donc les deux caractéristiques du fait moral.

Il faut expliquer ces caractéristiques, c'est-à-dire faire comprendre d'où vient qu'il existe des préceptes auxquels nous devons obéir, parce qu'ils commandent, et qui réclament de nous des actes désirables. Or si

---

(1) Lévy-Brühl, *La Morale...*, Ch. I, p. 10-14. Les références se rapportent à l'édition de 1904.

(2) Durkheim, *La science positive de la Morale en Allemagne*, p. 277.

(3) Lévy-Brühl, *La Morale...*, Ch. III, p. 67 sqq.

(4) Durkheim a donné une vue d'ensemble de son système dans une communication très étudiée, faite à la Société française de Philosophie (Cf. le *Bulletin* de cette Société, 1906, p. 113-138) sous ce titre : *Détermination du fait moral*. A cet exposé sont jointes les *Lettres* reçues par Durkheim (p. 139-168) et la *Discussion générale* qui a suivi (p. 169-212).

(5) Durkheim, *Détermination...*, *Bulletin*, p. 114. — Cf. p. 117-126.

l'on interroge la conscience morale, on arrive à déterminer les points suivants :

« 1° Jamais, en fait, la qualification de moral n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu, ou la perfection de l'individu entendue d'une façon purement égoïste. 2° Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant *par elle-même* un caractère moral, il en est nécessairement de même des individus qui sont mes semblables et qui ne diffèrent de moi qu'en degrés soit en plus, soit en moins. 3° D'où l'on conclura que, *s'il y a une morale*, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par une pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la société, *sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent.* La morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe quel qu'il soit (1). »

Cela posé, on peut expliquer les caractéristiques du fait moral :

1° La société est bonne et désirable pour l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle. Cependant comme elle est supérieure à l'individu, celui-ci ne peut la désirer sans faire quelque violence à ses tendances individualistes.

2° Elle est une autorité morale qui communique à certains préceptes leur caractère obligatoire (2). « Une autorité morale, c'est une réalité psychique, une conscience, mais plus haute et plus riche que la nôtre et dont nous sentons que la nôtre dépend. » Or « la société présente ce caractère, parce qu'elle est la source et le lieu de tous les biens intellectuels qui constituent la civilisation » (3). Ainsi considérée la société est autre chose que la simple somme des individualités qui la composent ; elle est transcendante par rapport aux individus. En effet, « s'il existe une morale, un système de devoirs et d'obligations, il faut que la société soit une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquels elle résulte. On remarquera l'analogie qu'il y a entre ce raisonnement et celui par lequel Kant démontre Dieu. Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache... Toute cette argumentation peut, en définitive, se ramener à quelques termes très simples. Elle revient à admettre que, au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le

(1) (2) DURKHEIM, *Détermination..., Ibidem*, p. 115, — Cf. p. 126-136.
(3) DURKHEIM, *Discussion, Ibidem*, p. 192. — Cf. *Détermination..., Ibidem*, p. 132-133.

monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons, qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement » (1). En conséquence, « les règles morales ne sont effectivement obligatoires que quand elles sont reconnues comme telles par l'opinion commune. Aucune démonstration théorique ne peut leur conférer ce caractère, qui ne peut leur venir que des sentiments conformes de tous » (2).

On a objecté à Durkheim que cette manière de concevoir la morale, excluant la possibilité de la juger, asservit l'esprit à l'opinion régnante. En effet, si la morale est le produit de la collectivité, elle s'impose nécessairement à l'individu qui n'a qu'à l'accepter aveuglément, sans avoir le droit de s'insurger contre elle.

Voici, en substance, la réponse donnée à cette objection.

La science des mœurs nous fournit les moyens de juger l'opinion morale et de la redresser. Car la société, que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans la conscience collective, mais la société telle qu'elle est réellement ou tend réellement à être. Or la conscience, que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion, peut être inadéquate à la réalité sous-jacente, à la véritable réalité sociale. Il peut arriver en effet, par suite d'un trouble passager, que l'un ou l'autre des principes fondamentaux de la morale s'éclipse pour un temps de la conscience publique. Mais la science des mœurs est là, pour en appeler de cette conscience momentanément troublée à ce qu'elle était antérieurement d'une façon permanente, opposer cette permanence à la crise passagère où le principe en cause a sombré, et, faisant ressortir l'harmonie de ce principe avec telle condition essentielle de l'organisation sociale actuelle, prouver que sa méconnaissance prolongée compromettrait l'existence de la société.

Il peut arriver aussi qu'à côté de la morale consacrée par la tradition surgissent des tendances divergentes. La science des mœurs permet de juger ces morales opposées : elle montrera, par exemple, que la morale traditionnelle est une survivance accidentelle qui ne correspond plus à l'état présent de la société, tandis que les aspirations nouvelles s'harmonisent au contraire avec les changements survenus.

Il est donc des cas où il est loisible de juger l'opinion morale courante

(1) DURKHEIM, *Détermination...*, *Ibidem*, p. 128-129.
(2) DURKHEIM, *Discussion*, *Ibidem*, p. 177.

et même où l'on peut se croire obligé de la combattre, non seulement par des paroles, mais par des actes, c'est-à-dire en n'y conformant plus sa conduite.

Mais on doit maintenir que jamais il ne peut être voulu d'autre morale que celle qui est réclamée par l'état social du temps. Vouloir une autre morale que celle qui est impliquée dans la nature de la société, c'est nier celle-ci et, par suite, se nier soi-même. Or nous avons raison de vouloir vivre [1].

C) *CRITIQUE DE LA MORALE SOCIOLOGIQUE*

I. — Ses partisans croient discréditer la Morale en la qualifiant de *Métamorale*, parce qu'elle s'appuie sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et les sanctions d'une vie future. Nous verrons en métaphysique que ce ne sont pas là de vaines hypothèses, mais des vérités solidement établies. (MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE, Ch. II et III.)

II. — Le fait moral ne saurait se réduire au fait social. En effet, certains de nos actes ne se réfèrent pas à une fin sociale. Il y a des « devoirs d'homme à homme, des devoirs *humains* (devoirs de justice, de pitié) que la conscience considère comme extra-sociaux ; il y a des devoirs *individuels* de l'individu à l'égard de lui-même (honneur, dignité personnelle) et des devoirs qui lient directement l'individu à l'individu, comme tel et non comme membre de la collectivité (amitié, amour). Dans tous ces cas la conscience admet des obligations extra-sociales, qui peuvent sans doute être déterminées et modifiées par la vie collective, mais pour lesquelles la vie collective n'est qu'un milieu d'action, un point de départ, une base » [2]. — Il y a aussi les devoirs personnels envers Dieu qui ne trouvent aucune place dans le système de Durkheim. De la doctrine posée résulterait cette conséquence monstrueuse qu'un individu vivant en dehors de la société n'aurait aucune morale, ne serait astreint à aucun devoir.

III. — Durkheim reconnaît que le principe d'obligation doit être supérieur à ceux qu'il oblige. Entre les deux principes qu'il indique, Dieu, la société, son choix s'est porté sur le second.

Or il est manifeste que la société ne saurait être un principe d'obligation qui s'impose avec une autorité dont les titres sont incontestables, car, en définitive, elle n'est que la somme des éléments individuels qui la composent. En effet, les individus humains qui forment une société, étant égaux par nature, sont *essentiellement semblables*, et par conséquent, ne peuvent, par le fait de leur association, devenir un principe

---

(1) DURKHEIM, *Détermination..., Ibidem*, p. 116 ; 136-137 ; 116.
(2) F. RAUH, *Discussion, Ibidem*, p. 202. Cf. p. 166, 1°.

supérieur, source d'obligation, parce qu'ils n'ont pas changé de nature en s'associant. C'est donc en dehors et au-dessus de la société, c'est en Dieu qu'il faut chercher le principe de l'obligation.

Pour répondre à cette difficulté capitale, Durkheim n'a rien trouvé qui vaille. Qu'on en juge : « La société est une grande personne morale. Elle nous dépasse non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes associés et des générations successives ; elle est donc une œuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or la civilisation c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus de prix ; c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche que la nôtre... » (1). Et après ? C'est un bon argument pour prouver que l'homme est fait pour la société, où il trouve les ressources nécessaires au plein développement de ses facultés. Mais du fait que la société est « source de la civilisation », de quel droit conclure qu'elle est source de l'obligation ? La civilisation ne confère pas à la société une transcendance qui s'impose nécessairement aux membres associés, car la civilisation est quelque chose de changeant, de relatif, par conséquent de discutable. L'autorité sociale est représentée par l'opinion morale commune. Quelle efficacité, surtout quand le devoir exige des sacrifices pénibles, peut-elle avoir pour décider des volontés hésitantes ? La voix de la conscience collective sera-t-elle assez puissante pour comprimer les réclamations pressantes de l'intérêt personnel immédiat ?

C'est pourquoi la conclusion que Durkheim propose, après avoir rappelé les bienfaits que nous devons à la société, dénote une candeur qui étonne de la part d'un savant se disant positiviste : « N'est-il pas naturel dès lors que nous nous la représentions [la société] comme un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane ? Par suite, on s'explique que, quand elle réclame de nous des sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinions devant elle avec déférence (2). »

Un peu plus haut Durkheim avait dit : « C'est de la société que nous vient tout l'essentiel de notre vie mentale », et il se permet de faire ce rapprochement impertinent : « Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être

(1) DURKHEIM, *Détermination...*, *Ibidem*, p. 131.
(2) DURKHEIM, *Discussion...*, *Ibidem*, p. 192.

mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité ([1]).

De bonne foi, est-ce par déférence pour la société, est-ce pour reconnaître notre dette à son égard que nous accomplissons nos devoirs quotidiens, « petits ou grands », spécialement ceux qui sont extra-sociaux ? Qui donc y songe en vérité ?

IV. — Durkheim a beau dire que la morale commence où commence le désintéressement, sa doctrine, en fin de compte, doit être rangée parmi les doctrines utilitaires. Il écrit en effet : « En même temps qu'elle [la société] nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé... Ainsi vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse ; mais c'est en même temps, nous vouloir nous-même ([2]). » La morale sociologique n'est donc, dans son fond, qu'une variante de l'utilitarisme.

V. — Le système renferme une contradiction interne qui le ruine. La source de la morale c'est, nous dit-on, la conscience collective. Mais Durkheim reconnait, nous l'avons vu, que cette conscience peut être erronée et, dans ce cas, qu'il est légitime de la redresser. Supposons que tel ou tel s'emploie à ce travail de redressement. Il s'en suivra qu'un jugement individuel a conféré à certains actes un caractère moral qui a réformé le jugement de la conscience collective. Alors la moralité ne dérive plus de la société, mais de l'effort d'un particulier, ce qui est la négation même du système ([3]).

A cette objection foncière Durkheim n'a trouvé que cette réponse qui repose sur une distinction équivoque : La seule raison qui ait « le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas ma raison ni la vôtre : c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science... Ce n'est pas l'individu qui parle ici en tant qu'individu, au nom de ses aspirations personnelles. C'est le savant, l'homme qui participe de cette chose impersonnelle qu'est la science ([4]). »

Pour dégonfler ces grands mots : « raison impersonnelle, science impersonnelle » et les ramener à leur juste proportion, une simple remarque suffira. Quiconque cherche loyalement la vérité, qu'il s'agisse, comme ici, d'un problème moral, ou qu'il s'agisse d'un problème phy-

---

([1]) DURKHEIM, *Discussion...*, *Ibidem*, p. 192.

([2]) DURKHEIM, *Détermination...*, *Ibidem*, p. 131 ; 132.

([3]) A. DAELI a poussé vigoureusement cette objection. Cf. *Discussion*, *Ibidem*, p. 173-176.

([4]) DURKHEIM, *Discussion*, *Ibidem*, p. 174 ; 175.

sique, doit s'affranchir de tout ce qui peut troubler la rectitude native de son intelligence : préjugés, amour-propre, suggestions de la sensibilité, etc. A ce prix, il a chance d'arriver à une conclusion, qu'on peut appeler impersonnelle, si l'on veut, parce qu'elle est vraiment objective. Mais cette conclusion n'en reste pas moins l'œuvre d'une raison personnelle, particulière, et le jugement qu'elle formule reste individuel, quand même, ce qui n'est pas toujours le cas, il serait le fruit de recherches scientifiques. Ce n'est pas cette affirmation de Durkheim : « la science n'est pas la chose d'un individu, c'est une chose sociale, impersonnelle au premier chef » (1), qui peut changer la nature de cette conclusion et de ce jugement.

Prenons l'un des cas présentés par lui-même. Un principe fondamental de la morale est rejeté par la conscience publique. On suppose que quelqu'un, s'appuyant sur la science des mœurs, s'efforce de restaurer le principe abandonné.

Le voici en présence de deux opinions contradictoires de la conscience collective : le même principe successivement affirmé et nié. Quel critérium adoptera-t-il pour trancher le différend ? Il ne peut recourir au jugement collectif de l'opinion, puisque cette opinion s'est formellement déjugée et contredite elle-même. Force lui est donc, au moyen de sa raison personnelle, de chercher, en dehors et au-dessus de la société, un critérium du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui lui permette de trancher la question, c'est-à-dire qu'il lui faut renoncer au système lui-même qui est établi sur cette assise fondamentale : la conscience collective est la source de la moralité et de l'obligation.

Durkheim essaie en vain d'échapper à cette conclusion en disant : « C'est à la nature *vraie* de la société » que l'individu réformateur « se conforme quand il se révolte contre la morale traditionnelle » (2). Je demande : comment saura-t-il quelle est la nature *vraie* de la société ? La réalité sociale est la suivante : la conscience collective nie aujourd'hui ce qu'elle a affirmé hier. Or, comme elle est la source de la morale, son verdict doit avoir, dans les deux hypothèses, la même valeur obligatoire : elle a jugé successivement que l'une et l'autre décision sont conformes « à la *vraie* nature » de la société. Le jugement collectif étant contradictoire, notre réformateur ne peut en invoquer l'autorité pour clôturer le débat. Il serait donc, comme tout à l'heure, obligé de recourir aux lumières de sa raison individuelle, en l'entourant des précautions nécessaires pour en garantir l'objectivité.

VI. — Ce système, fût-il légitime, serait dans la pratique d'une utilité

---

(1) DURKHEIM, *Détermination...*, *Ibidem*, p. 136-137. Cf. p. 174.
(2) DURKHEIM, *Discussion*, *Ibidem*, p. 174.

très limitée. Sur ce point les aveux de Durkheim sont très explicites : « C'est de la société et non du moi que dépend la morale. Et sans doute il arrive très souvent que nous sommes obligés de prendre un parti sur ces questions [de morale] sans attendre que la science soit assez avancée pour nous guider : les nécessités de l'action nous font souvent une nécessité de devancer la science. Nous faisons alors comme nous pouvons, remplaçant la science méthodique, qui est impossible, par une sommaire, hâtive, complétée par les inspirations de la sensibilité (1). » Voilà donc où aboutit tout cet effort scientifique : à une morale de mandarins intellectuels ! Cette élite elle-même est souvent dans l'embarras et, pour en sortir, elle est réduite à se fier aux suggestions trompeuses de la sensibilité. Durkheim est loin du but poursuivi : « Tous mes efforts tendent précisément à tirer la morale du subjectivisme sentimental où elle s'attarde, et qui est une forme ou d'empirisme ou de mysticisme, deux manières de penser étroitement parentes (2). »

D'après les promoteurs eux-mêmes de la Morale scientifique, l'humanité devra attendre longtemps encore avant qu'elle soit constituée. Mais, pour la faire patienter, on lui promet des merveilles : « Dans un avenir qu'il nous est à peine permis d'entrevoir, ces sciences [les sciences sociologiques] seront assez avancées pour rendre possibles des applications. Des arts rationnels apparaîtront, donnant à l'homme un pouvoir sur la nature « sociale » analogue, sinon égal, à celui qu'il exerce déjà sur la nature « physique ». Nous en voyons quelques commencements, encore faibles, en pédagogie, par exemple, et en économie sociale. Dans l'intervalle, notre société continuera de vivre avec la morale qui lui est propre (3). »

D) *RÉPONSE AUX REPROCHES FAITS AUX MORALES THÉORIQUES*

1° **Au premier** : d'après M. Lévy-Brühl, il ne peut y avoir de science théorique de la Morale, parce que la science recherche, d'une façon spéculative et désintéressée, les lois qui régissent les phénomènes. Or cette définition de la science ne convient pas à la Morale, dont la fonction est de *prescrire*, c'est-à-dire de déterminer les fins que l'homme doit poursuivre, et les moyens à employer pour les atteindre.

---

(1) DURKHEIM, *Détermination*... pp. 137-138 Cf. *Discussion*, 176-177.
(2) DURKHEIM, *Discussion*, p. 176.
(3) LÉVY-BRÜHL, *La Morale*..., p. 290.

Il existe, avant l'apparition de toute théorie philosophique, une morale spontanée (1). « Une société a déjà atteint un certain degré de civilisation quand la science s'y organise ; mais elle n'a pu, à aucun moment de son évolution, se passer de règles morales et juridiques. Avant que ces règles devinssent un objet d'étude, elles s'imposaient déjà aux hommes dans le milieu où elles se trouvent admises. La tâche du théoricien de la morale n'est donc pas nécessairement de prescrire ou de légiférer ; pour édicter des préceptes, il arrive même trop tard : c'est déjà fait (2). »

Rien n'empêche cependant d'appeler la morale une « science normative », puisqu'elle détermine les principes et les lois idéales qui doivent guider la conduite, et trace ensuite les règles (*normæ*) pratiques de l'action (3, A, *Remarque* I). La critique du concept de « science normative » n'a de sens et de valeur que si l'on restreint arbitrairement le champ de la science aux objets de pure expérience, en tant qu'ils tombent directement sous l'expérience. Mais la morale en formulant « ce qui doit être », enseigne « ce qui est », c'est-à-dire la réalité du devoir. Or cette réalité est objet de science par le fait même qu'elle est une réalité

2° **Au second :** il est dirigé contre ces philosophes qui « se sont constamment efforcés de faire de la morale une science déductive à l'image des mathématiques... » (3). Ce reproche vaut, par exemple, contre J.-J. Rousseau et l'École éclectique de Cousin (4) ; mais il ne porte pas contre saint Thomas qui recommande de donner pour base aux études morales l'expérience et la coutume (5). C'est à l'observation des faits moraux, d'ordre individuel et d'ordre collectif, que le moraliste doit demander les documents dont il a besoin. Ce souci du fait concret, déjà réel chez les Scolastiques anciens, a grandi de nos jours avec les progrès de la méthode expérimentale.

3° **Au troisième** : nous lui avons déjà répondu en montrant que les notions et vérités fondamentales de la morale sont universelles et

---

(1) M. Lévy-Brühl le reconnaît lui-même : « Sans doute, partout où existent des groupements humains, existent aussi entre leurs membres des relations que l'on peut qualifier de morales, c'est-à-dire qu'il s'y présente des actes permis ou défendus, en dehors de ceux (en petit nombre) qui sont indifférents, et qu'il s'y présente aussi des sentiments de blâme, d'admiration, de réprobation, d'estime, pour les auteurs de ces actes. Mais il y a fort loin de ces faits à la connaissance consciente et réfléchie de « vérités morales », et surtout de vérités comparables à celles qui jouent un si grand rôle dans les sociétés civilisées. » (*La Morale...*, p. 215).

(2) Deploige, *Le Conflit...*, p. 284.

(3) Lévy-Brühl, *La Morale...*, p. 90.

(4) Deploige, *Le Conflit...*, p. 275-276, 289.

(5) S. Thomas, *Commentar. in Ethic. Aristotelis*, I, 3, 11. Cf. Deploige, *Le Conflit..*, p. 286 ; 346-351.

invariables (12) [1]. Les variations dans les applications s'expliquent, d'après saint Thomas, par l'influence des passions, l'inégal développement de la raison et la diversité des milieux [2].

29. — MORALE DE LA SOLIDARITÉ

Le mot solidarité, à parler en général, signifie l'interdépendance qui existe entre un tout et ses diverses parties, de sorte qu'on ne peut agir sur l'une d'elles, sans modifier les autres et le tout lui-même.

La solidarité est une loi universelle : elle régit le monde *physique* (vg. loi de l'attraction), *économique* (vg. solidarité entre la production et la consommation, l'offre et la demande, etc.), *physiologique* [3] : Kant définit l'être organisé, l'être où tout est réciproquement fin et moyen. On la retrouve aussi dans la vie intellectuelle et morale des individus et des sociétés. Nous insisterons particulièrement sur la solidarité morale [4].

§ A. — *DIVISION DE LA SOLIDARITÉ*

La solidarité exprime la dépendance mutuelle, qui rattache la vie des hommes, soit à leurs actions antérieures, soit aux actions des personnes avec lesquelles ils sont ou ont été en relation. De là deux aspects de la solidarité : elle est INDIVIDUELLE OU SOCIALE.

I. **Solidarité individuelle** : la solidarité s'applique à tous les phénomènes de l'activité psychologique. Nous avons vu que sans doute il faut distinguer entre eux les faits sensibles, les faits intellectuels et les faits volontaires ; mais nous avons constaté aussi qu'ils dépendent les uns des autres, qu'ils ne constituent qu'une seule vie psychologique où ils sont intimement associés (PSYCH. 10).

Il y a aussi, dans chaque individu, une solidarité *psycho-physiologique*, parce que, comme dit Bossuet, l'homme est un « tout naturel » [5]. C'est pourquoi, à cause des étroits rapports qui unissent le physique

---

(1) Pour les faits sur lesquels repose cette assertion, voir : V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1914.

(2) DEPLOIGE, *Le Conflit...*, p. 321 sqq.

(3) La table, *Les membres et l'estomac*, est un exemple de solidarité organique.

(4) A. DARLU, L. BOURGEOIS, F. RAUH, etc., *Essai d'une philosophie de la Solidarité*. — CH. GIDE, *L'idée de Solidarité*. — H. MARION, *De la Solidarité morale*. — BRUNETIÈRE, *Discours de combat*, 2e série : *l'Idée de Solidarité*. — DESPINE, *Le contagion morale*. — FONSEGRIVE, *Solidarité, pitié, charité*. — C. BOUGLÉ, *Solidarisme et Libéralisme*. — P. BUDIN, CH. GIDE, etc. *Les applications sociales de la Solidarité*. — CH. BRUNOT, *La Solidarité sociale comme principe des lois*. — E. D'EICHTHAL, *La Solidarité sociale, ses nouvelles formules*.

(5) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. III, § 20.

au moral, le corps est solidaire de l'âme, et l'âme est solidaire du corps. Sans doute l'appareil cérébral n'est pas la cause de la vie mentale, mais il en est la condition nécessaire, étant donnée l'union actuelle de l'âme et du corps (Psych. 238-239).

La solidarité est encore manifeste dans *l'ordre moral :* chacun subit plus ou moins les conséquences bonnes ou mauvaises de ses actes précédents. L'ensemble de nos actions forme une série, non pas infrangible, puisque l'homme est libre, mais où tout se tient et s'appelle : notre présent est le fruit de notre passé et il contient en germe notre avenir. Le grand ouvrier de la solidarité individuelle c'est *l'habitude ;* tout acte accompli persiste dans ses conséquences, parce qu'il laisse dans l'âme une facilité plus grande pour le reproduire (Psych. 218).

II. — **Solidarité sociale :** elle comprend cet ensemble complexe d'influences de toutes sortes que les hommes vivant en société exercent les uns sur les autres.

La *sympathie* est l'agent le plus efficace de la solidarité sociale : inclinant chacun à sentir, à penser et à vouloir comme ceux qui l'environnent, c'est elle qui rapproche les individus et les maintient à l'unisson. La solidarité sociale variera avec les diverses formes que peut prendre la société. On peut distinguer :

A). — **La Solidarité familiale ou domestique :** elle est constituée par les influences réciproques des parents et des enfants. Par l'*hérédité* l'enfant reçoit de ses ascendants tout un ensemble de tendances et de dispositions particulières, d'où résultent son tempérament physique et sa constitution morale. Cependant chacun peut modifier, dans un sens ou dans un autre, ses tendances et aptitudes héréditaires, par sa libre initiative. L'*éducation* est encore, aux mains de la famille, un puissant moyen de transmettre aux descendants ses principes et ses traditions. Les enfants exercent à leur tour une action très grande sur leurs parents ; le sentiment de la paternité et de la maternité développe les plus belles qualités : prévoyance, ardeur au travail, épargne, dévouement et générosité. Les enfants ne sont-ils pas entre les père et mère le meilleur trait d'union ? La solidarité familiale s'étend aussi aux rapports des enfants entre eux et crée entre frères et sœurs des liens très doux et très forts. Chaque famille en se perpétuant constitue une personnalité morale solidairement responsable : les descendants portent plus ou moins le poids des fautes de leurs ascendants, comme ils bénéficient de leurs vertus et mérites. C'est ainsi qu'un héritage d'honneur ou de déshonneur passe d'une génération à l'autre.

B). — **Solidarité nationale et patriotique :** la patrie est l'agrandissement de la famille. C'est pourquoi la solidarité nationale provient de causes semblables, mais leurs actions et réactions sont beaucoup plus complexes et étendues. En étudiant la notion de patrie (Psych. 45),

nous avons énuméré les principaux éléments qui concourent à sa formation : unité de territoire, de race, de langue, de gouvernement, de croyances religieuses. Chacun d'eux contribue dans une proportion variable selon les circonstances à constituer l'unité nationale. Mais ce qui fait surtout la patrie, c'est la communauté de sentiments, d'idées et de volontés. La solidarité, qui résulte des relations sociales entre compatriotes, s'applique non seulement au présent, mais encore au passé, car la patrie est aussi une personne morale dont le patrimoine, fait de souvenirs, est légué fidèlement par ceux qui disparaissent à ceux qui les remplacent [1].

Celui qui entre en société jouit de tous les progrès qui ont été accomplis, par de longs efforts antérieurs, dans les sciences, le commerce, l'agriculture, l'industrie, les arts, etc. C'est un héritage dont il profite immédiatement. Il est bien juste qu'à son tour, pour acquitter sa dette de reconnaissance, il s'efforce d'améliorer de tout son pouvoir l'état social auquel il est si grandement redevable. Chacun d'ailleurs est dépendant de l'association entière, car personne ne peut se suffire complètement à lui-même. Il faut que les autres nous procurent ce que nous ne pouvons produire nous-mêmes. Pour avoir une idée de la dépendance étroite qui nous lie les uns aux autres, il suffit de se rappeler quel concours nombreux de causes exige la production d'une simple bouchée de pain [2]. On abuse beaucoup actuellement de l'assimilation qu'on établit entre une nation et un organisme. La solidarité sociale n'a pas la rigidité ni la fatalité qu'on remarque dans le monde organisé des végétaux et des animaux ; mais il faut reconnaître cependant que sa nature justifie par certains côtés la comparaison employée. De même que, dans un corps vivant, chaque organe réclame le concours de tous les autres pour le bon fonctionnement de l'ensemble et de ses parties, ainsi, dans ce vaste et complexe organisme qu'est une société, chaque individu a besoin de l'aide et de la coopération de ses semblables. De même encore on peut, dans une certaine mesure, déterminer des lois de *statique* et de *dynamique sociales* (LOGIQUE, 104, § I).

C). — **Solidarité humaine :** à travers l'espace et le temps, les diverses nations sont plus ou moins solidaires les unes des autres, selon l'influence plus ou moins rayonnante que leur action exerce autour d'elles. Cette solidarité est aujourd'hui plus étroite que jamais, à cause de la facilité et de la rapidité des communications entre les cinq parties du monde, que les progrès de la science ont développées.

---

(1) BRUNETIÈRE, *Discours de combat*, 1re série : *L'Idée de patrie*, p. 121 sqq., Paris, 1906[12].

(2) J. DE BONNIOT, *Le problème du mal*, L. IV, Ch. III, p. 152-153. 2e Éd.

§ B. — *LA SOLIDARITÉ, PRINCIPE DE LA MORALE*

Étant frappés de la place considérable qu'occupe la solidarité dans le monde, quelques philosophes contemporains (1) veulent la donner pour base à la morale sociale. En effet, disent-ils :

I. — La solidarité est une loi fondamentale qui régit l'humanité entière ; or le devoir nous oblige à obéir aux lois ; il faut donc regarder les autres hommes comme les parties d'un même tout ; il faut faire tous nos efforts pour les aider, comme il arrive dans un corps bien constitué, où chaque organe concourt au bien de l'ensemble et des divers éléments qui le composent. « Tout pour chacun ; chacun pour tous. » Voilà la règle de la solidarité sociale.

Critique : 1° Sans doute, la solidarité est une loi naturelle et fatale, mais ce n'est pas une loi morale. Les solidaristes ont érigé un fait universel en règle obligatoire pour la volonté, prétendant fonder une morale scientifique sur une donnée positive. De quel droit ? C'est par le progrès que l'homme se dégage des conditions imparfaites d'existence auxquelles il est assujetti par la nature. « Nous étions liés à la terre, attachés au sol par la pesanteur, et nous avons construit des ballons qui, demain peut-être, nous permettront de franchir à volonté l'espace à travers les airs, etc. (2). » L'homme ne se sent donc aucunement obligé par cela même qu'il se sent dépendant d'une loi naturelle, puisque tout l'effort de la science consiste à l'affranchir des sujétions incommodes de la nature, et que la conscience applaudit à tout succès dans ce sens. L'existence d'une loi naturelle de solidarité ne peut donc suffire à fonder nos devoirs envers les autres.

2° Elle le peut d'autant moins qu'il y a une solidarité dans le mal comme dans le bien : « Les vices des parents forment le milieu moral où grandit l'enfant, aussi bien que leurs vertus (3). » « Il s'en faut que tous les effets de la solidarité naturelle soient également bons, salutaires et justes. C'est la solidarité naturelle qui engendre les maladies et les vices héréditaires, l'élimination des faibles et la survivance des forts, abstraction faite de leur valeur morale... (4) » La solidarité n'a donc pas par elle-même un caractère de moralité et de justice. Il est même des cas où l'on doit réagir contre les conséquences fâcheuses de la solidarité

---

(1) Cf. *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, Conférences et Discussions présidées par L. Bourgeois et A. Croiset, Paris, 1902.

(2) G. Fonsegrive, *Solidarité, pitié, charité*, p. 15. Paris, 1904².

(3) Darlu, *Solidarité et Morale personnelle*, dans l'*Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 125.

(4) Em. Boutroux, *Rôle de l'idée de Solidarité*, dans l'*Essai d'une philosophie de la Solidarité*, p. 277.

naturelle, parce que le legs reçu des ancêtres n'est pas toujours ni de tout point acceptable.

II. — Les solidaristes insistent et font intervenir, comme fondement de l'obligation, l'idée d'une dette résultant d'un quasi-contrat : L'homme, vivant dans la société et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un *débiteur* envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté (1). Par le fait seul que nous entrons dans la vie, que nous l'acceptons avec ses avantages, nous en acceptons aussi les charges et nous consentons, vis-à-vis de tout le reste de la race humaine, une sorte de contrat. Le Code civil reconnaît lui-même des obligations de cette nature, qu'il appelle des *quasi-contrats*.

Critique : 1° « Nous avons reçu ; nous devons rendre », tel est, a-t-on dit d'abord, tout le fondement de la morale sociale. Mais les solidaristes ont bientôt compris que le seul fait d'avoir reçu ne suffit pas par lui-même à créer une obligation de conscience. Quelle obligation avons-nous par rapport à l'air que nous respirons, à la terre qui nous porte, à la plante et à l'animal qui nous sustentent ? — Mais à l'égard des hommes, insistent-ils, est-ce que nous n'avons pas des obligations ? — Assurément ; mais ce n'est pas par le simple fait de la solidarité, qui ne saurait justifier le lien moral unissant les hommes. Aussi les solidaristes ont-ils finalement recours à une autre considération : ils font intervenir un quasi-contrat. L'homme vivant en société ne peut profiter des bienfaits qu'elle lui procure, sans la payer de retour, car la justice condamne une attitude égoïste. — Fort bien, mais c'est là sortir du pur fait de la solidarité, c'est recourir à un principe moral qui la dépasse, et partant reconnaître sa radicale insuffisance. L'exemple du quasi-contrat est d'ailleurs mal venu : il s'applique, d'après le Code, non pas à des nécessités naturelles, mais à « des faits purement volontaires » (2). La solidarité, au contraire, repose sur des nécessités naturelles : les solidaristes en imaginant un quasi-contrat à la base de la dette de chaque individu envers la société, en supposant un consentement de volontés réciproque, émettent donc une hypothèse en contradiction avec l'origine de la solidarité qui découle de certaines exigences impérieuses de la nature.

2° Une dette d'ailleurs n'impose un devoir strict de restitution qu'autant que le prêteur est bien nettement déterminé et qu'il a eu l'intention d'obliger. Or, dans la doctrine des solidaristes, le prêteur, c'est tout le monde et ce n'est personne. A qui rendre ? Où sont, par exemple, les héritiers de Gutenberg et les ayants droit de Stephenson ?

---

(1) L. Bourgeois, *L'Idée de Solidarité et ses conséquences sociales*, dans *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 30-31 ; 40-41 ; 45 sqq. ; 78 sqq.

(2) « Les quasi-contrats sont les faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque entre deux parties. » (Article 1371 du Code civil.)

Car, à leur défaut, lequel d'entre nous a le droit de recouvrer leur créance ou d'en opérer la liquidation ? » (1) — De plus, ce qui fait la valeur morale d'une action c'est surtout l'intention qui l'inspire. Sans doute nous bénéficions des efforts et des peines de nos devanciers. Mais ont-ils travaillé, en général, dans le dessein d'être utiles à l'humanité ? N'ont-ils pas d'abord et même exclusivement songé à eux-mêmes et à leur propre descendance ?

3° Cette morale aboutit à un vulgaire utilitarisme, car, en fin de compte, c'est parce que les autres hommes, mes contemporains, me sont utiles, que je dois moi-même leur rendre service. Nous voilà revenus à la formule égoïste : *Do ut des*. Mais si je constate que le travail de tel ou tel de mes concitoyens ne m'est point profitable, suis-je donc dégagé de toute dette à leur endroit ? Aussi on a justement reproché à cette doctrine de ne pas faire la part du sacrifice et du dévouement (2).

Conclusion : il résulte de tout ce qui précède que le fait seul de la solidarité ne peut donner à la dette sociale son caractère obligatoire. C'est pourquoi nombre de solidaristes n'imposent la solidarité qu'au nom d'un principe supérieur, au nom d'un idéal de justice. Très bien ; mais à la condition d'ajouter que cet idéal n'est vraiment impératif que s'il nous apparaît comme l'expression d'une volonté souveraine indiscutable, la volonté de Dieu qui a établi entre les hommes une étroite solidarité, afin qu'ils s'aiment et s'aident comme les enfants d'une même famille.

§ C. — *CONSÉQUENCES PRATIQUES*

Si la solidarité ne saurait être regardée comme le principe de la morale, le fait de son existence et sa portée universelle auront du moins l'avantage de nous éclairer sur l'étendue de nos devoirs et de notre responsabilité :

I. — La constatation de cette solidarité est d'abord une leçon de modestie pour nous et d'indulgence pour les autres. Si nous avons quelque valeur, comment ne pas reconnaître qu'une part en revient à la famille et au milieu social dans lesquels nous avons grandi ? — Quand nous serons témoins des défaillances des autres ou que nous découvrirons des tares dans certains individus, ne soyons pas trop sévères envers eux. Leur responsabilité personnelle est peut-être atténuée : qui sait s'ils n'ont pas hérité de leurs ascendants des tendances pernicieuses et

---

(1) Brunetière, *Discours de combat*, 2e série : l'*Idée de solidarité*, § II, p. 67. Paris 1907[11].

(2) Darlu, *Solidarité et Morale personnelle*, dans l'*Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 127.

des tempéraments viciés qui excusent ces misères et ces hontes ? Il faut les plaindre et concourir à leur relèvement.

II. — Une vue plus approfondie des rapports du physique et du moral et une connaissance plus complète des conséquences où conduit la solidarité psycho-physiologique, peuvent aider à prévenir les excès et intempérances qui, en ruinant les forces du corps, ont un contre-coup funeste sur l'exercice des facultés de l'âme : *Mens sana in corpore sano.*

III. — Il y a longtemps que la sagesse populaire a dit : *Bon chien chasse de race.* Sans doute, on a mis sur le compte de l'hérédité beaucoup de résultats qui s'expliquent par l'éducation, les exemples et l'initiative personnelle. Reste vrai cependant que les parents transmettent à leurs enfants certaines qualités et certains défauts, une constitution saine ou débilitée (Psych. 212, p. 407, *Remarque*). La statistique montre par exemple que les alcooliques font souche de dégénérés, d'épileptiques, d'aliénés. Le souvenir de cette responsabilité qu'on encourt vis-à-vis de ses descendants est un efficace stimulant à la vertu.

IV. — D'une manière générale, si l'on a une claire notion de la loi de solidarité universelle, si l'on se rappelle que la moindre action dans le monde moral, comme dans le monde physique le plus petit mouvement, a sa répercussion dans l'ensemble, si l'on songe que chacun des actes que nous posons prolonge ses effets bons ou mauvais, de proche en proche, par une diffusion inévitable, dans le temps et dans l'espace, la conséquence nécessaire sera un redoublement de vigilance pour éviter le mal et d'énergie pour pratiquer le bien.

Conclusion : puisque la solidarité a des résultats d'une portée incalculable qui accroît notre responsabilité, puisqu'en agissant nous engageons non seulement notre avenir, mais celui des autres, ce nous est une raison très puissante de travailler avec ardeur à notre perfectionnement moral. Sans doute les solidaristes, en voulant donner la solidarité pour principe à la morale sociale, sont tombés dans une grande erreur ; mais du moins, en faisant ressortir les bienfaits de la société pour l'individu, ils ont contribué pour une part à l'heureuse réaction qui s'opère contre les excès de l'individualisme tant prôné par la Révolution.

30. — ROLE DU PLAISIR EN MORALE

Nous avons montré que le plaisir ne pouvait être le fondement du devoir (22, 23). Il a cependant un rôle dans la vie morale ; c'est le rôle d'*auxiliaire*, car c'est un stimulant énergique de l'activité ; la satisfaction morale du devoir accompli nous engage à pratiquer la vertu. Si la vertu était toujours sans charmes, le courage faillirait à la tâche.

C'est un fait d'expérience qu'on ne remplit jamais son devoir avec plus d'entrain que lorsqu'il nous est agréable. L'homme vertueux n'est-il pas « celui qui prend plaisir à faire des actes de vertu » ? C'est donc, dans le dessein de Dieu, un moyen d'intéresser l'être à sa destinée. Il ne faut pas rechercher le plaisir moral comme une fin, **effet** et **récompense** du bien accompli, il faut s'en servir comme d'un **moyen** (1) pour mieux faire à l'avenir.

31. — ROLE DE L'INTÉRÊT EN MORALE

L'intérêt est, selon le mot de Cousin, « ce ressort qui nous pousse à rechercher en toutes choses notre plaisir et notre bonheur » (2). Le *bonheur* c'est la satisfaction harmonique et durable de toutes nos inclinations, mais principalement de nos inclinations personnelles. Nous avons vu que l'intérêt ne pouvait être le principe de la vie morale (25, B, III) ; mais il ne s'ensuit pas qu'il en doive être complètement exclu et qu'il n'y joue aucun rôle.

§ A. — *C'EST UN AUXILIAIRE*

I. — Il est légitime de rechercher ce qui est utile, car la raison veut que nous conservions notre être et que nous le développions. Or le grand moteur du progrès individuel et social, c'est l'intérêt. C'est lui qui pousse sans cesse l'homme à améliorer sa position sur la terre (3).

II. — Ordinairement la vertu est avantageuse, dès ici-bas, à celui qui la pratique, parce que la morale ne prescrit rien à l'homme qui ne soit d'accord avec son intérêt bien entendu : *Quidquid honestum est idem utile videtur, nec utile quicquam, quod non honestum* (4). C'est là un auxiliaire précieux pour la vie morale.

III. — Il n'est pas toujours vrai que le devoir coïncide avec nos intérêts immédiats ; mais, si l'on fait entrer en compte les sanctions de la vie future, il est certain que, définitivement, il y a accord parfait entre la vertu et le bonheur, entre l'honnête et l'utile. On a tiré de là une objection contre la vertu.

---

(1) PLATON, *Gorgias* : Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ'οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων. « C'est en vue du bien que tout doit être fait, même ce qui est agréable, mais ce n'est pas en vue de l'agréable, que le bien doit être fait. »

(2) COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, IIIe P., XIIe Leçon.

(3) FERRAZ, *Philosophie du devoir*, L. III, Ch. I, p. 120 et sq.

(4) CICÉRON, *De officiis*, L. III, § IV, à la fin. Cf. § VIII, § XXX, à la fin.

§ B. — *OBJECTION CONTRE LA VERTU* (1)

I. — **Exposé** : certains moralistes comme les Stoïciens, les Quiétistes, Kant et autres repoussent tout point de vue intéressé dans l'observation de la loi morale, surtout l'espérance d'un bonheur éternel ou la crainte d'un malheur éternel, fondée sur la croyance à l'immortalité de l'âme. D'après Kant, l'action, considérée en elle-même, dans sa *matière*, n'a pas de caractère moral. Ce caractère lui vient de sa *forme*, de l'*intention* dans laquelle elle a été faite. Or l'intention est *toujours mauvaise*, quand elle est *intéressée* : alors elle peut être *légale*, matériellement conforme à la loi : elle n'est pas morale. Une action n'est morale que si elle est accomplie *uniquement par respect pour la loi, par amour du devoir*.

II. — **Réponse** : A) **Cette objection est mal fondée**. En principe, agir par l'unique motif du devoir, préférer la vertu au vice, alors même que, par impossible, elle ne serait suivie d'aucune récompense, c'est la perfection. — Agir au contraire par l'unique motif du bonheur, en excluant formellement l'amour du devoir, dans la disposition intérieure de violer la loi s'il n'y avait pas de châtiment, c'est faire un acte coupable, car c'est exclure l'idée du bien. — Mais l'espérance du bonheur final, motif intéressé, peut se surajouter à l'amour du bien en soi : elle n'est, dans ce cas, ni l'unique, ni même le principal motif. Je puis faire mon devoir d'abord et surtout parce que cela est bien, et ensuite parce que j'en serai récompensé. C'est agir d'abord par le motif du devoir, s'exciter ensuite à l'accomplir par l'espoir de la récompense ou la crainte du châtiment : où est le mal, étant donné que l'intérêt est subordonné au bien ? — Bien plus, un acte fait d'abord en vue de la récompense, sans exclure positivement l'amour du devoir, est bon moralement ; mais il est moins parfait, parce que le motif intéressé est prédominant. La raison en est que le bonheur poursuivi est un bonheur digne de l'homme. C'est un bonheur qui résulte de la satisfaction de ses tendances raisonnables ; il exige le sacrifice de plaisirs immédiats et de tendances agréables, mais opposées à la raison. Le bonheur et le bien ici se confondent ; poursuivre son bonheur, c'est travailler à sa perfection morale, car, comme dit Descartes : « La vraie félicité est la satisfaction qui suit

---

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, Ire P., L. I, Ch. I, III. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IIe Section. *Doctrine de la vertu*, Introd., Art. 5. — L. ROURE, *Doctrines et problèmes*, Ch. VII. Vertu kantienne et vertu chrétienne. — CH. DANIEL, *La morale philosophique avant et après l'Evangile*, dans les *Etudes*, 1856, T. I. — Sur le *Quiétisme*, Cf. G. LONGHAYE, *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, T. III, L. VI, Ch. III, p. 347-365.

l'acquisition de la perfection. » Les adversaires de cette doctrine oublient que le bonheur final auquel nous aspirons et le bien en tant qu'il commande nos actes libres sont en réalité un seul et même objet, sous deux aspects différents. Cet objet, c'est l'Être infini, absolu, c'est Dieu même. Il est sans doute plus parfait de pratiquer la vertu par amour du bien, en faisant abstraction de la récompense ; c'est l'idéal de la perfection, réservé à l'élite. Mais il est légitime de pratiquer la vertu en recherchant le bonheur qui y est attaché, car ce bonheur se confond avec notre perfection morale, avec le bien : c'est l'idéal proportionné à la commune faiblesse. Celui que Kant propose est chimérique ; il se condamne d'ailleurs lui-même en disant que peut-être aucun acte de vertu n'a été encore fait (1).

B) **Cette doctrine entraîne une mutilation de la nature humaine**, que la morale ne peut commander. — L'homme est tout ensemble sensible et raisonnable. Pourquoi donc exclure des motifs d'action le motif du bonheur, quand il est conforme ou subordonné au devoir ? Imposer le sacrifice du bonheur, c'est imposer le sacrifice de la sensibilité (2). C'est d'abord sacrifier les inclinations personnelles, dont le bonheur est la satisfaction. C'est, par contre-coup, sacrifier aussi les inclinations altruistes, car comment celui, qui se désintéresserait totalement de sa destinée, pourrait-il s'intéresser à celle des autres ? Cette théorie va donc à mutiler l'âme humaine. De quel droit ? N'est-ce pas avec « l'âme tout entière » qu'il faut aller au devoir ? Ce serait d'ailleurs une obligation impraticable. Comment arracher du cœur de l'humanité l'instinct du bonheur ? « Tous les hommes désirent être heureux ; cela est universel et sans exception » (Pascal).

Conclusion : 1° Le devoir seul en vue en faisant abstraction de la récompense.

2° Le devoir d'abord en vue, puis la récompense.

3° La récompense d'abord en vue, puis le devoir.

4° La récompense en vue, sans exclure le devoir.

5° La récompense seule en vue, en excluant le devoir.

Telle est la hiérarchie de la perfection morale : partout où la récompense et le devoir coïncident, l'acte est bon moralement ; là où il y a exclusion du devoir, l'acte est mauvais. L'acte est plus ou moins parfait selon que l'idée du devoir brille seule ou au premier rang.

---

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs :* « Peut-être il n'y a pas eu sur la terre un seul acte de véritable vertu, un seul acte fait par respect de la loi » (Trad. BARNI, p. 36).

(2) On connaît l'épigramme de SCHILLER : « J'ai du plaisir à faire du bien à mon voisin, cela m'inquiète ; je sens que je ne suis pas tout à fait vertueux ! »

32. — COMPARAISON ENTRE LE PLAISIR ET L'INTÉRÊT

Le plaisir c'est la satisfaction passagère d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est la satisfaction durable et ordonnée de toutes nos inclinations, surtout des inclinations personnelles.

Les différences qui séparent la morale du plaisir et la morale de l'intérêt découlent de ces définitions :

I. — La morale du plaisir ne fait appel qu'à l'*instinct*, qu'aux impulsions de la *sensibilité*. La morale de l'intérêt fait une part à l'*intelligence* et à la *volonté*. S'il veut bien servir ses véritables intérêts, l'homme doit user de toute son intelligence pour discerner ce qui lui est réellement utile, pour calculer et combiner ses moyens d'action de manière à obtenir la plus grande somme possible de bonheur. Il doit recourir aussi à la volonté pour tenir en bride les passions qui préfèrent leur satisfaction immédiate et partielle au lieu d'attendre de l'avenir une satisfaction plus complète.

II. — Le principe de l'intérêt imprime à la conduite et à la vie plus de suite et d'unité. L'homme de plaisir, sous l'impulsion changeante de ses désirs, mène au contraire une vie irrégulière et capricieuse.

III. — Le principe de l'intérêt est le plus grand ressort du progrès individuel et social : il pousse l'homme au travail et à l'épargne pour acquérir aisance et fortune. La poursuite de la jouissance prochaine est incompatible avec le travail qui exige un effort et avec l'épargne qui est une privation. L'homme de plaisir ne veut pas différer sa jouissance, même avec la perspective très probable de l'accroître et de la rendre durable, car il a pour règle de conduite cette maxime :

Un tiens, ce dit-on, vaut mieux que deux tu l'auras ;
L'un est sûr, l'autre ne l'est pas.

IV. — Sur nombre de points l'intérêt est d'accord avec le devoir et coïncide matériellement avec lui ; il ne peut cependant être le principe suprême de la morale, car il est égoïste et se résout finalement en plaisir, puisqu'il n'est au fond que la recherche méthodique d'un plaisir durable.

ARTICLE II

MORALES ALTRUISTES OU SENTIMENTALES

S. Mill et Spencer ont vainement essayé de rendre la théorie utilitaire altruiste en la présentant sous forme de morale de l'intérêt général : au fond, elle reste égoïste. D'autres philosophes, comme A. Comte,

Hutcheson, A. Smith, ont cherché le principe de la loi morale dans des sentiments désintéressés comme l'amour **des autres, la bienveillance, la sympathie, etc.** (1).

33. — L'ALTRUISME DE COMTE

A) **Exposé :** d'après Comte (1798-1857) (2) l'humanité est faite pour vivre en société ; la société est impossible sans le dévouement et le sacrifice. L'altruisme est donc une conséquence obligatoire de cette tendance naturelle à vivre en société. L'individu ne vit qu'en elle et par elle ; il doit conséquemment ne vivre que pour elle. La formule de la loi morale sera donc : « Vis pour les autres », « Dévoue-toi à l'humanité ».

B) **Critique :** 1° Sans doute l'individu doit faire des sacrifices au bien commun, mais l'individu a aussi des *droits personnels*, qu'il ne peut pas toujours sacrifier à ses semblables. Or le système de Comte a pour conséquence logique de supprimer tout droit individuel et de méconnaître complètement la valeur de la personne humaine. Pour lui « nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir » (3).

2° La maxime du sacrifice universel aboutit à une *contradiction*. Si tous les hommes doivent se sacrifier complètement aux autres, personne ne doit vouloir accepter le sacrifice d'autrui. L'*altruisme* (le mot est de Comte lui-même), ainsi compris, est impraticable.

3° Pour Comte, l'*Humanité* est un être transcendant, « le Grand Être », comme il dit, auquel les individus doivent se sacrifier. Inutile de discuter une conception si manifestement extravagante.

34. — MORALE DE LA BIENVEILLANCE DE HUTCHESON

A) **Exposé :** les hommes ayant une inclination naturelle à vouloir du bien à leurs semblables, tout ce qui satisfait ce sentiment est bon, d'après Hutcheson (1694-1747), philosophe écossais ; tout ce qui le contrarie est mauvais. Le devoir qui résume tous les autres, c'est l'amour des hommes, le dévouement (4). L'instinct de la bienveillance est donc le principe de la morale.

---

(1) COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, XIIIe Leçon.

(2) A. COMTE, *Cours de philosophie positive. Système de philosophie positive.* — THAMIN, *Education et Positivisme.* — H. GRUBER, *Auguste Comte.*

(3) *Système de Politique positive :* Conclusion générale du *Discours préliminaire*, T. I, p. 361, Paris, 1890.

(4) HUTCHESON, *Système de philosophie morale. Recherches sur les idées de beauté et de vertu.* Hutcheson avait été précédé dans cette tentative de réaction contre la morale égoïste de HOBBES, par SHAFTESBURY *(Recherches sur la vertu).* — Cf. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, XIXe Leçon.

B) **Critique** : la morale de la bienveillance est incomplète, car :

1° Elle **omet les devoirs** de l'homme envers soi et envers Dieu.

2° Tous les devoirs envers autrui ne sont **pas réductibles** à la bienveillance : vg. les devoirs de justice. Quand on doit de l'argent à quelqu'un, on ne fait pas un acte de charité en le lui rendant.

3° Elle ne peut **fonder aucun devoir**, pas même ceux de charité, car la bienveillance n'est qu'un sentiment ; or le sentiment ne se commande pas. On ne peut obliger les hommes à éprouver de la bienveillance ou à l'éprouver plus fortement qu'un sentiment intéressé, si en fait ils ne l'éprouvent pas ou l'éprouvent peu.

35. — MORALE DE LA SYMPATHIE D'ADAM SMITH

§ 1. — *EXPOSÉ*

On peut envisager la sympathie au point de vue :

A) **Psychologique** : c'est d'après Adam Smith (1723-1790), économiste et philosophe écossais, « un instinct qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impression avec nos semblables » [1]. La sympathie ainsi entendue n'est donc pas un sentiment particulier ; c'est la propriété qu'ont tous les sentiments de se propager d'une âme à une autre (Ps. 42, § II).

B) **Moral** : partant de ce fait que l'homme est sympathique à l'homme, c'est-à-dire que l'homme souffre des souffrances de ses semblables et qu'il se réjouit de leurs joies, Smith en conclut que toute action qui excite la sympathie est bonne et que toute action qui excite l'antipathie est mauvaise. C'est qu'au fond la souffrance est un signe de l'amoindrissement de l'être et la joie un signe de son développement. On éprouve du plaisir à partager les sentiments d'autrui et surtout à voir ses propres sentiments partagés. L'absence de sympathie est pénible. On désire la sympathie des autres.

Par là s'expliquent les faits moraux comme :

a) **L'approbation** : approuver les actions d'autrui ou les désapprouver c'est reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec elles ; car nous ne les jugeons convenables ou inconvenantes que dans la mesure où nous sympathisons avec elles.

b) **L'obligation** : c'est le sentiment de contrainte pénible que nous ressentons à la pensée d'une action dont le motif exciterait l'antipathie des spectateurs.

---

(1) A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*. — Cf. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Leçons XVI, XVII, XVIII.

c) **Le mérite et le démérite :** quand nous voyons un homme faire du bien à un autre, notre sympathie est double : nous sympathisons avec le bienfaiteur et avec l'obligé. Le sentiment de l'obligé c'est le désir de rendre le bien pour le bien. Avec l'obligé nous souhaitons du bien au bienfaiteur : nous jugeons qu'il *mérite* une récompense. — Quand nous voyons un homme faire du mal à un autre, notre sympathie va à l'offensé et nous souhaitons avec lui que le mal soit rendu à l'offenseur ; nous jugeons donc qu'il est digne d'un châtiment, qu'il *démérite*.

La sympathie pour être morale doit être : 1° **Pure :** il n'y a d'action absolument bonne que celle qui excite une sympathie sans réserve.

2° **Universelle :** l'action vraiment bonne mérite l'admiration de tous. « La bonté d'une action, dit Jouffroy résumant la théorie de Smith, est en raison directe de l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible, c'est-à-dire une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée, non par quelques hommes seulement, par l'humanité tout entière [1]. » Smith déduit de là cette règle de conduite : « *Agis toujours de façon à provoquer la plus grande sympathie chez le plus grand nombre de spectateurs.* »

Mais Smith constate que la sympathie du plus grand nombre n'est pas toujours un critérium sûr du bien et du mal. De plus nous ne pouvons pas toujours avoir les autres pour témoins de nos actions. Que faire ? Nous sommes à la fois acteurs et spectateurs de nos actes ; étant pour ainsi dire dédoublés par la réflexion, nous pouvons sympathiser avec nos propres sentiments comme avec ceux des autres ; que chacun devienne pour lui-même un **spectateur impartial**, et alors l'assentiment que nous donnerons à nos actes équivaudra à celui de nos semblables. La règle définitive de la morale est donc la suivante : « *Agis toujours de telle sorte que tu excites la sympathie d'un spectateur impartial et désintéressé.* »

§ II. — *CRITIQUE*

Ce que Smith nous prescrit de rechercher c'est la sympathie des autres, leur approbation, leur estime ; la règle qu'il propose, c'est en définitive le **respect humain**. Mais :

I. — Cette règle est **variable**, **capricieuse**, comme la sensibilité d'où elle procède. Dans un entourage sain, le souci de l'estime d'autrui, le sentiment de l'honneur pourra empêcher bien des fautes. Mais, dans un milieu malsain, les actions flétries par la conscience provoquent seules la sympathie ; faudra-t-il nous mettre à l'unisson ?

---

[1] JOUFFROY, *Droit naturel*, XVIe Leçon, T. I, p. 500, Paris, 1843 [2].

II. — Une action **ne saurait être obligatoire** par le fait même qu'elle est sympathique : la sympathie est un phénomène de sensibilité, qui dépend de conditions variées : elle est **relative**, elle ne saurait donc **être un impératif catégorique.**

III. — La sympathie et l'antipathie constituent si peu un principe d'action morale, que nous devons **en faire souvent abstraction** pour juger et agir honnêtement. Et après l'action la conscience morale proteste contre les applaudissements du dehors, si l'action a été mauvaise, comme elle méprise les condamnations antipathiques de la foule, si elle a été bonne. Ainsi fit Socrate et il fit bien.

IV. — La sympathie, loin de fonder le jugement d'approbation, **le suppose et en découle**. La conscience nous atteste en effet que c'est un jugement antérieur sur la valeur morale des actes, qui provoque la sympathie ou l'antipathie.

V. — D'après Smith, nous ne nous jugeons nous-mêmes qu'après avoir jugé les autres : la conscience d'autrui devient pour nous un miroir où nous apprenons à voir la moralité de nos actes. C'est là une assertion fausse :

a) **Psychologiquement**, car nous ne connaissons l'âme de nos semblables que par la nôtre (Log. 93, § B).

b) **Moralement**, car il s'ensuivrait que l'homme, vivant en dehors de la société, n'aurait aucune notion du bien et du mal, ni conséquemment aucun devoir, puisque tout cela résulte de la sympathie qui est un sentiment *altruiste*.

Conclusion : la morale de la sympathie aboutit à une **contradiction**. Après nous avoir recommandé de suivre les mouvements de la sympathie, Smith finit par nous dire de nous en défier et de contrôler ses tendances par l'avis d'un spectateur impartial. Cette impartialité implique précisément l'absence de toute sympathie et de toute antipathie. Faire appel au spectateur impartial, c'est donc récuser la valeur de la sensibilité en matière de moralité, et recourir par un biais au jugement de la conscience morale, à la raison pratique.

36. — SENTIMENT DE L'HONNEUR

Avant d'examiner quelle **relation** le sentiment de l'honneur peut avoir **avec la loi morale**, il faut l'envisager au **point de vue psychologique**, c'est-à-dire en constater l'origine et en faire l'analyse.

I. — **Point de vue psychologique** : ce sentiment s'est épanoui surtout au moyen âge, dans une société guerrière. Après avoir été la loi du chevalier, il est devenu l'idéal du gentilhomme. Dans des sociétés restreintes, dont les membres se regardent comme solidaires, il s'est

formé un code qui a pour sanction l'estime ou le mépris de ses pairs. Peu à peu ce sentiment s'est étendu : ce n'est plus l'apanage d'une caste, mais un sentiment individuel. Dans ce sens plus large on peut le définir : *le sentiment qui nous porte à rechercher l'estime des autres et à la mériter par le respect de la dignité personnelle.* C'est un sentiment complexe et mêlé ; il y entre avec une part d'amour-propre raffiné et la préoccupation du *qu'en dira-t-on*, l'amour des autres sous forme de sympathie, et l'amour d'un certain idéal de perfection sous forme de dignité personnelle.

II. — **Point de vue moral :** sans doute le sentiment de l'honneur peut être un *auxiliaire* puissant pour l'accomplissement du devoir. Il peut même le suppléer, quelque temps, chez certaines personnes ([1]). Mais c'est là un fait d'exception. Il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de les confondre ni surtout de les substituer l'un à l'autre. On peut distinguer deux cas : le devoir et l'honneur sont en conflit ou sont d'accord.

A) **Conflit du devoir et de l'honneur :** il arrive parfois que le code de l'honneur parle d'une façon et la règle du devoir d'une autre : vg. on reconnaît que le duel est condamné par la morale ; mais on rougira de ne pas répondre à un outrage par un cartel. On sacrifiera en conséquence la loi morale, la loi naturelle à la loi artificielle de sa coterie, au préjugé de l'opinion. Il est clair qu'en pareil cas le sentiment de l'honneur ne peut remplacer l'idée du devoir. « Toute persone d'honeur, dit Montaigne, choisit de perdre son honeur plus tost que de perdre sa consciance ([2]). » Mais, dira-t-on avec raison, dans ce cas et autres analogues, il ne s'agit que de *faux points d'honneur*. Parlons donc de l'honneur véritable qui concorde avec le devoir.

B) **Accord du devoir et de l'honneur :** même alors on ne peut les confondre. Le sentiment de l'honneur ne peut prendre la place et jouer le rôle du devoir, car :

1° On reconnaît qu'il y a un vrai et un faux honneur : il faut donc choisir. Qui le fera, sinon la conscience morale à la lumière de l'idée du devoir ?

2° Le devoir s'impose au nom d'un principe supérieur à l'homme, au nom de Dieu qui doit nous demander un jour compte de tous nos actes. — Le sentiment de l'honneur ne commande qu'avec l'autorité, après tout récusable, de la société à laquelle nous sommes fiers d'appartenir. Quand on est seul, sans autre témoin que Dieu et sa conscience, la voix de l'honneur, loin du regard de nos pairs, sera-t-elle bien efficace ?

([1]) C'est la thèse développée par O. Feuillet dans *Monsieur de Camors*.

([2]) Montaigne, *Essais*, L. II, Ch. xvi, à la fin. — H. Savatier, *De l'honneur*. — Champdevaux, *L'honneur considéré en lui-même et relativement au duel*. — A. Gay, *L'honneur : sa place dans la Morale*.

« Défiez-vous de l'honneur humain, dit J.-J. Rousseau, c'est bien peu de chose quand le soleil est couché. »

3° Le devoir est universel et immuable (20). — L'honneur varie avec les pays et les époques.

4° Le devoir est synonyme de désintéressement et de sacrifice de soi-même. — L'honneur est un amour-propre habilement déguisé, qui souvent n'est au fond que le souci de notre réputation et l'intérêt de notre orgueil.

Conclusion : l'honneur même véritable ne saurait être la règle suprême et le motif dernier de nos actions. Cette règle et ce motif ne sauraient être que le devoir, parce qu'il peut être recherché pour lui-même (20).

37. — ROLE DU SENTIMENT EN MORALE

§ A. — *IL NE PEUT ÊTRE LE PRINCIPE DE LA MORALE*

Le sentiment, même désintéressé, altruiste, sous quelque forme qu'il se présente, ne saurait être le fondement de la morale, car :

I. — Le sentiment a toujours pour **condition antécédente une idée,** il implique certains jugements, dont il n'est que la manifestation sensible. Hutcheson dit : « Telle action excite ma bienveillance. » Il faut dire : « Telle action excite ma bienveillance parce qu'elle est bonne. » Et ainsi des autres sentiments moraux. Sous la sympathie, sous l'altruisme, sous le sentiment de l'honneur, il y a une idée, un principe moral plus ou moins voilé par le sentiment, mais que l'analyse fait apparaître ; et c'est sur cette idée, sur ce principe qu'est fondée la moralité du sentiment.

II. — Le sentiment n'a pas les **caractères de la loi morale.** Il n'est pas :

a) **Obligatoire** : il attire, il entraîne la volonté ; il ne commande pas. De cette proposition : « Les hommes *tendent* naturellement à agir ainsi », on ne fera jamais sortir cette conclusion impérative : « Donc ils *doivent* agir ainsi ». Bien plus, on est parfois obligé de combattre le sentiment.

b) **Absolu et universel** : il participe à la mobilité de la sensibilité et est relatif aux individus et aux circonstances.

c) **Clair et pratique** : il dégénère en passion qui aveugle et il ne dépend pas de nous.

III. — La morale du sentiment serait DANGEREUSE, car elle tendrait à absoudre les vices aimables qui plaisent et à proscrire les vertus austères qui n'agréent pas.

§ B. — *C'EST UN AUXILIAIRE PRÉCIEUX*

I. — C'est un fait d'expérience qu'on remplit mieux son devoir quand on l'aime ou quand on aime les personnes envers lesquelles il oblige [1].

II. — L'idée n'agit pas directement sur la volonté ; il faut qu'elle se fasse en quelque sorte sentiment pour *mouvoir* la volonté, qui, sans cela, resterait inerte. Aussi Dieu a-t-il mis en nous, pour correspondre à chacun de nos devoirs, une inclination qui aide à l'accomplir, car l'inclination agit directement sur la volonté par mode d'*impulsion*. Autant le sentiment est périlleux quand il est laissé à lui-même, autant il est efficace quand il est dirigé par la raison et mis par elle au service du devoir. Il excite la raison et la rend ingénieuse à découvrir de nouvelles formes du bien ; il réchauffe la volonté et lui communique de généreux élans. C'est un fait qu'on ne fait rien de grand sans passion.

III. — Le sentiment n'est pas seulement l'auxiliaire du devoir, il en est encore la parure et la récompense. Une vertu aimable, comme celle d'un saint François de Sales ou d'un saint Vincent de Paul, n'est que plus attrayante et plus parfaite.

§ C. — *OBJECTION*

A) **Exposé** : les Stoïciens et Kant proscrivent le sentiment. Pour les Stoïciens vivre conformément à la nature c'est vivre conformément à la raison : la nature et la raison sont identiques, parce que les lois naturelles sont les manifestations de la raison universelle qui anime le monde. Nous ne devons nous occuper que de ce qui dépend de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν, comme dit Épictète), c'est-à-dire que nous devons tâcher de réaliser en nous l'ordre et l'unité comme dans l'univers. Le sage doit donc mépriser tout ce qui ne dépend pas de lui et peut le troubler : le plaisir, le sentiment, la passion ; il doit se rendre indifférent à toutes les affections même les plus naturelles.

Kant a encore exagéré ce caractère *rationnel* de la morale stoïcienne. La bonne volonté, l'obéissance par respect pour la loi, l'intention ont seules une valeur morale. Non seulement les mouvements de la sensibilité, qui nous facilitent l'accomplissement du devoir, n'ajoutent rien à la moralité, mais ils la gâtent, car plus le devoir a été fait avec peine, plus grande est la valeur morale de l'acte ; plus il a exigé le sacrifice de nos inclinations, plus son mérite est considérable. Il faut donc nous dégager des bons sentiments, parce qu'en rendant la vertu moins pénible, ils constituent un désavantage moral. Même, au besoin, on développera

---

[1] J. Angot des Rotours, *La morale du cœur*.

en soi les mauvais instincts, afin d'offrir à la vertu des obstacles plus grands à vaincre [1].

Réponse : I. — L'homme doit tout mettre en œuvre pour procurer le triomphe de la loi morale en lui ; or les sentiments généreux sont au nombre des conditions qui assurent le succès. Refouler les nobles passions, surtout cultiver les mauvais instincts, c'est s'exposer à un échec ; c'est donc déjà faire le mal, car c'est s'exposer de gaieté de cœur au péril de violer la loi.

II. — La véritable vertu ne consiste pas dans cet effort pénible dont parle Kant : c'est prendre pour la vertu ce qui n'est qu'un indice de son imperfection. L'idéal c'est que la vertu devienne pour nous une seconde nature : que nous la pratiquions avec facilité et joie. Aristote a été plus clairvoyant que Kant, lorsqu'il a défini la vertu « l'habitude de faire le bien ». Or l'un des fruits de l'habitude c'est de faciliter les actes. Aussi ajoutait-il : « L'homme vertueux est celui qui trouve du plaisir à faire des actes de vertu. » Cette facilité acquise ou plutôt conquise au prix de l'effort est le signe d'une vertu parfaite. « C'est aussi le plus haut degré du mérite, et c'est la plus haute liberté [2]. » (Ps. 223.)

III. — L'idéal rêvé par les Stoïciens et Kant est chimérique, impraticable, contre-nature. Il ne faut pas amputer ainsi la nature humaine. L'*intelligence* montre le but à atteindre : le bien ; c'est à la *volonté* d'y tendre ; mais elle a besoin d'être stimulée et poussée par la *sensibilité*, qui fournit la force impulsive. C'est avec toute l'âme, chaque faculté gardant son rang, qu'il faut aller au bien, car, comme dit Platon, la vraie perfection de l'âme, c'est l'harmonie.

38 — L'INTÉRÊT ET LE SENTIMENT

A) **Ressemblance :** les systèmes de morale **utilitaire** et les systèmes de morale **sentimentale** ont ceci de commun qu'ils empruntent la règle de nos actions à la **sensibilité**, puisque les premiers la placent dans le désir du plaisir et du bonheur personnels, et les seconds dans diverses inclinations altruistes.

B) **Différence :** l'utilitarisme ne fait appel qu'à un seul penchant, le désir du bonheur personnel, même quand il prescrit de travailler à l'intérêt général, car le grand motif mis en avant pour nous entraîner c'est de nous faire croire que l'intérêt public coïncide avec notre intérêt privé. La morale sentimentale s'adresse au contraire à plusieurs penchants, comme la bienveillance, la sympathie, l'honneur, etc.

---

(1) KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 19 et sq. (traduct. BARNI).
(2) H. MARION, *De la Solidarité morale*, P. I, Ch. III, p. 115, Paris, 1890².

C) **Supériorité de la morale sentimentale :**

1° Le système utilitaire, ne voyant que le désir du bonheur, mutile la sensibilité. Dans le système sentimental, on retrouve, au contraire, la sensibilité tout entière.

2° Le système utilitaire reste égoïste même dans la recherche de l'intérêt général. Avec la morale sentimentale apparaît l'un des éléments constitutifs de la vertu, le désintéressement.

D) **Infériorité commune** : dans les deux systèmes, la part de la raison n'est pas faite. Or, nous l'allons voir, c'est à l'élément *rationnel* qu'il faut demander le principe de la morale.

ARTICLE III

MORALES RATIONNELLES

Puisque le principe de la morale ne peut être ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, qui sont des formes variées du *bien sensible*, il faut voir s'il ne consisterait pas dans le bien *rationnel*, et partant *universel*, le bien en soi. De là plusieurs systèmes selon la façon de comprendre l'élément rationnel du devoir.

39. — IDÉAL ESTHÉTIQUE

A) **Exposé :** pour Platon [1] le Bien absolu c'est Dieu lui-même, conçu comme un idéal de perfection et de beauté. Le devoir consiste à nous en rapprocher le plus possible et la vertu n'est que la ressemblance à Dieu, Ὁμοίωσις τῷ Θεῷ [2]. Pour réaliser cette imitation, le sage doit mettre de l'harmonie entre les trois parties de l'âme : le **désir** ou *appétit* physique : c'est l'âme inférieure, dont la vertu propre est la **tempérance** (σωφροσύνη) ; — le **courage** ou appétit supérieur : c'est l'âme moyenne, principe des passions nobles, dont la vertu est la force (ἀνδρεία) ; — la **raison :** c'est l'âme supérieure qui doit commander. Principe des idées, seule elle est immortelle et sa vertu propre c'est la sagesse (σοφία) (Ps. 11, I). Chacune de ces âmes doit être subordonnée à celle qui lui est supérieure, sous la direction de la sagesse [3]. Ainsi la subordination

---

(1) FOUILLÉE, *Philosophie de Platon*, T. II, L. IX.

(2) PLATON, *Théétète*. Édition DIDOT, T. I, p. 135, ligne 33.

(3) CICÉRON, *Quæst. Tuscul.*, I, 10 : *Plato triplicem finxit animum, cujus principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit et duas partes ei parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem subter præcordia locavit.*

du désir à la passion généreuse produit la *tempérance :* la subordination de la passion à la raison produit la *force*. L'harmonie qui résulte de cet accord parfait constitue la *justice* (εὐπραξία) qui est la perfection de l'âme. Mais l'individu doit aussi s'harmoniser avec ses semblables et avec l'univers, car, pour Platon, le sage est un musicien qui met de l'harmonie dans sa vie (1). — Cette doctrine a été plus ou moins renouvelée dans les temps modernes par HERBART, WIELAND et, de nos jours, par F. RAVAISSON (2) et RUSKIN. La morale a pour fondement l'amour du beau. Le souverain bien consiste dans la beauté de la vie, dans l'harmonie de l'âme tendant vers un idéal calme, noble, généreux.

B) **Critique :** I. — Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la moralité : la vie d'un sage est belle. Les Grecs aimaient à identifier le bien et le beau : καλοκἀγαθόν (3). Ils diffèrent cependant (Cf. ESTHÉTIQUE, 4). Tout acte vertueux est digne d'estime, mais ne mérite pas l'admiration. Un riche donne quelques sous à un pauvre : c'est une bonne œuvre ; ce n'est pas une belle action, car il lui manque ce degré de splendeur, cette perfection au-dessus de la moyenne, qu'exige la beauté. La beauté est un **degré supérieur** de bonté. C'est pour cela que la beauté ne peut être le principe de la morale, car son idéal est trop élevé pour être obligatoire : l'héroïsme et le dévouement ne peuvent être l'objet d'un *vouloir universel.*

II. — Outre cette critique générale, la morale platonicienne, malgré ses côtés élevés, mérite des critiques particulières :

a) Platon fausse les relations entre l'âme et le corps ; au lieu de voir dans le corps un instrument et un secours, il le regarde comme un pur obstacle. Toutes les maladies de l'âme, l'ignorance et le vice, ont leur source dans l'union de l'âme avec le corps où elle aurait été enfermée, comme dans une prison, en punition d'une faute commise dans une vie préexistante. Or l'union de l'âme et du corps est naturelle (Cf. PSYCHOL. RATIONNELLE, Article II, 54.)

b) Platon a le tort d'identifier la vertu avec la *science*. Les actions humaines sont soumises à un *déterminisme rationnel*. Aussi la *volonté libre* est-elle absente de cette doctrine ; mais alors comment la morale peut-elle y trouver place ? (50, I.)

---

(1) PLATON, *République*, IX, Édition DIDOT, T. II, p. 176, c-d.

(2) RAVAISSON, *Discours prononcé à Louis-le-Grand*, août 1873. — FOUILLÉE, *Critiques des systèmes de morale contemporains*, L. VII. ROUSSEL-DESPIERRES, *L'idéal esthétique*.

(3) Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον... « Tout ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie... » (PLATON, *Timée*. DIDOT, T. II, p. 245-246).

40. — EUDÉMONISME RATIONNEL

§ I. — *DU BONHEUR EN GÉNÉRAL*

On peut envisager le bonheur au point de vue :

A) **Psychologique** : le plaisir est un élément du bonheur ; mais un seul plaisir ne fait pas le bonheur ; il exige une succession de plaisirs variés. Le bonheur c'est la synthèse de cette série de jouissances ; c'est, comme dit Bentham, la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de douleurs ([1]). Socrate distinguait deux sortes de bonheur : l'un qui vient des circonstances (εὐτυχία) ; l'autre qui nous vient de nous-mêmes (εὐπραξία). Ce dernier est la vraie forme du bonheur, car il dépend de nous et résulte de notre activité normalement déployée (Ps. 21). Notre activité a des inclinations et par conséquent des fins qui l'attirent. C'est dans la poursuite et l'obtention de chacune de ces fins qu'elle trouve le bien-être, τὸ εὖ, comme dit Aristote. Le plaisir est donc la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations ; le bonheur, la satisfaction collective de toutes nos tendances ou du moins des principales. De même que le plaisir est un « surcroît qui s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur », ainsi le bonheur est un épiphénomène ; il est comme l'épanouissement de tout l'être, auquel il est donné de réaliser ensemble ses fins préférées.

B) **Moral** : il suit de cette analyse du bonheur en général qu'il ne peut être le fondement de la loi morale. En effet :

I. — Le bonheur est chose **relative** et variable avec les individus.

II. — Il est en grande partie **subjectif**, car il dépend de notre imagination et de notre volonté.

III. — Il est toujours plus ou moins **incomplet**, car nos tendances sont souvent opposées ; on ne peut contenter les unes qu'aux dépens des autres.

IV. — Il n'est **pas directement accessible** : pour l'atteindre, il faut viser un autre but dont il puisse dériver. Descartes l'avait noté : « Le bonheur n'est pas le blanc où il faut tirer ; il est le prix remporté par ceux qui y touchent. » C'est comme le plaisir, un *moyen* et non une fin ; il ne saurait être le but de l'activité, mais il est la *conséquence* du but atteint (Ps. 58, § I, 5°). Pour toutes ces raisons, il est clair que le bonheur, qui n'est qu'une collection de plaisirs, ne saurait être le fondement du devoir.

([1]) Leibniz définit le bonheur « un plaisir durable ». *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. xxi, § 42. — P. Janet, *Philosophie du bonheur*.

§ II. — *LE BONHEUR RATIONNEL* (1)

A) **Exposé** : ces objections, dira-t-on sans doute, sont valables contre le bonheur qui a sa source dans la satisfaction des inclinations personnelles, dans le bonheur sensible. Mais il y a, au-dessus, un bonheur plus parfait : aux yeux de la raison il consiste dans la satisfaction harmonieuse de nos tendances élevées ; c'est un bonheur qui résulte de l'activité proprement humaine (τὸ ἀνθρώπινον ἔργον) (2), de l'activité *raisonnable*, où la sensibilité est subordonnée à l'intelligence et à la volonté. C'est la théorie d'Aristote qu'on appelle **l'eudémonisme** (εὐδαιμονία, bonheur) **rationnel** et qu'on peut formuler ainsi : *Sois raisonnable et tu seras heureux*. Cette formule n'est égoïste qu'en apparence, car la raison nous montre que nous devons parfois sacrifier nos fins personnelles et particulières aux fins générales, parce que nous sommes membres d'un tout plus important que nous-mêmes. Ainsi cette morale se confond, au point de vue de la *matière*, avec la morale du bien en soi, puisqu'elle prescrit à l'homme d'estimer, dans la poursuite du bonheur, la valeur des biens suivant les lumières de la *raison* et non d'après les attraits de la sensibilité.

B) **Critique** : 1° La morale du bonheur ainsi entendu se confond, il est vrai, *matériellement*, avec la morale de l'ordre et du bien ; la morale du devoir est ainsi conciliée avec celle de l'intérêt. Mais le bonheur et le bien diffèrent au point de vue *formel*. Le bien c'est ce qui perfectionne la nature raisonnable, ce qui lui est conforme ; le bonheur c'est la conscience du bien possédé, la perfection réalisée. Le bien, par conséquent, demeure la seule fin *absolue* et *suprême* de la volonté, le bonheur en est une simple *conséquence*. Notre bonheur, même raisonnable, ne peut donc être la fin dernière de nos actions et le principe de la morale, car il rendrait la vertu intéressée.

2° On objecte que le bonheur est le terme nécessaire de toute tendance, l'unique ou du moins la principale raison de vouloir et d'agir. — On doit répondre que l'amour de soi et le désir du bonheur sont sans

---

(1) LEIBNIZ, *Von der Glückseligkeit*. — P. JANET, *La morale*, L. I, Ch. IV. — OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Ch. IV-VIII. — BOUTROUX, *Aristote*, dans *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 95-209, Paris, 1897.

(2) Être vertueux, pour ARISTOTE, c'est bien faire son métier d'homme, être vraiment homme : ἀνθρωπεύεσθαι, c'est-à-dire déployer son activité d'une façon puissante et réglée, d'où résulte le bonheur. (*Éthique à Nicomaque*, L. X, Ch. VIIII, § 6. DIDOT, T. II, p. 126). — ARISTOTE emploie constamment le mot καλόν pour signifier le bien. Le bien c'est le beau moral, parce qu'il résulte de l'activité puissante et ordonnée. Or la grandeur et l'ordre sont les deux caractères du beau d'après Aristote. Nous avons vu (3°, B) que cependant on ne doit pas identifier toujours le bien et le beau. Les mots latins *honestum*, *decorum* impliquent aussi une idée de beauté. — Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Ch. III.

doute le premier *mobile*, le principe spontané de toutes nos actions : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. » (Pascal). Mais ils n'en sont pas nécessairement le *motif* et la *raison*. La preuve c'est que si personne ne peut renoncer explicitement au bonheur, on peut en faire abstraction, agir sans y penser, sans le rechercher. Le bonheur est encore moins la *mesure* de la moralité, puisque la valeur morale d'un acte est proportionnée à son désintéressement. Plus un acte est désintéressé, plus il est parfait. Il reste vrai cependant que, si le bonheur raisonnable, qui se confond avec notre perfection, ne peut être la fin dernière de la vie morale, il peut néanmoins être recherché en même temps que le bien : il est en effet la *conséquence* et la *récompense* du bien accompli, de la perfection réalisée. Cette récompense est une sanction de la loi morale ; elle fait donc partie intégrante de la loi morale ; la vouloir, la rechercher en même temps que le bien, ce n'est donc pas sortir de la loi morale.

41. — LA MORALE STOÏCIENNE (1)

§ A. — *EXPOSÉ*

I. — **Souverain bien : la vertu.** — La morale stoïcienne a subi bien des métamorphoses depuis Zénon, Cléanthe, Chrysippe (IIIe siècle avant Jésus-Christ) jusqu'à Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. L'idée qui persiste à travers ces changements et domine tout le Stoïcisme, c'est que le souverain bien, l'unique bien, c'est la **vertu** elle-même. De là, plusieurs conséquences qu'on a nommées les **paradoxes stoïciens** (2) :

1° La vertu étant l'unique bien, en dehors d'elle, **tout est indifférent :** plaisir, douleur, richesse, réputation, santé, vie, mort.

2° La vertu étant un absolu, un extrême, il n'y a **pas de milieu** entre le bien et le mal. Toutes les fautes sont égales comme tous les actes bons : le vice et la vertu n'admettent **pas de degré**.

3° La vertu est elle à elle-même sa propre récompense : *Virtutis præmium ipsa virtus* (Sénèque).

---

(1) Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IIIe volume, Ire P. — F. Ravaisson, *Essai sur le Stoïcisme*. — F. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Ch. VII, VIII. — Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. I, § 16. — R. Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité*. — C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*.— Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, Ire P., L. I, Ch. v. — J.-A. Chollet, *La morale stoïcienne*.

(2) Cicéron, *Paradoxa*.

II. — **Essence de la vertu** : la vertu consiste à **vivre conformément à la nature** : Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. C'est là une formule équivoque, car les Stoïciens donnent des sens différents au mot *nature*. Aussi a-t-elle donné lieu à des interprétations diverses de la part de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe (1).

La nature d'un être dépend essentiellement de ce qui lui est propre ; or la caractéristique de l'homme, c'est la raison. C'est pourquoi pour l'homme, vivre conformément à la nature, ce n'est pas suivre la sensibilité, mais la raison : Ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ. Comme la raison n'existe pas seulement en nous, mais encore chez les autres hommes et dans tout l'univers, dont Dieu est l'âme, vivre *conformément à la raison :*

a) C'est d'abord mettre l'ordre et la logique dans sa vie (ὁμολογία) ; c'est être **d'accord avec soi-même**. Le sage doit « vouloir par raison, pour l'ordre et la beauté qui y règnent, ce que la nature poursuit par instinct ». Le souverain bien c'est donc la force de la volonté tendue à travers toute la vie pour faire de toutes les pensées, paroles et actions un tout harmonieux. *Summum bonum vita sibi concors.*

b) C'est ensuite vivre en **harmonie avec nos semblables**. La raison étant identique chez tous les hommes, ils sont égaux, ils sont frères : *Homo res sacra homini.* Ils doivent donc s'entr'aimer. Aussi l'esclavage est-il blâmable.

c) C'est enfin vivre en **harmonie avec tout l'univers**. Le sage doit se soumettre aux lois immuables de la nature, se résigner au destin qui la gouverne ; car l'âme qui anime et régit le monde, c'est Dieu, c'est la raison divine. Le sage ne connait pas les distinctions de famille, de cité, de patrie : il est *citoyen de l'univers.*

III. — **Obstacle à la vertu : c'est la passion.** La passion est pour eux un mouvement contraire à la raison et à la nature. Ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις (2). La première condition de la vertu c'est d'étouffer la passion pour arriver à l'**impassibilité** (ἀπάθεια). De là cette maxime d'Épictète : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. *Supporte et abstiens-toi.* Supporte, c'est-à-dire sois fort contre le plaisir, sois courageux contre les passions ; reste calme dans l'adversité comme dans le bonheur. Abstiens-toi, c'est-à-dire ne recherche pas ce qui ne dépend pas de toi. Tout se fait d'après les lois d'une intelligente nécessité. Laisse donc faire la Providence immanente à la nature, car il est inutile et sacrilège de vouloir résister à la force des choses, comme dit Sénèque le tragique :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Et ainsi tu arriveras à la véritable sagesse, à l'insensibilité.

---

(1) Stobée, *Eclogæ physicæ et ethicæ*, L. II, C. VII.

(2) Diogène Laerce, *Vies des philosophes*, L. VII, 110. — Cf. Cicéron, *Quæst. tuscul.*, IV, 6.

§ B. — *CRITIQUE*

Cette morale a des côtés élevés et elle a exercé dans l'antiquité une bienfaisante influence : le Stoïcisme a été, surtout à l'époque des empereurs romains, une école de courage et de caractère. Les Stoïciens combattirent l'omnipotence de l'État, préconisée par Platon et par Aristote, en revendiquant les droits de l'individu. Ils entrevirent l'iniquité de l'esclavage et montrèrent que les hommes, ayant même raison, devaient être traités également. Mais après les qualités, voici les défauts :

I. — La vertu ne peut être le souverain bien, parce que, à toute tendance, à la volonté, par conséquent, il faut une fin distincte d'elle-même. La volonté n'est bonne et vertueuse qu'autant qu'elle se conforme au bien en soi, au bien absolu. La vertu, qui est le *bien moral*, n'est que la *conséquence* de la conformité de l'activité volontaire au bien en soi : elle ne saurait donc être la fin de cette activité.

II. — Le Stoïcisme nie la liberté, puisqu'il la réduit à comprendre et à accepter la nécessité inévitable des événements réglés par Dieu qui est l'âme du monde : *Parere Deo libertas est* (Sénèque). Or une morale sans liberté n'est pas une morale.

III. — Cette morale aboutit à des conséquences *paradoxales* que rejette le sens commun, car : *a*) Le plaisir, la douleur ne sont pas chose indifférente. — *b*) Il y a des degrés dans le vice et dans la vertu. — *c*) La vertu n'est pas à elle-même sa récompense, puisque le sage n'est pas nécessairement heureux ici-bas ; l'immortalité de l'âme est donc une sanction nécessaire de la morale.

IV. — Cette doctrine est inhumaine et impraticable, car elle demande d'étouffer la sensibilité et les passions au lieu de les diriger et de les faire servir au bien rationnel comme force impulsive.

V. — La maxime d'Épictète est :

a) **Incomplète :** elle ne comprend pas les devoirs de *justice* et de *charité* envers les autres. C'est un idéal de morale personnelle, et, même à ce point de vue, elle pèche par défaut, car elle est muette sur les devoirs *positifs* de perfectionnement moral.

b) **Dangereuse :** le précepte *abstine* mène au fatalisme, à l'inertie, à l'abdication de la volonté.

42. — LA MORALE FORMELLE DE KANT [1]

§ A. — *EXPOSÉ*

On peut ramener à quatre points principaux ce qu'il y a d'essentiel dans la morale de Kant : 1° Existence d'une loi morale pour l'homme et ses conséquences. 2° Nature du devoir. 3° Condition de la moralité. 4° Formules de la loi morale.

I. — **Existence d'une loi morale et ses conséquences :** Kant fait reposer la morale sur un « fait de raison », une donnée primitive : l'existence du devoir. Nous avons conscience du devoir, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui *doit* être, sans égard à ce qui a été, est ou sera. Aucun fait ne pourrait prévaloir contre cette idée qui nous commande. Son commandement est *catégorique*. Seule l'idée du devoir a une valeur objective absolue. Or l'idée du devoir implique trois autres vérités qui en sont les conditions : la *liberté*, l'*immortalité de l'âme*, l'*existence d'un Dieu rémunérateur* (Cf. *Métaphysique*, Introduction, 6, § B, C).

II. — **Nature du devoir :** en quoi consiste le **devoir** ? Pour le savoir on peut procéder de deux manières. Ou bien on déterminera le devoir d'après la nature d'un *bien* antérieurement conçu, qui lui servira de fondement. Ce bien en soi, ce bien absolu est la fin dernière de l'homme et le principe de la morale. Alors la valeur morale des actions dépend de leur conformité à ce bien souverain ; elle dépend donc de leur **objet**, de leur **matière**. C'est la voie suivie par les moralistes qui ont précédé Kant. Ou bien on partira de la **forme**, c'est-à-dire du commandement considéré en lui-même, indépendamment de tout bien en soi qui en serait la matière et le contenu. C'est la méthode adoptée par Kant. D'après Kant, le devoir est un absolu qui ne suppose rien au-dessus de lui ; lui donner le bien pour fondement, ce serait en faire un impératif relatif et hypothétique, et dire à l'homme : fais ceci *si* tu veux obtenir ce bien et réaliser cet idéal. Le devoir a en lui-même sa raison suffisante : il n'y a donc pas de bien en soi antérieur au devoir. C'est pourquoi le devoir doit se définir : « *la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la*

---

(1) KANT, *Critique de la raison pratique. Fondements de la métaphysique des mœurs.* — Cl. BOUTROUX, *La morale de Kant*, dans la REVUE DES COURS ET CONFÉRENCES, n° du 21 Fév. 1901 et n° suiv. — TH. DESDOUITS, *La philosophie de Kant*, Ire P., IIe Sect. ; IIe P., IIe Sect. — SCHOPENHAUER, *Fondement de la morale*, Ch. II. *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. I, § 16. — TH. RUYSSEN, *Kant.* — TH. PESCH, *Le Kantisme et ses erreurs.* — A. CRESSON, *La morale de Kant.* — JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Leçons XXVI, XXVII. — FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, L. IV. *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.* — V. DELBOS, *La Morale de Kant*, en tête de la traduction des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 21-60.

loi », et non pas la nécessité morale de faire le bien. Aussi une action n'est pas obligatoire parce qu'elle est bonne ; elle est bonne parce qu'elle est obligatoire. Tel est le **formalisme moral** de Kant.

III. — **Condition de la moralité : la bonne volonté.** De la notion du devoir ainsi comprise découle la manière de le remplir. Tout dépend de l'**intention** qui fait la valeur morale des actes : c'est la **bonne volonté**. Il faut étudier ce que Kant entend par là :

a) **Sa nature :** soit un ordre à accomplir, qui se présente à ma conscience comme catégorique. J'exécuterai cet ordre, ou bien pour obtenir l'avantage qui en résulte, ou bien uniquement pour obéir à la loi. Dans les deux cas la matière de l'acte est la même ; mais leur valeur est bien différente. Dans le premier, l'action n'est pas bonne moralement, elle n'est pas mauvaise non plus : elle est **légale**, c'est-à-dire matériellement conforme à la loi. Dans le second, elle est **morale**. La **bonne volonté**, c'est donc la volonté de *faire le devoir parce que c'est le devoir*, d'obéir à la loi par respect pour la loi.

b) **Sentiment de respect qui l'accompagne :** obéir à la loi par *amour* pour la loi, ce ne serait pas, selon Kant, agir moralement, car ce serait attendre quelque satisfaction de son obéissance. C'est pourquoi Kant bannit tous les *bons sentiments* qui pourraient nous aider à pratiquer le devoir, parce que ce serait rendre son observation intéressée (37, § C). Un seul sentiment a trouvé grâce devant lui : c'est le sentiment de **respect**, parce que le respect n'est pas un sentiment agréable, il exerce une certaine contrainte sur nos penchants inférieurs. (9, § II).

c) **Son autonomie :** qu'est en elle-même la bonne volonté ? Elle est **autonome**, elle porte en elle-même la loi à laquelle elle obéit ; elle la pose et se l'impose. La volonté est à elle même sa propre fin, c'est une *fin en soi*. Si la loi morale nous était imposée du dehors par un Dieu tout-puissant, la volonté ne pourrait s'y soumettre que par crainte, amour ou intérêt : or l'obéissance due à de tels motifs n'est pas morale. De plus, toute doctrine qui fait dépendre la volonté d'une fin autre que la volonté même, est une doctrine d'esclavage, une **hétéronomie**.

d) **Sa valeur :** « Il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté », c'est-à-dire la volonté raisonnable et libre. Elle « ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même... Quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien..., elle brillerait de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur [1]. » C'est

---

[1] KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Sect. I, p. 13 (trad. BARNI).

que la volonté, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même. Tel est le bien *absolu* : il n'est pas distinct de la personne elle-même ; il résulte de l'intention pure d'obéir à la loi. Tout le reste n'a qu'une valeur *relative*, qui dépend du bon ou du mauvais usage qu'on en fait.

IV. — **Formules de la loi morale.** Nous devons donc *agir par devoir*. Il faut en outre connaître les *actes* que le devoir impose. Pour éclaircir les cas embarrassants, Kant a formulé quatre grandes règles : ([1])

1° « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen. » La volonté raisonnable et libre, la personne humaine, est donc l'**objet** même de la loi, en même temps qu'elle en est l'**auteur** et le **sujet**. L'être raisonnable est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder comme un moyen, mais toujours comme une fin. Quand l'homme obéit aux inclinations de la sensibilité au détriment de la raison, il se dégrade, car il se sert de lui-même comme d'un moyen. Les autres hommes étant nos égaux en nature, nous devons respecter leur personnalité ; il est donc illégitime de les traiter comme des moyens, c'est-à-dire de s'en servir pour en tirer un avantage. C'est pour cela que l'esclavage est odieux. La personnalité est inviolable et sacrée. Le respect absolu de la personne est donc le fondement du **droit** comme du **devoir**.

2° « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'idéal que poursuit la morale, c'est la réalisation d'une république des volontés libres et raisonnables, dans laquelle chacune serait pour les autres une fin. Ce serait la conséquence de la mise en pratique de la première formule, car si les volontés se prenaient réciproquement comme fin, elles réaliseraient cette cité libre et unie où chacun serait à la fois législateur et sujet : ce serait la « république des fins ».

3° « Agis toujours de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en loi universelle. » L'*universalisation* d'un acte, tel est le critérium donné par Kant pour distinguer, pratiquement, quelles actions sont conformes ou contraires à l'idéal indiqué plus haut (20, III).

4° « Agis extérieurement de telle sorte que ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale de liberté pour tous. » C'est le principe régulateur des droits.

§ B. — *CRITIQUE*

Kant a clairement indiqué les caractères de la loi morale, son obligation absolue et son universalité. Il a nettement dégagé l'idée du devoir

---

([1]) KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Sect. II.

des motifs égoïstes et il a bien réfuté les systèmes empiriques et utilitaires. Il a mis en relief la dignité et l'inviolabilité de la personne humaine. La grandeur du devoir lui a inspiré de beaux accents : « Devoir, nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation... Quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants ?... (1) »

Il dit encore : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* (2). » — Mais la morale kantienne mérite plus de reproches que d'éloges. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner l'un après l'autre les quatre points, auxquels nous avons ramené sa doctrine :

I. — Kant ne prouve pas **l'existence universelle du devoir ;** il affirme que le devoir est donné dans toute conscience humaine. Il ne l'établit ni *a priori*, ni *a posteriori*.

a) L'existence du devoir n'implique pas la croyance à la liberté telle que Kant la conçoit. En effet Kant distingue l'*homme-phénomène*, c'est-à-dire tel qu'il *s'apparaît* à lui-même et *apparaît* aux autres ; et l'*homme-noumène*, l'homme en soi, considéré dans son essence qui est inconnaissable (3). Les actions de l'homme-phénomène, étant dans le temps et étant régies par le principe subjectif de causalité, sont soumises à la loi du déterminisme. Mais nous n'avons pas le droit de dire de l'homme-noumène qu'il n'est pas libre. Il *se peut* que la liberté nouménale existe. Telle est la conclusion de la *raison pure*. Mais la *raison pratique* montre que cette liberté est *nécessaire*, parce qu'elle est impliquée par le devoir. Kant aboutit à une contradiction. Ou le devoir s'applique au monde nouménal, et alors il n'a pas d'influence sur le monde phénoménal qui est régi par la fatalité ; ou bien le devoir s'applique au monde phénoménal, le seul dont nous ayons conscience d'après Kant et par conséquent le seul qui nous importe, et alors l'homme-phénomène qui y est soumis doit être libre pour pouvoir l'observer. Or Kant nie la liberté phénoménale.

b) Les deux autres postulats (*immortalité* et *existence d'un Dieu rémunérateur*) reposent sur une affirmation qui est en contradiction avec la doctrine kantienne sur d'autres points. L'homme doit, dit-il, chercher à réaliser le *souverain bien*, c'est-à-dire l'*accord du bonheur et de la vertu ;* or cet accord, dont la raison voit la nécessité, n'est pas

---

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*. Trad. PICAVET, p. 155.
(2) *Ibidem*, p. 291.
(3) KANT, *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, Ire P., L. I, Introd. § 3.

réalisable en ce monde : donc il doit y avoir une autre vie. C'est bien raisonné en soi : mais Kant s'est interdit cette façon de raisonner, car un des éléments fondamentaux de sa doctrine c'est que la pratique de la vertu est incompatible avec la poursuite du bonheur (31, § B). Pour éviter cette contradiction. Kant se contente ordinairement de dire qu'il faut par la vertu se rendre *digne* du bonheur sans le rechercher. Quand il parle ainsi, il n'est plus en opposition avec ses principes, mais il enlève toute base à son argumentation : il n'a plus le droit d'affirmer l'obligation de croire à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu, puisque le fondement de cette croyance : la nécessité de l'accord du *bonheur* et de la *vertu*, a disparu.

II. — La thèse de l'**antériorité du devoir** sur le bien :

1° **Est en contradiction avec la nature humaine.** — L'homme est un être raisonnable ; or un être *raisonnable* ne saurait, sans aller contre sa nature, obéir à une loi dont il ne connaît aucune *raison* qui la motive. L'obéissance à la loi morale doit donc être une soumission éclairée et non l'exécution aveugle d'un commandement que rien ne justifie. Or ce qui justifie la loi morale c'est sa conformité au bien en soi. Le devoir, tel que le présente Kant, ressemble à une consigne inintelligible et brutale, qui s'impose sans qu'il soit permis d'en chercher les motifs. On l'a comparé à la discipline des armées allemandes. La logique des choses a contraint Kant à être inconséquent avec son système ; lui aussi rattache, quoi qu'il en dise, le devoir à un bien antérieur, et ce bien antérieur c'est pour lui l'*universalité rationnelle* de l'action (20, § III).

2° **Rend la morale impraticable** en bannissant tout autre sentiment que le respect (37, § C).

III. — La doctrine de l'**autonomie de la volonté :**

1° **Ruine l'autorité de la loi morale.** — Comment la volonté, étant essentiellement changeante, pourrait-elle édicter une loi immuable ? Comment un être, qui s'impose d'agir de telle ou telle façon, serait-il lié par cet ordre émané de lui ? Après cet ordre, ou il n'est plus libre, et alors il n'y a plus de moralité ; ou il le demeure ; il peut par conséquent prendre une décision contraire et se délier de sa première obligation ; alors que devient le caractère absolu, catégorique du devoir ? Il faut donc que l'obligation ait un principe extérieur et supérieur à la volonté.

2° **Compromet l'universalité de la loi morale.** — Si chaque volonté est autonome, pourquoi la loi morale serait-elle identique pour tous les hommes ? Une loi, qui dépend de la volonté libre, peut changer avec chaque volonté. On dira peut-être que Kant entend assigner comme fondement du devoir la volonté en tant qu'elle est la même chez tous les hommes. Soit. Mais la volonté a précisément chez tous les hommes ceci de *commun* qu'elle est *libre*. Dans ce cas, il faut convenir

que c'est la raison, faculté *fatale*, partout la même, qui montre à chaque volonté humaine la règle du devoir. Mais c'est chercher le fondement de l'obligation en dehors de la volonté et par conséquent sortir du système de Kant.

IV. — La **première formule** n'est que partiellement vraie. Il faut dire avec Kant que l'homme ne peut être pour l'homme un simple moyen. Mais on ne peut lui accorder que la personne humaine est *une fin en soi*, *une fin absolue*. Elle n'est qu'une *fin relative*, car l'homme est *subordonné* à Dieu, seule fin dernière et suprême.

La **deuxième formule** n'ajoute rien d'essentiel à la première en ce qui concerne la détermination des devoirs ; inutile de s'y arrêter.

La **troisième formule** est vraie ; mais elle n'appartient pas en propre à la morale kantienne. De plus, elle est inconciliable avec le *formalisme* de Kant. En effet, pour savoir quelles actions peuvent être érigées en lois universelles, Kant fait entrer en ligne de compte l'intérêt général ou particulier et alors, comme le lui reproche Schopenhauer, il raisonne comme un vulgaire utilitaire. — Ensuite, comme nous l'avons noté, prendre l'*universalité* rationnelle comme critérium moral, c'est sortir de la considération de la *forme pure* pour envisager un *bien* antérieur au devoir.

La **quatrième formule** n'est pas spéciale à la morale kantienne.

Conclusion : on peut donc dire que la morale kantienne « pèche par la façon dont Kant tire ses conséquences de ses principes. Elle pèche encore, elle pèche surtout par ses principes eux-mêmes » (1).

43. — MORALE DU BIEN RATIONNEL

Nous avons prouvé que ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, ni l'idéal esthétique, ni le bonheur rationnel, ni l'obéissance à la nature, ni le respect de la loi ne peuvent être le principe de la loi morale. Le motif *du bien en soi*, du bien *rationnel*, c'est-à-dire de ce qui est conforme à la nature raisonnable de l'homme, étant le dernier motif de nos actions constaté par l'observation psychologique, il s'ensuit que lui seul peut être le principe de la loi morale. Mais on peut l'établir directement par l'analyse de l'idée du bien en soi. Cette idée a tous les caractères qui conviennent à la loi morale (2). L'idée du bien est :

I. — **Obligatoire :** c'est par là qu'elle se distingue des autres idées de la raison. Quand je dis : c'est un mal de mentir, c'est un bien

---

(1) A. Cresson, *La Morale de Kant*, Ch. III, § IV, p. 159, Paris, 1897. — V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*.

(2) P. Janet, *La morale*, L. II, Ch. II. — Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, 3e et 4e C. — Beaussire, *Les principes de la morale*.

d'honorer ses parents : ces jugements ne sont pas seulement spéculatifs comme des vérités scientifiques, ils sont *pratiques :* j'affirme que je suis *tenu* de ne pas mentir et d'honorer mes parents.

II. — **Absolue** : elle s'impose à la raison sans condition. La conscience ordonne, au nom du bien, indépendamment du plaisir, de l'intérêt et du sentiment. Le bien en soi n'est en somme que notre nature idéalisée. Or l'idéal de notre nature étant le terme dernier de notre tendance, au delà duquel nous ne saurions aller, la raison voit en lui une *fin en soi* qui doit être voulue pour elle-même. Il serait absurde de la vouloir *conditionnellement*, car alors elle ne serait plus une fin dernière, mais une fin relative, c'est-à-dire un moyen d'arriver à un autre bien.

III. — **Universelle** : c'est un fait que tout homme a l'idée du bien et qu'il distingue le bien du mal. Les erreurs ne portent pas sur les principes fondamentaux de la morale (12). — C'est un fait aussi que la conscience ne confond pas le bien avec le plaisir, l'intérêt, ou les sentiments divers qui accompagnent notre activité. Cela se comprend : puisque le bien est fondé sur la nature humaine, il doit être *universel* et *immuable* comme elle.

IV. — **Claire et pratique** : tous entendent les préceptes généraux de la loi morale et s'attribuent la faute de leur violation. — De plus, Dieu ne pourrait, sans aller contre sa justice et sa sagesse, nous imposer le joug d'une loi impraticable. Or le bien en soi est admirablement adapté aux exigences de nos facultés, puisqu'il est, par définition, ce qui est conforme à notre nature raisonnable.

Conclusion : le **bien rationnel**, qu'on nomme d'un mot l'**honnête**, étant une règle obligatoire, absolue, universelle, claire et pratique, est donc le souverain bien, la fin suprême de l'activité humaine et le principe de la morale.

44. — ORIGINE DE L'IDÉE DU BIEN

A) **Systèmes empiriques** : ils dérivent l'idée du bien de l'*expérience* et la ramènent soit au plaisir, soit à l'intérêt, soit au sentiment.

Réponse : il est impossible d'identifier le bien en soi avec le plaisir, l'intérêt et le sentiment, parce que ces objets, n'étant pas obligatoires, sont relatifs, particuliers, variables, tandis que le bien est obligatoire absolu, universel, immuable (43).

B) **Systèmes rationnels** : l'idée du bien nous est fournie, comme toute notion première, par la *raison s'appuyant sur l'expérience.* C'est la conscience morale ou raison pratique qui la dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9).

On voit pourquoi et comment on peut ramener tous les systèmes de morale à deux grandes catégories :

I. — Les uns empruntent la règle de nos actions à **la sensibilité.** Ce sont les morales **empiriques** qu'on subdivise en deux groupes :

A) Morales **utilitaires, intéressées :** plaisir, satisfaction morale, intérêt.

B) Morales **sentimentales, désintéressées :** altruisme, bienveillance, sympathie, sentiment de l'honneur.

II. — Les autres empruntent la règle morale à la **raison.**

Ce sont les morales **rationnelles :** idéal esthétique, eudémonisme rationnel, morale formelle, bien rationnel.

45. — NATURE DE L'IDÉE DU BIEN RATIONNEL

§ A. — *EXPOSÉ*

Qu'est-ce que le bien ? Quelle est sa nature ? Les uns considèrent cette idée comme simple et irréductible. D'autres la regardent comme complexe et ont essayé d'en déterminer la compréhension. C'est ainsi que l'idée de bien a été ramenée à l'idée :

I. — **De fin,** par Aristote (1) et Jouffroy (1796-1842). Le bien est la cause finale, ce que tous les êtres désirent. « Le bien est la coordination de toutes les fins », c'est la fin universelle, suprême. Faire le bien, c'est tendre à sa fin ; mal faire, c'est s'en écarter.

Critique : sans doute la fin d'un être c'est son bien. Mais il vaut mieux définir la fin par le bien que le bien par la fin. De ces deux idées, l'idée de bien est la première. C'est parce que nous jugeons un objet meilleur que celui dont nous jouissons, que nous tendons vers lui comme à une fin. — De plus, Jouffroy a eu tort de ne pas déterminer en quoi consistait cette fin universelle et suprême (2).

II. — **Du vrai** par Wollaston (1659-1723) (3), philosophe anglais. Agir c'est affirmer : le bien n'est donc que le vrai exprimé dans nos actions. Une action est bonne quand elle est conforme au vrai, mauvaise quand elle est en contradiction avec lui : vg. manquer à la piété filiale est mal, parce que c'est affirmer que l'on ne doit rien à ses parents. Haïr Dieu c'est un mal, parce que c'est nier sa bonté.

Critique : métaphysiquement le vrai et le bien s'identifient dans l'être absolu, en Dieu. Mais ils sont distincts par rapport à nous et à

---

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, L. I, Ch. I, § 1 : « Le bien c'est ce qui est recherché par tout être. » Τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται.

(2) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Leçons XXVIII-XXXII.

(3) Wollaston, *Esquisse de la religion naturelle*. — Cf. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XXIVe Leçon.

nos actions. Sans doute, toute bonne action est la réduction en pratique d'une vérité. Cependant l'idée du vrai s'étend plus loin que l'idée du bien : tout ce qui est bien est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement bien moralement : « Donner de l'arsenic pour empoisonner, dit Jouffroy, c'est respecter la vérité chimique. » Il y a nombre de vérités qu'on peut affirmer sans être pour cela vertueux, car les vérités morales forment un ordre à part, elles ne sont pas seulement vraies pour la raison, mais *obligatoires* pour la volonté.

III. — **De l'ordre** par MONTESQUIEU (1689-1755). « Faire le bien, c'est respecter les rapports essentiels qui dérivent de la nature des choses ; les violer c'est faire mal [1]. » L'ensemble de ces rapports constitue les lois, l'ordre. Le bien c'est donc, en définitive, le respect de l'ordre.

Critique : cette formule a le tort d'être imprécise. De quel ordre s'agit-il ? Outre l'ordre moral, il y a l'ordre logique, l'ordre mathématique, l'ordre physique, etc. Nous ne sommes pas tenus de respecter n'importe quel ordre. En fait, nombre de lois et de rapports n'intéressent en rien la moralité. — Bien plus, les actes coupables peuvent exister sans se conformer à un certain ordre logique, physique, etc. — Nous nous soumettons aux lois de la nature, non comme à une nécessité morale qui nous oblige, mais comme à une contrainte inévitable, parfois odieuse.

IV. — **D'universalité** par KANT (1724-1804) [2]. — L'idée d'universalité est en effet l'un des caractères du bien rationnel ; mais ce n'est pas là le bien tout entier. L'universalité est une pure *forme*, qui réclame un contenu. Or ce contenu ne peut être que la *satisfaction* ou l'*excellence* des rapports qui unissent les êtres entre eux (Cf. V). C'est ce caractère de perfection qui permet à la raison de distinguer les fins *universalisables* de celles qui ne le sont pas, assignables par conséquent à tout être raisonnable. Kant d'ailleurs a dû en venir à ce critérium de la perfection. Faire de la personne humaine la *fin en soi*, la *fin absolue*, n'est-ce pas reconnaître implicitement que la personnalité est la *perfection même ?*

V. — **De perfection** par MALEBRANCHE (1638-1715). De même qu'il y a des rapports de grandeur qui sont l'objet des mathématiques, il y a des rapports de perfection qui sont l'objet de la morale. Une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme, qu'entre l'homme comparé à la bête. C'est un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que deux fois deux soient quatre

---

(1) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, L. I, Ch. I.
(2) Cf. *supra*, 42, § A, IV, 39.

ou que deux fois deux ne fassent pas cinq. Dieu aime et veut les choses à proportion de leur perfection, c'est-à-dire à proportion qu'elles lui ressemblent [1].

Critique : cette doctrine nous semble vraie. L'idée de bien, l'idéal moral se ramène à l'idée de perfection. Il faut noter cependant qu'il ne s'agit pas de la perfection en général, mais de la perfection en harmonie avec notre nature, de la perfection *humaine*. C'est en réalisant la perfection proportionnée à sa nature et à ses forces que l'homme imitera Dieu et réalisera la définition de la vertu donnée par Platon : La vertu consiste à se rendre autant que possible semblable à Dieu.

§ B. — *ANALYSE DE L'IDÉE DE PERFECTION*

On peut aller plus loin en faisant l'analyse de l'idée de perfection relative à l'homme. D'après Leibniz [2], l'idée de perfection se résout en deux autres : l'idée d'**être**, c'est-à-dire d'**activité** aussi grande que possible, puisque être c'est agir ; — l'idée d'**ordre**, d'**harmonie**. Essayons de le montrer en l'appliquant à l'homme et à ses facultés.

Toute faculté est une tendance vers un bien déterminé pour lequel elle est faite et qui lui manque. Si la nature humaine se réduisait à une seule faculté, son bien absolu s'identifierait avec le bien de cette faculté ; en tendant vers ce bien elle réaliserait le maximum de développement de son être et le maximum de bonheur qui en est la conséquence nécessaire. Mais la nature humaine est complexe : elle comprend tout un ensemble de facultés et ces facultés sont de valeur inégale. Son bien absolu, sa perfection, résultera d'abord du déploiement de *toutes* ses facultés : c'est l'élément de *puissance* et d'*intégrité*. Il résultera ensuite d'un déploiement *harmonieux*, c'est-à-dire proportionné à la valeur de chaque faculté : c'est l'élément d'*ordre*.

La nature humaine est un tout, dont les divers éléments constituent un système de tendances unies et ordonnées hiérarchiquement, qui concourent aux fins de l'ensemble. La perfection de l'homme, son souverain bien, consistera donc dans un développement harmonieux de toutes ses facultés se déployant en concours et en ordre. Cette harmonie découle de la subordination des fonctions inférieures de la vie végétative

---

(1) Cf. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, Partie I, Ch. I.

(2) LEIBNIZ, *Von der Glückseligkeit (De la béatitude)*. « La perfection est plénitude, force et aussi ordre... La perfection est une sorte d'élévation, d'exhaussement de l'être ; en d'autres termes, c'est un degré éminent de l'être ou de la force ; perfection ou excellence c'est tout un. Et plus haute est l'activité ou plus grande la force, plus haut et plus libre est l'être. Mais puisque la force est d'autant plus grande qu'une plus grande pluralité sort de l'unité ou s'y ramène, étant régie par elle ou trouvant en elle son principe intime, et que cette unité dans la pluralité c'est l'harmonie, voilà que la perfection est harmonie, et l'harmonie produit la beauté, laquelle engendre l'amour. » (Cité pat OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Ch. VII, p. 210, Paris, 1881).

et sensitive aux fonctions supérieures de la vie spirituelle, de la vie raisonnable et libre [1]. Mais l'homme ne vit pas isolé. Il faut encore que le développement de notre personnalité se fasse, non pas au détriment, mais à l'avantage des autres personnalités dont la valeur est égale à la nôtre. Le souverain bien de l'homme, sa perfection, consiste donc, en dernière analyse, dans l'épanouissement intégral et ordonné de toutes ses facultés, qui n'a de limite que le respect des autres personnalités. C'est en réalisant cette fin que notre activité atteindra la perfection dont elle est capable : la *vertu* ou habitude de faire le bien, qui est l'accroissement de notre être moral, et le *bonheur* ou satisfaction complète et harmonieuse de toutes nos tendances, qui est la conséquence et la récompense du bien pratiqué.

Conclusion : bref, la perfection de l'homme consiste dans le développement complet et harmonieux de toutes ses facultés, subordonné à la faculté caractéristique de l'homme, à la raison. C'est pourquoi ces formules : *Obéir à la raison. Suivre l'ordre. Ressembler à Dieu. Aimer Dieu*, qui prescrit cette obéissance et cette observation (46, § B), sont au fond des formules *équivalentes* de la loi morale [2].

§ C. — *CRITÉRIUM DU BIEN ET DU MAL*

I. — **Vrai fondement de la distinction du bien et du mal** [3] : le **devoir** c'est l'obligation de faire le bien. Le **bien**, c'est ce qui convient à la nature d'un être, ce qui, par conséquent, le perfectionne. Si l'on considère le bien en soi ou idéal moral par rapport à l'homme, on l'appelle l'**honnête** et on le définit : *Ce qui convient à la nature raisonnable, ce qui perfectionne l'homme.* Le **mal**, c'est ce qui ne convient pas à la nature raisonnable de l'homme ; c'est le manque d'une perfection qui devrait

---

(1) On demandera sans doute quel est le critérium qui nous permet de mesurer la perfection relative des diverses facultés. Ce critérium, nous l'empruntons à saint Thomas et à Leibniz. La valeur se mesure à la quantité d'être, au degré d'activité exercée : *In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu* (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. v, Art. 1. — Cf. Leibniz, *Opere cit.*). Ainsi la plante qui vit vaut mieux que la pierre, qui ne vit pas ; l'animal qui vit et sent vaut mieux que la pierre qui ne vit pas et que la plante qui ne sent pas ; l'homme leur est supérieur parce qu'il vit, sent et raisonne. Dieu est au sommet de la perfection parce qu'il a la plénitude de l'être (Ps. 13). Même gradation entre les diverses qualités d'un même être. Dans l'homme l'intelligence et la volonté l'emportent sur les facultés sensibles, parce qu'elles représentent plus d'être ; leur activité est moins mélangée de passivité (Ps. 14). Les fonctions des facultés sensibles étant moins importantes, ces facultés se rapportent aux facultés spirituelles (raison et volonté) comme des moyens à leur fin ; c'est pour cela qu'on les appelle *inférieures et subordonnées.*

(2) P. Janet emploie le mot excellence comme synonyme de perfection (*La morale*, L. I, Ch. III.)

(3) Jouffroy, *Mélanges philosophiques : Du bien et du mal.* — S. Thomas, *Summa theol.*, Ie P., Q. V. — Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. X. — Pallavicini, *Del bene.* — Palmieri, *Ontologia*, Thes. XI.

être présente : *Carentia perfectionis debitæ*. Toute action conforme à la nature raisonnable de l'homme est bonne ; toute action, qui lui est contraire, est mauvaise. La convenance ou la disconvenance avec la *nature raisonnable*, tel est donc le principe de la distinction du bien et du mal. C'est là le fondement *immédiat ;* mais le fondement *dernier*, c'est l'*essence même de Dieu*, sur laquelle repose l'ordre essentiel des choses (18).

II. — **Fondement faux : Volonté arbitraire de Dieu.** — Duns Scot, Guillaume d'Occam, Descartes, Crusius faisant dépendre l'essence des choses de la volonté arbitraire de Dieu, ont fait logiquement dépendre de cette même volonté la nature du bien et du mal. Le bien est bien parce que Dieu le veut ; il aurait pu, s'il l'avait voulu, faire que ce qui est bien fût mal et que ce qui est mal fût bien. Dieu ne commande donc pas une chose parce qu'elle est bonne en soi ; mais elle est bonne parce que Dieu la commande.

Réponse : s'il n'existe aucun bien en soi, logiquement antérieur à la volonté divine et lui servant de règle, cette volonté est dépourvue de raison, arbitraire et par suite contraire à la sagesse même de Dieu. A moins donc de supprimer la sagesse divine, il faut reconnaître que, si Dieu commande ou défend une action, ce commandement ou cette défense ont leur raison d'être dans la bonté ou la malice intrinsèque de l'acte, dans l'essence des choses, que l'intelligence de Dieu conçoit, mais qui ne dépend pas de sa volonté, parce que l'essence des choses est une imitation plus ou moins parfaite de l'essence de Dieu qui est immuable. Il existe donc un bien en soi, antérieur à la volonté divine.

Remarque : s'il s'agit non de choses intrinsèquement bonnes ou mauvaises, mais de choses *indifférentes en soi*, c'est-à-dire sans rapport essentiel avec le souverain bien, il est vrai alors de dire que tel acte sera bon parce que Dieu le commande, mauvais parce qu'il le défend. Cette remarque vaut également pour les lois positives humaines : *Bonum quia imperatum ; malum quia prohibitum.*

46. — FONDEMENT DE L'OBLIGATION [1]

Nous avons défini le devoir : *le bien en tant qu'obligatoire*. Pour expliquer la **nature** du devoir, deux questions sont à résoudre :

1° En quoi consiste le **bien**, qui est la **matière** du devoir ? Nous venons de montrer que le bien se ramène à l'idée de **perfection**, laquelle se compose de deux éléments : l'*intégrité* et l'*ordre*.

2° D'où vient ce caractère **obligatoire**, qui est la **forme** du devoir ? C'est la seconde question à éclaircir. Il faut d'abord écarter les solutions erronées.

---

[1] Beaussire, *Les principes de la morale*, L. IV, Ch. II. — G. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*. — G. Lefèvre, *Obligation morale et Idéalisme*.

§ A. — *FONDEMENTS RUINEUX*

I. — **La Sanction** : on a prétendu que notre bonheur était nécessairement attaché à la pratique du bien ; nous nous sentons obligés de faire celui-ci parce que nous ne pouvons pas ne pas désirer celui-là. Ainsi l'homme serait tenu de faire le bien et d'éviter le mal, à cause des récompenses et des châtiments qui en sont la conséquence nécessaire.

Réponse : A) La sanction, étant une suite de l'obligation, n'en saurait être le principe : on ne peut être récompensé ou puni qu'autant qu'on a préalablement observé ou violé un devoir connu.

B) Fonder l'obligation sur la sanction, c'est réduire la morale à l'intérêt.

II. — **Les lois humaines** : ce sont les législateurs qui auraient établi la distinction du bien et du mal et donné au bien sa force obligatoire.

Réponse : A) Les lois humaines tirent leur autorité de la loi morale. C'est à la lumière de la loi morale que les hommes jugent de la légitimité ou de l'illégitimité des lois civiles, selon qu'elles sont conformes ou non à l'ordre essentiel des choses, au droit naturel.

B) Le devoir est universel et absolu ; comment a-t-il pu tirer ces caractères des volontés humaines, essentiellement particulières et changeantes ?

C) Les lois humaines sont loin d'embrasser tout le domaine de la moralité ; elles n'atteignent pas : les actes qui se passent dans le for intérieur, vg. pensées et désirs ; — les actions qui ne sortent pas du foyer domestique : vg. désobéissance des enfants ; — les fautes qui ne menacent pas matériellement l'ordre extérieur, bien qu'elles soient réprouvées par la conscience publique : vg. égoïsme, ingratitude.

D) Cette théorie aboutit à des conséquences désastreuses pour l'individu et la société : si l'on ne distingue pas entre la **légalité**, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi humaine, et la **justice**, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi morale, le pouvoir législatif peut imposer toutes les tyrannies et toutes les injustices (17, § II, D).

III. — **L'autonomie de la volonté** : c'est la thèse de Kant, qui a été déjà exposée et réfutée (42, § A, III ; § B, III).

IV. — **La nature humaine raisonnable** : c'est l'opinion de Vazquez [1] et de plusieurs Scolastiques. D'après eux le fondement de l'obligation, c'est la nature raisonnable de l'homme, considérée en elle-même, sans relation avec la loi éternelle. De ce que certains actes sont conformes à cette nature raisonnable, et d'autres en désaccord avec elle (*eo solum titulo quod nonnullæ actiones eam deceant, aliæ vero dedeceant*), ils concluent que l'homme est obligé d'accomplir les uns

---

[1] G. Vazquez, *Commentar. in primam secundæ S. Thomæ*, Disputatione 107, C. v, et Disput. 144.

et d'éviter les autres, antécédemment à tout ordre émané de la sagesse et de la volonté de Dieu.

Il ne faut pas confondre cette opinion avec celle de Kant, car une différence radicale les sépare. Vazquez et ses tenants, à l'opposé de Kant et de ses partisans, reconnaissent le souverain domaine du Créateur et l'absolue dépendance des créatures. Si, à leurs yeux, la loi naturelle n'est pas une participation de la loi éternelle, si par conséquent Dieu n'est pas l'auteur immédiat de l'obligation, cependant il la veut, il l'approuve, il la corrobore par des sanctions.

Critique : si l'obligation est constituée sans recours à la loi éternelle, si la nature humaine raisonnable en est le fondement, il suit que cette nature a par soi le pouvoir de se lier et délier. Par ce côté l'opinion de Vazquez rejoint celle de Kant et est sujette aux mêmes objections. (42, § B, III.)

De cette doctrine suivrait aussi cette conséquence inadmissible qu'on pourrait pécher gravement tout en ignorant la Majesté divine. (Cf. *infra*, Remarque II).

La convenance ou la disconvenance avec la nature raisonnable est le fondement prochain de la distinction du bien et du mal (45, § C). Le tort de Vazquez a été d'aller plus loin et de prétendre qu'elle est aussi le fondement de l'obligation. C'était oublier que, pour imposer une obligation, il faut avoir le droit de commander, et par conséquent, qu'il faut être supérieur à ceux qui sont obligés. On ne saurait donc s'obliger soi-même.

V. — **L'idée du bien, abstraction faite de la volonté de Dieu** : c'est la thèse de la *morale indépendante*. Le bien est obligatoire parce qu'il est le bien ; il s'impose à la volonté par le fait même qu'il est connu et il ne tient son autorité que de lui-même. La question posée est celle-ci : le bien et le devoir sont-ils tellement liés l'un à l'autre que notre esprit ne puisse concevoir le bien sans le concevoir comme obligatoire ou faut-il un autre principe pour opérer cette liaison ?

Réponse : le bien n'est pas obligatoire par lui-même, car :

A) Ce serait confondre le **motif** de la loi avec la *loi* elle-même ; autre chose est le *bien*, autre chose est le **précepte** de faire le bien. La preuve en est que le bien est *plus étendu* que le devoir ; l'héroïsme c'est le bien au degré supérieur, et cependant l'héroïsme n'est pas obligatoire. La loi morale, s'adressant à la masse de l'humanité, ne peut imposer que cette mesure moyenne de bien qui est à la portée de tous : autrement, elle serait impraticable.

B) La raison, étant une faculté de connaître, peut nous imposer une nécessité de penser, c'est-à-dire l'adhésion à l'évidence, mais non une nécessité d'agir, c'est-à-dire une obligation. La raison nous montrant le bien est une *lumière* qui éclaire notre route ; ce n'est *pas une force*

qui nous *oblige* à la suivre. Le bien, la perfection qu'elle nous présente est un *idéal* qui, par sa beauté et sa grandeur, peut solliciter, attirer, émouvoir toutes les puissances de notre être ; ce n'est pas une loi qui s'impose.

C) Une idée conçue par la raison ne peut, par elle seule, obliger, car il n'y a pas de loi sans législateur, ni d'ordre sans une volonté qui l'impose. Or cette volonté ne peut être la volonté humaine, comme nous l'avons établi contre Kant, parce que la loi morale perdrait toute autorité (42, § B, III). Reste la volonté divine.

VI. — **Décret libre de Dieu** : Puffendorf ne va pas jusqu'à dire avec Occam et Descartes (45, § C, II) que la distinction du bien et du mal dépend du bon plaisir divin. Non, le bien est par nature distinct du mal ; mais le bien n'est obligatoire et le mal n'est défendu qu'en vertu d'un décret libre de la volonté divine.

Critique : si l'obligation du bien résulte d'un décret arbitraire de Dieu, la relation qui unit l'obligation au bien est purement contingente. Alors Dieu aurait pu rendre obligatoire le mensonge, le blasphème, etc.

§ B. — *VÉRITABLE FONDEMENT* (1)

Volonté infiniment sage de Dieu : une volonté arbitraire séparée de la raison serait en Dieu la suprême imperfection. Le vrai fondement du devoir, c'est la volonté divine éclairée par la raison infinie. Mais, en Dieu, toutes les perfections sont unies et par conséquent la volonté ne fait qu'un avec sa sagesse. L'accomplissement de cette volonté constitue le *bien moral* et son habitude constitue la *vertu*. C'est la magnifique définition donnée par Pythagore et Platon : La vertu consiste à ressembler à Dieu par l'imitation : Ὁμοίωσις θεῷ (2). Dans l'intelligence divine, tous les êtres et leurs rapports sont représentés avec leur degré de perfection, et Dieu aime les êtres dans la mesure de la perfection qu'il leur a donnée et qu'il connaît. C'est pourquoi, si l'homme proportionne son amour envers les êtres à leur perfection relative, il s'établit entre la volonté humaine et la volonté divine une conformité qui est l'ordre. L'homme aime ce que Dieu aime et il l'aime dans la mesure où Dieu l'aime. Enfin, s'il aime Dieu par-dessus toutes choses, l'homme est pleinement dans l'ordre ; il fait le bien. Le bien *moral* c'est donc *l'ordre dans l'amour*, *ordo amoris*, selon la belle définition de saint Augustin adoptée par Malebranche.

Dieu connaît son essence infinie et voit les essences de tous les pos-

---

(1) Nous supposons démontrée l'existence de Dieu et de ses attributs. L'obligation, considérée comme fait psychologique, fournit l'une des preuves de l'existence de Dieu (*Théodicée*, Ch. III, Art. I, Sect. I, 74).

(2) PLATON, *Théétète*, DIDOT, T. I, p. 135, ligne 33.

sibles, c'est-à-dire les diverses façons dont la perfection de son être est imitable. Il voit en même temps les relations invariables qui découlent des différentes essences de ces êtres. L'ensemble de ces relations nécessaires constitue l'ordre essentiel des choses, la hiérarchie des fins qui relient les êtres entre eux et à l'absolu. Cet ordre essentiel connu par Dieu est bon, puisqu'il repose sur son essence même. Étant bon, Dieu infiniment saint doit l'aimer. Quand Dieu crée, quand il fait passer une partie des possibles à l'existence, Dieu veut nécessairement que l'ordre essentiel, conçu et aimé par Lui, soit respecté par toute créature. Il fait prévaloir cette volonté par la contrainte physique dans les créatures dénuées de liberté ; il l'impose comme une obligation, comme une nécessité morale, à l'être raisonnable et libre, à l'homme. C'est ainsi que la volonté divine, commandant de respecter et défendant de troubler l'ordre essentiel des choses que lui montre la raison divine, est le principe de la loi morale, le fondement du devoir. *Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (1). La raison éternelle conçoit l'ordre essentiel comme devant être observé, le vouloir divin en impose l'observation à tout être créé (18).

Par là même s'expliquent tous les caractères du bien : il est *absolu*, *immuable*, *souverain*, *beau*, puisqu'il est la **perfection infinie**. Il est enfin *obligatoire*, parce que cette perfection infinie est une volonté toute sage et toute puissante qui ordonne à notre volonté de la prendre comme idéal et de la reproduire dans ses actes. On comprend dès lors cette prescription sublime de l'Évangile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (2). » Et c'est ainsi qu'en dernière analyse l'amour du bien, l'amour de l'ordre, l'amour du devoir ne sont que les noms abstraits de l'amour de Dieu et de sa volonté sainte. Aussi pour le philosophe spiritualiste le motif du devoir n'a pas la froideur d'une abstraction philosophique, puisqu'il se confond avec l'amour de la volonté du Dieu vivant et personnel, de notre Père qui est aux cieux : *Fiat voluntas tua !*

Conclusion : le *bien en soi*, c'est ce qui perfectionne la nature humaine, c'est ce qui est conforme à la nature raisonnable. L'obligation a pour fondement la volonté infiniment sage de Dieu. On voit donc que le devoir repose tout ensemble et sur la nature de l'homme et sur la volonté de Dieu. La nature raisonnable en fournit la *matière* qui est le *bien*, et la volonté divine en fournit la *forme* en rendant le bien obligatoire.

Mais il est un autre bien, qui est la *conséquence* de l'accomplissement du devoir : c'est le *bien moral*. On peut le définir : l'observation du

---

(1) S. Augustin, *Contra Faustum*, L. XXII, C. xxvii
(2) S. Matthieu, v, 48.

devoir, c'est-à-dire la réalisation dans les actes de l'idéal de perfection qui s'impose à toute volonté humaine.

Remarques : I. — **Précepte et Conseil** : on a établi (46, § A, V) que tout bien n'était pas *formellement* obligatoire par lui-même ; autrement, l'héroïsme serait obligatoire pour tous. Il y a donc place, entre ce qui est *strictement ordonné* et ce qui est *rigoureusement défendu*, pour ce qui est *simplement permis*. Il faut donc distinguer entre le bien *obligatoire* et le bien *surérogatoire*, entre le *précepte* et le *conseil*. Par conséquent, l'idée du devoir n'est pas formellement *coextensive* à l'idée du bien. Le bien a un domaine plus étendu que le devoir strict. On objectera peut-être que cette doctrine est en contradiction avec ce que nous avons exposé plus haut : l'idée du bien est obligatoire. — La contradiction n'est qu'apparente, car nous parlions là d'une façon générale ; or on peut dire en général que le bien est obligatoire, quitte à spécifier ensuite. Tout bien n'est pas formellement et actuellement obligatoire : vg. l'héroïsme. Mais tout bien est *virtuellement* obligatoire, et il le devient formellement et actuellement, sans intervention nouvelle de la volonté divine, dès que la raison le perçoit comme nécessaire pour observer la loi morale et atteindre la fin dernière. C'est ainsi que les actes héroïques, auxquels nul n'est tenu en règle générale, deviennent strictement obligatoires : vg. pour le prêtre et le médecin en temps d'épidémie, pour le soldat en temps de guerre, etc.

II. — **Péché philosophique** : on a appelé *péché philosophique* un désordre moral grave qui serait une faute contre la raison et ne serait pas une offense de Dieu, parce qu'on suppose que l'agent ignore Dieu invinciblement.

La notion de péché philosophique répugne comme contradictoire dans les termes.

En effet : *a*) Ou bien l'agent a le plein usage de sa raison, ce qui suppose la conscience réfléchie de la loi morale, et alors il pèche non seulement contre le dictamen de la raison, mais aussi contre la volonté de Dieu, car une telle conscience ne peut exister sans une connaissance au moins confuse de Dieu. La loi morale, étant absolue et immuable, exige un législateur absolu et immuable comme elle, c'est-à-dire Dieu. (Théodicée, Ch. III, Art. I, Sect. I, 74).

b) Ou bien l'agent n'a pas le plein usage de la raison, et alors il ne pèche pas contre le dictamen de la raison, ni conséquemment contre Dieu.

Il n'y a donc pas place pour le péché philosophique [1]. Ce qui est vrai, c'est qu'on peut considérer l'acte du péché sous un double aspect :

---

[1] Cf. L. Billot, dans *Études*, T. 164, p. 400-403.

« Le péché est envisagé par les théologiens, principalement en tant qu'il offense Dieu, et par le philosophe moraliste, en tant qu'il est contraire à la raison » [1]. Mais ces deux aspects sont toujours inséparables dans la réalité, c'est-à-dire que tout acte contraire au dictamen de la raison est en même temps contraire à la loi divine, et réciproquement tout acte contraire à la loi divine est aussi contraire au dictamen de la raison.

---

[1] Dicendum quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum ; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. (S. THOMAS, *Summa theologica*, Ia, IIae, *Quaest.* LXXI, Art. VI, ad 5um).

CHAPITRE IV

CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ [1]

L'homme est un être moral parce qu'il est raisonnable et libre. Les principales *conséquences* de la moralité sont la **personnalité** (Ps. 200) et la **responsabilité**, le **mérite** et le **démérite**, la **sanction**, la **vertu**.

47. — RESPONSABILITÉ MORALE

§ A. — *NATURE*

La **responsabilité** est le caractère des personnes qui peuvent et doivent rendre compte de leurs actions, c'est-à-dire s'en reconnaître les auteurs et en supporter les conséquences. Pour qu'un agent soit responsable d'une action, il faut qu'il puisse expliquer quelles sont les *causes efficiente et finale* de cette action. Or le seul être capable de **répondre** à ces questions est celui qui, étant raisonnable et libre, a posé la cause finale de l'action et en a été la cause efficiente. La responsabilité est donc fondée sur la loi de causalité, qui fait de l'effet un attribut de la cause. C'est pourquoi l'agent peut être substitué à l'action qu'il a produite. — Au terme responsable, qui se dit des personnes, correspond le terme *imputable*, qui se dit des actions. **L'imputabilité** est la propriété qu'a l'action d'un agent libre de lui être attribuée.

§ B. — *CONDITIONS DE LA RESPONSABILITÉ*

La responsabilité morale suppose comme conditions :

1. — **Le libre arbitre** : c'est la condition fondamentale, qui est comme le **principe** de la responsabilité. On ne peut être responsable

---

(1) PLATON, *Gorgias*. — CARO, *Les problèmes de morale sociale*. — P. JANET, *La morale*, L. III, Ch. VIII, XI. — E. BEAUSSIRE, *Les principes de la morale*. — H. MARION, *De la Solidarité morale*. — PIAT, *La personne humaine*. — TARDE, *La philosophie pénale*. — PROAL, *Le crime et la peine*. — LÉVY-BRÜHL, *L'idée de responsabilité*. — FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, IIe P. — M. D'HULST, *La morale et la sanction* (Conférences de Notre-Dame, 1891, Ve C.). — P. SCHWALM, *Individualisme et Solidarité*, *Revue Thomiste*, mars 1898. — BINET, *La responsabilité morale*, *Rev. philos.*, 1888, T. II, p. 217-231. — PAULHAN, *La sanction morale*, *Rev. philos.*, 1894, T. I, p. 267-286 ; 395-419. — J. FORBES, *Les bases de la morale*, dans les *Etudes*, 1888, T. XLV, p. 237-253.

que des actions qu'on a voulues librement, c'est-à-dire dont on a eu l'initiative ou auxquelles on a coopéré. C'est pourquoi on n'est pas responsable de sa laideur. Les choses et les animaux, étant dénués de liberté, sont irresponsables.

II. — **La connaissance du bien et du mal,** sans laquelle il n'y aurait pas de libre arbitre, car agir librement c'est agir en connaissance de cause. Autrement on agit par instinct (Ps. 195, 198). Si l'une ou l'autre de ces conditions fait *complètement* défaut, la responsabilité disparaît en même temps.

§ C. — *VARIATIONS DE LA RESPONSABILITÉ*

Elle varie dans la même proportion que la liberté et la connaissance du bien et du mal qui la conditionnent. D'où il suit que les causes, qui *suppriment*, *augmentent* ou *diminuent* cette liberté ou cette connaissance, *suppriment*, *augmentent* ou *diminuent* du même coup et dans la même proportion la responsabilité. Ces causes peuvent se ramener aux suivantes :

I. — **Ignorance et erreur :** quand la loi civile a été promulguée, elle n'admet pas, afin de contraindre les citoyens à la connaître, l'excuse trop commode de l'ignorance. Après un certain délai, variant avec les distances, « nul n'est censé ignorer la loi ». — Dans l'ordre moral, il n'en peut être ainsi : nul n'est coupable sans le savoir. Aussi ce qui diminue, augmente ou enlève la connaissance de la loi morale, fait varier la responsabilité dans la même mesure. *L'erreur et l'ignorance* **invincibles** sont celles qui n'ont pu être dissipées par tous les moyens que suggère la sagesse humaine : vg. les sauvages qui tuent leurs vieux parents, les femmes indiennes qui se jettent sur le bûcher de leurs maris sont dans une ignorance invincible. Elles rendent l'homme irresponsable, parce qu'elles sont *involontaires*. *L'ignorance et l'erreur* **vincibles** sont celles qui peuvent être dissipées par les moyens qu'emploie communément la sagesse humaine : vg. un médecin qui donne un remède mortel ou dangereux, faute de science suffisante, est dans une erreur vincible. Elles rendent coupable parce qu'elles sont plus ou moins volontaires. La **folie** et le **délire** supprimant la connaissance, la responsabilité s'évanouit.

Le **sommeil**, le **somnambulisme** rendent généralement irresponsable, parce qu'ils ne laissent pas ordinairement une connaissance suffisante pour discerner le bien du mal. — En somme, on peut dire que plus on est éclairé, plus on est responsable, parce qu'on a mieux aperçu les conséquences lointaines de ses actes. Il ne faut pas en conclure que l'instruction augmente nécessairement la vertu, car l'instruction accroît la responsabilité en bien comme en mal.

II. — **Contrainte** : on distingue la contrainte :

1° **Physique** : une action imposée par une violence extérieure, mais qu'on désavoue intérieurement, n'est pas imputable à celui qui la subit. L'auteur de la violence est seul responsable.

2° **Morale** : dans ce cas l'action n'est pas tout à fait involontaire, parce que la volonté peut toujours résister à la menace. La liberté est seulement amoindrie et conséquemment la responsabilité atténuée.

III. — **Habitude, passion** : les habitudes et les passions, bonnes ou mauvaises, diminuent la connaissance et le libre arbitre. Elles diminuent la connaissance, parce que les actes habituels et passionnels sont faits avec moins d'attention ; elles diminuent le libre arbitre, parce que la répétition des actes les rend de plus en plus nécessaires (Ps. 218). Il peut même arriver que la passion soit violente au point de troubler la raison ou soit devenue une nécessité physique. Les actes accomplis, sous l'empire de la passion et de l'habitude, considérés **en eux-mêmes** sont donc moins libres ou, dans les cas extrêmes, ne le sont pas ; mais ils le restent toujours **dans leur cause**, et par conséquent l'homme en est toujours responsable, au moins indirectement. Cette cause, c'est la volonté, qui a posé, avec connaissance et liberté, les premiers actes dont la répétition consentie a déterminé le développement de la bonne ou de la mauvaise habitude. Il s'ensuit que la responsabilité, pour le bien comme pour le mal, augmente dans la mesure où l'intelligence a prévu et la volonté accepté les conséquences de l'habitude grandissante. C'est justice, puisque la tendance tyrannique à faire mal et la facilité de plus en plus douce à bien faire sont toutes deux des fruits de la volonté libre. (Ps. 60 ; 223).

§ D. — *RESPONSABILITÉ DANS LES ACTIONS D'AUTRUI*

I. — On est responsable, dans une certaine mesure, de la conduite de ceux qui nous sont soumis : vg. les parents de celle de leurs enfants, les maîtres de celle de leurs serviteurs.

II. — Comme les exemples sont des enseignements, on est plus ou moins responsable de leur influence sur les actions d'autrui.

III. — On est responsable du mal qu'on aurait dû et pu empêcher.

IV. — On est responsable des actes auxquels on *coopère*. Dans une action faite en *coopération* on distingue les causes :

a) **Principale** : celle qui est la vraie cause efficiente : vg. le chef d'un complot.

b) **Subalterne** : celle qui concourt *immédiatement* à l'action, mais sous la *dépendance* de la cause principale : vg. les sicaires qui exécutent le complot.

c) **Collatérale ou indirecte :** celle qui concourt à l'action, mais sans l'exécuter immédiatement : vg. ceux qui fournissent de l'argent pour payer le complot. La responsabilité de la cause principale est plus grande que celle des causes subalternes et collatérales.

§ E. — *LA SOLIDARITÉ*

La coopération de l'homme au bien et au mal de ses semblables est une preuve de la loi universelle de **solidarité** (29, §. A) qui régit :

I. — **L'individu :** l'homme « est un tout naturel » : le corps est solidaire de l'âme et l'âme est solidaire du corps (Ps. 238, 239). Le présent dépend du passé et l'avenir du présent.

II. — **La famille :** chaque famille a une sorte de personnalité morale, une existence continue. Les enfants sont solidaires de leurs parents, qui l'étaient de leurs ascendants. Les enfants portent le poids des fautes de leurs pères ou bénéficient de leurs vertus. Les parents sont punis ou récompensés dans leurs enfants [1].

III. — **La nation :** une certaine communauté de mérite ou de démérite, de gloire ou de honte, etc., relie les citoyens entre eux : c'est la résultante des actions et réactions innombrables qui composent l'histoire de chaque peuple.

IV. — **L'humanité :** la communauté d'origine, de nature et de destinée forme entre tous les hommes un lien d'unité qui les rapproche entre eux, sans porter atteinte aux groupements particuliers des diverses nations. Les peuples ne peuvent être fondus dans un cosmopolitisme universel. Ils doivent rester distincts et être unis, par conséquent s'entr'aider pour le bien commun de l'humanité. C'est pourquoi le principe de non-intervention est immoral (110).

§ F. — *RESPONSABILITÉ MORALE ET RESPONSABILITÉ LÉGALE*

La responsabilité **morale** est l'obligation de répondre de ses actes libres devant Dieu. La responsabilité **légale** ou **sociale** est l'obligation de répondre devant les tribunaux des infractions aux lois. Voici leurs différences :

---

[1] Le génie d'Edgar Poë fut ravagé par sa passion de l'alcool : « C'était un malade... Il paya les fautes de ses pères. Ne dites pas que la responsabilité humaine en est diminuée ; elle en est au contraire élargie, étendue en dehors de nous, au delà de nous, avec une force et une évidence qui accablent. Nos pères répondent de nous ; nous répondons de ceux qui sortent de nous. Voilà ce que l'on ne saurait trop se répéter, trop faire entrer dans l'esprit des jeunes gens, afin qu'ils soient maintenus par la pensée des comptes formidables que leur demanderont un jour leurs enfants. » (Arvède Barine, *Névrosés*, p. 263-264, Paris, 1898.)

I. — La responsabilité morale est *intérieure*, a rapport à la conscience. La responsabilité légale est *extérieure*, a rapport à la société.

II. — La première réside surtout dans l'*intention ;* la seconde, surtout dans l'*exécution* (Ps. 193, MORALE, 14).

III. — La première exige le *libre arbitre ;* l'autre pourrait subsister dans l'hypothèse du *déterminisme :* alors la sanction ne serait pas juste, mais utile (Ps. 203, § D).

IV. — La première s'étend à *toute* notre conduite ; l'autre seulement aux actes interdits par les *lois civiles.*

V. — La première n'existe que pour celui qui *connaît* la loi morale ; l'autre n'est pas incompatible avec l'*ignorance* de la loi sociale (Cf. *supra*, § C).

VI. — La première n'a pas de sanction effective ici-bas ; l'autre au contraire (49).

48. — MÉRITE ET DÉMÉRITE

La responsabilité a pour **conséquences** le **mérite** et le **démérite**, les **sanctions** présentes et futures.

§ A. - *DÉFINITION DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE*

On peut envisager le mérite ou le démérite :

I. — **En eux-mêmes,** et alors on en définit la **nature** : le **mérite**, c'est l'accroissement volontaire de notre valeur morale ; le **démérite**, c'est la diminution volontaire de cette valeur. Tous les êtres ont été créés dans un état de perfection relative. Mais l'homme a le privilège d'être **perfectible :** il peut, par l'effort de sa volonté libre, ou bien *s'élever* au-dessus de la perfection qu'il a reçue et s'approcher de plus en plus de l'idéal moral ; ou bien *descendre* au-dessous. Notre valeur morale est donc susceptible de *hausse* ou de *baisse.*

II. - **Dans leurs conséquences,** leurs rapports avec la *sanction :* alors le **mérite** c'est le droit au bonheur ; le **démérite** c'est le droit au malheur. Avant l'action, la conscience affirme que le bien est distinct du mal, qu'il faut faire le bien, que nous pouvons exiger les moyens d'accomplir le devoir. Après l'action, elle affirme que l'action bonne est digne de récompense, que l'action mauvaise est digne de châtiment (9).

Ce dernier jugement moral est, comme les premiers :

a) **Nécessaire :** la vertu sans récompense et le vice impuni constituent aux yeux de la raison un désordre : cela *est*, mais *ne doit pas être.*

b) **Absolu :** nous le portons indépendamment des résultats ; non seulement quand la vertu est honorée et le vice flétri, mais encore et surtout, quand la vertu est persécutée et le vice triomphant.

c) **Universel :** il s'impose à la conscience droite partout et toujours ; c'est pourquoi le vice prend les dehors de l'honnêteté.

§ B. — *MESURE ET DEGRÉ*

On a soutenu que le mérite était en raison inverse de l'obligation : c'est opposer entre eux le mérite et l'obligation. C'est une doctrine fausse, car, comme le devoir est toujours obligatoire, il en résulterait qu'il n'y aurait pas ou qu'il y aurait peu de mérite à l'accomplir. Or il y a des actions strictement obligatoires, vg. obligations de justice, et qui sont très méritoires : vg. dévouement du prêtre et du médecin en temps d'épidémie. D'autres actions, à peine obligatoires, sont peu méritoires : vg. suivre un régime peu gênant pour fortifier sa santé. Quelle est donc la vraie mesure ?

I. — **Le mérite est en raison composée :**

1° **De l'importance du devoir :** vg. il y a peu de mérite à se reposer à temps pour mieux travailler ; beaucoup à sacrifier sa vie pour la patrie en danger.

2° **De la difficulté du devoir ou de l'effort qu'il exige :** vg. il y en a peu à ne pas voler, à aimer ses amis ; beaucoup à restituer une forte somme, à aimer ses ennemis.

3° **Surtout de la pureté d'intention de l'agent :** vg. faire l'aumône par une certaine générosité naturelle est moins méritoire que de la faire par amour des malheureux et surtout par amour de Dieu.

II. — **Le démérite est en raison composée :**

1° **De la gravité du devoir :** vg. il est grave de tuer quelqu'un ; il ne l'est pas de le bousculer un peu.

2° **De la facilité à l'accomplir :** il est facile d'aimer ses parents ; ne pas le faire est une honte. Haïr ceux qui nous font du mal est une action seulement blâmable.

3° **De la malice de l'intention :** manquer à son devoir par respect humain est une lâcheté ; y manquer par haine de la vertu, c'est abominable.

On comprend, à voir la complexité de leurs éléments, combien il est difficile à l'homme d'apprécier exactement le mérite et le démérite.

49. — LES SANCTIONS MORALES

§ I. — *DÉFINITION ET NATURE*

En morale, on entend par sanction l'ensemble des récompenses et des peines attachées à l'observation ou à la violation de la loi. Il faut définir un certain nombre de termes plus ou moins analogues :

A) **Récompense** : bonheur rigoureusement exigé par le mérite.

Faveur : bien reçu par pur don de la bienveillance d'autrui et indépendamment de tout mérite.

Salaire : prix payé pour une action utile en tant que telle.

B) **Peine** ou **châtiment** : souffrance nécessairement due au démérite.

La **disgrâce** et le **dommage** au contraire ne sont pas mérités.

La sanction véritable est celle qui découle, comme une **conséquence**, du mérite et du démérite ; c'est pourquoi toute jouissance n'est pas une récompense et toute souffrance n'est pas un châtiment. La récompense est une **jouissance méritée**, comme le châtiment est une **souffrance méritée**.

§ II. — *FONDEMENT DE LA SANCTION*

Le fondement de la sanction c'est donc la **justice.** C'est une dette de justice puisqu'elle est due au mérite et au démérite : à chacun selon ses œuvres. Il en est de même dans l'ordre civil ; c'est donc une erreur de donner pour unique base à la pénalité civile l'intérêt particulier ou général. Si le citoyen que la société punit a transgressé une loi injuste, elle lui impose une souffrance imméritée. N'étant pas coupable, il subit une violence et non une peine : c'est une victime. Or l'intérêt, même général, ne peut légitimer une violence.

§ III. — *NÉCESSITÉ DE LA SANCTION*

I. — Le bien sans récompense, le mal sans châtiment sont pour la **conscience** une contradiction. En même temps que je juge une action bonne ou mauvaise, je porte cet autre jugement, qui me paraît aussi nécessaire que le premier, que l'auteur de cette action a droit à une récompense ou à un châtiment et qu'ils doivent être proportionnés à la bonté ou à la malice de l'action. Tous les hommes portent ce même jugement. Et c'est lorsque les faits le contredisent que la conscience l'affirme avec plus de force.

Les **législations humaines** confirment ces exigences de la conscience : chez tous les peuples, on trouve des récompenses attachées à l'observation de la loi et surtout des peines attachées à sa violation.

II. — Cette nécessité de la sanction est fondée sur la *nature des choses* et sur la *nature de Dieu*. La vertu suppose le sacrifice, la souffrance endurée pour le bien. Le vice suppose la poursuite d'une jouissance contraire au bien. Or Dieu, étant infiniment sage, saint et juste, veut que l'ordre essentiel des choses soit respecté et défend de le violer ; il doit vouloir conséquemment que les sacrifices, entraînés par l'observation de la loi morale, soient compensés par le bonheur et que l'ordre

troublé, effet d'une jouissance coupable, soit rétabli par la douleur. C'est ainsi que la sanction de la loi morale nous conduit logiquement, comme l'obligation, à l'idée de Dieu : « Sans l'idée de Dieu, dit Guizot, la loi morale ressemble à un fleuve sans source et sans issue. »

§ IV. — *BUT DE LA SANCTION*

La sanction n'ajoute rien au caractère obligatoire ni à la valeur intrinsèque de la loi morale ; elle est cependant nécessaire pour procurer le triomphe de la loi. Elle le procure comme moyen :

A) **D'intimidation** qui prévient le mal et d'**encouragement** qui aide au bien : c'est là le but prochain de la sanction. Le devoir ne s'adresse directement qu'à la raison et à la volonté, aux côtés *spirituels* de l'homme. Mais l'homme est encore *sensibilité*. Il faut donc, pour contrebalancer l'influence des passions mauvaises et l'entraînement des plaisirs défendus, que l'attrait des récompenses et la crainte des châtiments interviennent et excitent l'homme à l'observation de la loi morale. La sanction est par conséquent un *auxiliaire* indispensable de la moralité.

Objection : les Stoïciens et Kant ont soutenu que l'idée d'une rémunération avilit la morale en faisant de la vertu un calcul et une spéculation. Il faut faire son devoir par devoir, guidé par la considération purement intellectuelle de la majesté de l'obligation, sans se laisser aller au désir et à l'espérance du bonheur, sans s'abandonner à la crainte du châtiment.

Réponse : cette doctrine, nous l'avons vu (31, § B ; 32), est :

1° **Impraticable en fait**, car elle supprime tout désir, toute sensibilité ; or il n'y a pas de volonté sans désir.

2° **Injuste en droit :** la sanction fait partie intégrante de la loi ; exiger de l'homme qu'il ne pense pas à la sanction, c'est lui imposer l'obligation de considérer la loi comme mutilée. Est-ce là respecter la loi ? Sans doute, dans l'observation de la loi, *faire abstraction de la sanction*, c'est le plus pur désintéressement. Mais, s'il est moins parfait, il est encore très raisonnable d'obéir à la loi en voulant *à la fois la loi et la sanction* dans leur rapport naturel : dans ce cas l'homme veut la sanction comme une *conséquence* de l'observation de la loi. Enfin, il est encore légitime d'obéir à la loi *par crainte du châtiment et par espoir de la récompense*. En effet l'agent ne sort pas de la loi, puisque la récompense et le châtiment sont contenus dans la loi même. La sanction ne se substitue pas au devoir, elle s'y surajoute. Elle est voulue non comme une fin dernière, mais comme un *moyen* de faciliter la pratique du bien. Elle vient au secours des volontés défaillantes et leur fournit un nouveau motif d'être fidèles au devoir. C'est un motif légitime, mais moins relevé que les motifs précédents. Plus l'homme s'oublie dans l'effort vertueux,

plus parfaite est son action et plus grande sera sa récompense. La mesure du désintéressement sera la mesure même de la récompense. Cette morale est admirablement appropriée à la grandeur et à la faiblesse de l'homme. « L'homme n'est ni ange ni bête ; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête [1]. » A la grandeur de l'homme répondent les exigences austères du devoir accompli par amour du devoir : les âmes d'élite sont celles qui s'élèvent souvent à cette hauteur morale. Mais il est impossible de s'y maintenir *constamment* : à cette faiblesse de l'homme répondent les promesses et les menaces, qui l'aident à rester dans le devoir parce qu'elles font équilibre aux entraînements de la sensibilité. A ce point de vue, la sanction est une **excitation** à faire le bien et à éviter le mal.

B) **De compensation, de réparation et d'expiation :** l'ordre veut que le bonheur soit le prix de la vertu et que le malheur soit le salaire du vice. Or c'est la sanction qui établit cette harmonie :

I. — La vertu entraînant le sacrifice au Bien suprême des plaisirs immédiats qui en arrêtent la poursuite, il est juste que ce sacrifice soit compensé par une jouissance, qui dédommage l'homme vertueux de sa peine : c'est une créance sur la justice divine. Celui qui fait le bien respecte l'ordre ; ce serait un désordre qu'il ne fût pas récompensé par une sanction **compensatrice**.

II. — Celui qui fait le mal trouble l'ordre, car il recherche un bien interdit, une jouissance illicite. Il faut donc, pour que l'ordre soit rétabli, que le coupable soit empêché d'obtenir le bien qu'il lui est défendu de rechercher, ou que, s'il a réussi à l'atteindre, il soit privé de ce bien illégitimement acquis. Cette contrariété apportée à ses désirs ou cette privation d'un bien défendu, c'est une souffrance ; or cette souffrance est la conséquence légitime de la faute, parce qu'elle **répare** l'ordre troublé. « La peine est dans l'ordre, dit Bossuet, parce qu'elle ramène à l'ordre celui qui s'en est écarté. »

III. — Lorsque le coupable se repent de son péché et accepte librement la peine, la peine devient une **expiation**. L'ordre n'est pas seulement rétabli au dehors, il l'est dans l'âme du coupable, qui se réhabilite en expiant sa faute. Aussi Platon a-t-il dit avec profondeur : « L'injustice n'est que le second mal pour la grandeur ; mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand des maux. » Δεύτερον ἄρ' ἐστὶ τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν· τὸ δ' ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν [2].

---

[1] PASCAL, *Pensées*, Art. VII, 13.
[2] PLATON, *Gorgias*, DIDOT, T. I, p. 350, lignes 44-46.

§ V. — *SANCTIONS DE LA VIE PRÉSENTE*

I. — **Espèces** : on les ramène aux quatre suivantes :

1° **Sanction naturelle** : ce sont les conséquences mêmes de nos actions. Santé, aisance, succès sont les suites normales de la tempérance, du travail et de l'énergie, tandis que des infirmités physiques et mentales sont le résultat naturel du vice.

2° **Sanction légale** : ce sont les récompenses et les châtiments édictés par les lois humaines.

3° **Sanction sociale** : c'est l'opinion publique ; c'est la bonne ou mauvaise réputation.

4° **Sanction morale** : ce sont les satisfactions et les remords de la conscience.

II. — **Leur insuffisance** : une sanction, pour être juste, doit être :

1° **Universelle** : ne laisser aucune bonne action sans récompense, aucune mauvaise sans châtiment.

2° **Proportionnelle** : la récompense et la punition doivent être en rapport exact avec le mérite et le démérite de l'agent.

Or les sanctions terrestres ne remplissent pas ces conditions :

a) **Sanction naturelle** : il y a des hommes vertueux qui se portent mal et des gens malhonnêtes qui se portent bien. Le travail, l'énergie, n'amènent pas toujours l'aisance ou le succès.

b) **Sanction légale** : les lois humaines sont presque exclusivement pénales. Elles n'atteignent que les actes publics et extérieurs ; elles ne s'inquiètent pas des fautes ou vertus privées. — Elles ne punissent pas tous les coupables et parfois frappent des innocents. — Leur application est souvent disproportionnée, car les intentions, d'où dépend surtout la moralité, leur échappent.

c) **Sanction sociale** : l'opinion publique s'égare souvent, est mobile et capricieuse. — Que de fautes dissimulées, que de vertus cachées ! Ici encore les intentions échappent.

d) **Sanction morale** : c'est une loi psychologique que l'habitude émousse la sensibilité. Ainsi l'habitude du mal affaiblit chez le coupable le remords et finit même par l'étouffer ; au contraire, l'habitude du bien rend l'âme moins sensible à la satisfaction morale et de plus en plus exigeante avec elle-même. L'habitude produit donc, chez l'homme vertueux, la délicatesse de conscience, et chez le vicieux, l'endurcissement ; de là vient qu'un grand criminel souffre moins d'une grande faute qu'un cœur droit d'une simple imperfection.

§ VI. — *NÉCESSITÉ D'UNE SANCTION DE LA VIE FUTURE*

I. — Ces quatre sanctions, les seules de la vie présente, sont insuffisantes : il faut donc ou bien renoncer à la justice ou bien admettre une vie future, où l'ordre sera rétabli, où l'harmonie entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur sera réalisée, où il sera rendu à chacun selon ses œuvres. C'est ainsi que la loi morale *postule* l'immortalité de l'âme.

II. — De plus, pour que la justice soit rendue, il faut que toutes les actions, bonnes ou mauvaises, soient connues dans leurs causes et dans leurs conséquences par une intelligence capable de tout savoir ; il faut en outre que cette intelligence soit la justice même pour proportionner exactement la récompense ou la peine à chaque acte bon ou mauvais : il faut enfin que cette intelligence soit toute-puissante, dispose à son gré des conditions du bonheur et du malheur. La loi morale *postule* donc l'existence d'un Être souverainement intelligent, juste et puissant, de Dieu. Il faut admettre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ou renoncer à la morale et à la justice. C'est ainsi que Dieu se trouve à l'origine et au terme de la morale : il est le souverain Législateur et le Juge suprême.

50. — LA VERTU

§ A. — *DÉFINITIONS*

La théorie de la vertu et du vice est le complément de la théorie du mérite et du démérite, car, pour le sens commun, la **vertu** c'est le *mérite durable*, qui résulte d'un grand nombre d'actes conformes à la loi morale : — le **vice**, c'est le *démérite durable*, qui résulte d'un grand nombre d'actes contraires au devoir. Les philosophes en ont donné des définitions variées, dont voici les principales :

I. — *SOCRATE*

A) **Définition** : la vertu, c'est la **science du bien** ; le vice en est l'**ignorance**. Celui qui connaît le bien ne peut pas ne pas le faire, parce que chacun cherche le bonheur et que le bonheur est inséparable du bien. L'homme ne fait le mal que parce qu'il ignore que c'est le mal, car personne ne préfère son malheur à son bonheur. « Nul n'est méchant volontairement. » Κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς (1). Descartes semble

(1) Platon, *Timée*. Didot, T. II, p. 245, l. 26-27. Cf. *Apologie de Socrate*, § XXVII, *Ibidem*, T. I, p. 29. — Cf. Ém. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie : Socrate fondateur de la science morale*, p. 69 et sqq.

admettre cette doctrine quand il dit : « Il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux [1]. »

B) **Critique :** I. — **Part de vrai :** 1° Souvent le mal a sa cause dans l'ignorance ; il suffit parfois d'éclairer l'intelligence pour redresser la volonté. Certaines coutumes ont été en honneur chez les barbares, vg. sacrifices humains, parce qu'ils n'en voyaient pas la malice.

2° La connaissance du bien et du mal est une condition essentielle de la moralité et par conséquent de la vertu. Il n'y a vertu qu'autant que la conscience de l'agent est éclairée et qu'il connaît la valeur morale de ses actes. Mieux on comprend l'importance et la beauté du devoir, plus on est porté à l'accomplir ; plus on mesure les conséquences de ses actes, plus la responsabilité et, par conséquent, le mérite et le démérite augmentent.

II. — **Part d'erreur :** 1° Socrate ne dit pas seulement que la science du bien est une condition nécessaire de la vertu, mais une *condition suffisante ;* il identifie la science et la vertu. Il ne suffit pas de connaître son devoir pour le faire, il faut encore l'*aimer* et surtout le *vouloir*. C'est un fait d'expérience que l'homme pèche en sachant qu'il commet le mal. Souvent l'homme est tiraillé entre les biens sensibles et le bien rationnel ; il voit clairement que celui-ci doit être préféré et cependant il se laisse entraîner par les impulsions de la sensibilité. (Psych., 209, § II).

2° Si la volonté est déterminée nécessairement par la connaissance, que deviennent la liberté et la responsabilité ? Cette doctrine aboutit donc au *déterminisme rationnel* [2].

II. — *PLATON*

Platon a donné plusieurs définitions de la vertu :

I. — C'est la **ressemblance avec Dieu, l'imitation de Dieu :** « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ), autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse [3]. » Imiter Dieu, c'est fuir le monde sensible et prendre son vol vers le monde intelligible, le monde des idées (Psych., 173). L'homme vertueux est un artiste ; la matière qu'il façonne, c'est l'âme ; le modèle

---

(1) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IIIe P.

(2) Voir en PSYCHOLOGIE (211) dans quel sens on peut entendre raisonnablement le mot de Socrate : « Nul n'est méchant volontairement. »

(3) PLATON, *Théétète*. DIDOT, T. I, p. 135, lignes 32-35. — Cf. *République*, L. X. DIDOT, T. II, p. 189, l. 45-46.

qu'il s'efforce de reproduire, c'est Dieu. Cela revient à dire que la vertu, cette fuite (φύγη) vers les régions éternelles, consiste dans le détachement des sens et le développement de la raison. Donc, pour ressembler à Dieu, l'homme doit perfectionner sa nature. Telle est la définition pratique de la vertu donnée par Platon : Ἡ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως. C'est ainsi que l'âme sera conforme aux Idées, sera belle moralement, c'est-à-dire vertueuse.

II. — C'est une **harmonie.** Dieu est l'Un ; l'Idée du Bien, c'est l'unité parfaite. La vertu ou imitation de Dieu sera donc une participation à l'unité divine. Mais l'homme ne saurait être parfaitement un, puisqu'il est composé d'un corps aux éléments multiples et d'une âme aux facultés diverses. Il réalisera l'unité dont il est capable en soumettant le corps à l'âme et les facultés inférieures de l'âme à la raison : l'ἐπιθυμία au θυμός, le θυμός au νοῦς (39). Ce sera l'unité dans la variété, ce sera l'harmonie. L'âme est vertueuse quand toutes ses facultés rendent leur note dans un accord parfait. C'est pourquoi Platon parle souvent de l'harmonie de l'âme (1), définit « la vertu une harmonie » (2) et appelle l'homme sage un musicien (3).

Critique : ces deux définitions, dont l'une est la conséquence de l'autre, indiquent plutôt les effets de la vertu que sa nature.

III. — *ARISTOTE*

A) **Exposé :** Aristote définit la vertu d'une manière générale, « une habitude ou manière d'être », ἕξις (4). Mais il a soin de préciser la nature de cette habitude ; elle consiste à garder une **juste mesure** entre l'excès et le défaut, dans les passions et dans les actes : Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή (5). Enfin, réunissant les divers éléments, Aristote donne cette définition détaillée : « La vertu est une habitude qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le réglerait l'homme vraiment sage (6). Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

Voici les trois conditions requises pour la vertu :

1° La **connaissance** de ce que l'on fait. En cela, Aristote est d'accord avec Platon.

---

(1) PLATON, *Phédon*, Édition DIDOT. T. I, p. 67 c au bas ; 72 d au haut, etc. ; 73 c-e.
(2) PLATON, *Phédon*, *Ibidem*, p. 73 e : ἀρετὴ ἁρμονία.
(3) PLATON, *République*, L. IX, Éd. DIDOT, T. II, p. 176, c-d.
(4) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, L. II, Ch. VI, § 11.
(5) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, L. II, Ch. VI, § 13.
(6) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, L. II. Ch. VI, § 15. Traduction de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

2° Le **libre choix**. La liberté, supprimée par Platon, reparaît.

3° La **résolution ferme et inébranlable** de ne jamais faire autrement. Il ne suffit pas de connaître la vertu pour la pratiquer ; il faut l'acquérir par l'exercice : « On ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc. (1). » Un acte bon ne fait pas la vertu, « pas plus qu'une seule hirondelle ne fait le printemps, ni un seul jour l'année » (2). La vertu a besoin de temps pour s'établir, car elle est une habitude qui exige des efforts répétés.

Pour prouver que l'habitude du bien consiste dans *un juste milieu*, Aristote fait appel à l'expérience et apporte des exemples (3) : vg. la témérité est un excès, la lâcheté un défaut de courage ; le vrai courage tient le milieu entre ces deux extrêmes ; l'économie est un milieu entre l'avarice et la prodigalité, etc. Le *trop* et le *trop peu* sont nuisibles partout, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique. De là les adages : Μηδὲν ἄγαν, *Ne quid nimis*. Horace dit également : *Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum* (4).

B) **Critique :** 1° Parlant en général on peut dire qu'il est sage d'éviter les *extrêmes*. Cette maxime a son utilité comme règle de sagesse pratique ; mais elle n'a pas la précision que réclame une définition philosophique, car la notion de *milieu*, empruntée à la *quantité*, s'applique mal aux *qualités* morales.

2° Cette règle du juste milieu est variable et élastique, puisque, de l'aveu d'Aristote, la mesure convenable change avec les personnes et les circonstances (5). Aristote ajoute que c'est à l'homme sage de la déterminer. Mais quel est ce sage sinon l'homme vertueux ? Et ainsi « on définit l'homme sage par la vertu, et la vertu par l'homme sage » (Bossuet).

3° Cette règle n'est pas universelle. Elle convient aux vertus qui relèvent de la tempérance, car la tempérance est la vertu propre de la sensibilité. Or la loi des désirs et des passions c'est la *mesure* (Ps. 21). Mais cette maxime du juste milieu, prise à la lettre, est incompatible avec les vertus les plus hautes, avec l'héroïsme ; elle conduit directement à la **médiocrité**, à « vivoter dans la région moyenne », comme dit Montaigne. Mais ce n'est pas ainsi qu'Aristote l'entend, car il fait suivre

---

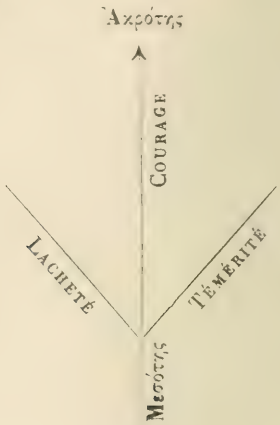
(1) Aristote, *Ibidem*, L. II, Ch. iv, § 3.
(2) Aristote, *Ibidem*, L. I, Ch. vii, § 16.
(3) Aristote, *Ibidem*, L. II, Ch. vii, viii.
(4) Horace, *Epist.* L. I, Ep. 18, v. 9. — Horace exprime encore la même pensée quand il dit :

Est modus in rebus ; sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.
Satir. L. I, Sat. 1, v. 106-107.

(5) Aristote, *Morale à Nicomaque*, L. II, Ch. vi, § 7.

sa définition de ces mots : « Relativement à la perfection et au bien, la vertu est un sommet. » Κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. (1).

En unissant les deux points de vue, la théorie d'Aristote peut se justifier. Toute vertu doit suivre la direction qui la conduit à sa fin : elle doit donc éviter toute déviation, n'aller ni à droite, ni à



gauche ; à droite, c'est vg. la *témérité ;* à gauche, c'est la *lâcheté ;* entre les deux, au milieu, c'est la vertu de *courage*. Donc, en ce sens, *in medio virtus*, car tout écart éloigne du but. Mais tant qu'on marchera en suivant la ligne droite, la ligne du vrai courage, si haut qu'on puisse monter, on suit toujours la direction qui rapproche de plus en plus de la perfection idéale, on fait, par le bon chemin, l'ascension de ce *sommet* qui s'appelle la vertu. L'excès n'est donc pas à craindre, puisqu'on ne dévie ni à droite ni à gauche, et que le sommet est inaccessible, c'est-à-dire que l'idéal recule sans cesse.

IV. — *MALEBRANCHE*

Il définit la vertu, s'inspirant de saint Augustin : « un amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable » (2). Cette définition est acceptable, pourvu que par amour on n'entende pas seulement le sentiment,

---

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, L. II, Ch. vi, § 17. Il dit la même chose en parlant de la magnanimité (L. IV, Ch. iii, § 8) : Ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος. — Aguirre (D'), *De virtutibus et vitiis disputationes ethicæ*.

(2) Malebranche, *Traité de morale*, L. I, Ch. iii, § XX, à la fin.

mais encore et surtout la *volonté* énergique de se conformer à l'ordre ; il faut aussi la comprendre dans le sens d'un amour éclairé par la *raison* qui montre l'ordre.

V. — *KANT*

La vertu c'est la *force morale que montre la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir* (1). Kant a tort d'exclure l'amour (37, § B.).

VI. — *DÉFINITION PROPOSÉE*

On peut définir la vertu d'une façon générale : **l'habitude du devoir** (2). Mais pour indiquer explicitement les conditions qu'exige cette habitude, on peut adopter la définition suivante : La vertu c'est *l'habitude d'obéir au devoir avec intelligence, amour et liberté.*

Conditions. — Ire : **Connaissance du bien :** car, sans cela, pas de liberté, ni de responsabilité, donc pas de vertu ; c'est de l'instinct (Ps. 195).

IIe : **Amour du bien :** pour faire le bien, surtout avec persévérance, il faut l'aimer. L'attrait du bien donne une impulsion vigoureuse à la volonté, qui, autrement, resterait inerte (Ps. 10).

IIIe : **Effort libre :** pour faire le bien, il ne suffit pas de le connaître et de l'aimer, il faut surtout le *vouloir*. Il faut que la volonté fasse *effort* pour refouler les mauvaises inclinations qui l'attirent vers le mal.

IVe : **Habitude :** quelques actes isolés ne suffisent pas ; il faut, pour être vertueux, conformer habituellement sa conduite au devoir. L'habitude, par la répétition des actes, accroît la facilité et la tendance à les reproduire. La pratique du bien finit par devenir un besoin : « L'homme vertueux, dit Aristote, est celui qui trouve du plaisir à faire des actes de vertu. » L'idéal de la vertu c'est la **sainteté**, état d'une volonté si pleinement identifiée avec la loi morale qu'elle lui obéit sans effort et sans défaillance.

§ B. — *DIVISION*

I. — **Ancienne :** les anciens distinguaient quatre vertus, dites **cardinales** (3), parce qu'elles sont les *gonds*, sur lesquels roulent les autres :

---

(1) KANT, *Doctrine de la vertu.* Introduction, § XIV.

(2) SUAREZ définit ainsi la vertu : Virtus est habitus perficiens rationalem potentiam et inclinans ad bonum (*De Passionibus et Habitibus*, Disputat. III, Sect. I, § I).

(3) CICÉRON, *De Officiis*, L. I, § V sqq.

1° **Sagesse ou Prudence** : vertu qui dispose l'intelligence à discerner ce qu'on doit faire et éviter dans la conduite de la vie (*prudentia* = *providentia*).

2° **Tempérance** : vertu qui maintient dans les limites de la raison l'usage de tout ce qui flatte les sens.

3° **Courage ou Force** : disposition constante de l'âme à surmonter les difficultés que présente la pratique du bien et à supporter les épreuves de la vie.

4° **Justice** : disposition qui porte à rendre à chacun son dû.

Critique : cette division semble remonter à Socrate ; on la retrouve expressément dans Platon, dans toutes les écoles morales de l'antiquité, dans la philosophie scolastique. On a reproché à cette classification d'être **incomplète**. Si on prend la justice dans le sens *strict* que lui donnent les modernes : **respect du droit**, cette division est incomplète, car elle ne comprend pas la charité. Mais si on la définit au sens *large* avec les anciens : la **vertu qui rend à chacun son dû**, elle comprend : *a*) la **justice proprement dite** : car nous devons à nos *égaux* le respect de leurs droits ; *b*) la **charité**, car nous devons à nos *inférieurs* (faibles, pauvres, etc.) les services dont ils ont besoin ; — *c*) la **piété**, car nous devons à nos *supérieurs* (Dieu, parents, maîtres) les témoignages de notre vénération.

II. — **Moderne** : on distingue les vertus :

1° **Privées ou individuelles** : celles qui répondent à nos devoirs envers **nous-mêmes** : vg. sagesse, tempérance, courage.

2° **Sociales ou publiques** : celles qui répondent à nos devoirs envers nos **semblables** ; vg. justice, charité, piété filiale.

3° **Religieuses** : celles qui répondent à nos devoirs envers **Dieu** ; vg. piété, religion.

BIBLIOGRAPHIE

A. Landry, *La responsabilité pénale.*

A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique.*

J. de Bonniot, *Le problème du mal*, L. VII, Ch. iv.

Dallemagne, *La volonté dans ses rapports avec la responsabilité pénale. Les théories de la criminalité. Stigmates biologiques et sociologiques de la criminalité.*

A. Delaincourt, *La lutte contre la criminalité dans les temps modernes.*

Th. Desdouits, *La responsabilité morale.*

H. Joly, *Le crime. La France criminelle. Le combat contre le crime. L'enfance coupable. La Belgique criminelle.*

Proal, *La criminalité politique.*

CHAPITRE V

LE DROIT

Le droit étant habituellement corrélatif du devoir, il convient d'en parler après avoir traité du devoir.

51. — DÉFINITION ET CARACTÈRES DU DROIT

§ A. — *DÉFINITION*

Leibniz a dit : « Le droit est un **pouvoir moral**, comme le devoir est une nécessité morale. » Le devoir est la nécessité morale d'obéir à la loi, de faire le bien. On ne saurait être tenu à faire que ce que l'on peut. Par le fait même que nous devons réaliser une fin, nous devons donc aussi le *pouvoir*, c'est-à-dire avoir à notre disposition les moyens de la réaliser. Ainsi tout d'abord le droit est le pouvoir de réaliser librement une fin déterminée ; c'est pour cela que droit et liberté sont fréquemment employés l'un pour l'autre. Mais c'est un pouvoir *moral*, idéal, rationnel et non physique. De même que le devoir est une nécessité qui s'impose toujours, mais qui parfois n'est pas obéie, ainsi le droit, quoique inviolable, n'est pas toujours respecté en fait. On peut le définir : *le pouvoir moral inviolable de faire, d'omettre ou d'exiger quelque chose.*

§ B. — *CARACTÈRES*

Le droit a pour caractères d'être :

I. — **Inviolable :** en fait il est souvent violé ; mais notre raison proteste et affirme qu'il *ne doit pas* l'être. Le fait ne prévaut pas contre le droit.

II. — **Absolu :** de même que le devoir est un impératif qui commande sans condition, ainsi le droit est respectable pour lui-même et en toute hypothèse.

III. — **Universel :** commun à tous les hommes. Sans doute il y a des droits particuliers. Mais il s'agit ici du droit fondamental, principe des autres : le droit de s'appartenir, de faire son devoir. Toute personne humaine doit pouvoir accomplir sa tâche et poursuivre sa destinée.

Le droit, pris en soi, étant universel, est donc nécessairement *égal* chez tous les hommes. Le droit étant égal chez tous les hommes, les devoirs de justice sont essentiellement réciproques : ce que j'ai le droit de faire, vg. aller et venir en liberté, les autres ont le droit de le faire aussi ; donc je dois respecter leur liberté.

IV. — **Inaliénable** : nul ne peut renoncer à ce droit fondamental, car ce serait aller contre sa nature raisonnable et renoncer à sa fin.

V. — **Imprescriptible** : le droit naturel, étant fondé sur l'essence des choses, est immuable, éternel comme elle : « Il n'y a pas, dit Bossuet, de droit contre le droit. » C'est la condamnation de la maxime : *La force prime le droit*, et de la théorie de la *légitimité des faits accomplis*.

VI. — **Exigible** : on peut en exiger le respect par la force. Je puis contraindre celui qui me doit de l'argent à me payer. C'est le droit de *légitime défense*, ou de *contrainte physique*. Dans l'état social, ce droit est exercé par la société au moyen des juges et des agents de la justice. En dehors des cas où le pouvoir social ne peut intervenir, nul ne doit se faire justice à soi-même, parce que : *a*) l'individu serait à la fois juge et partie dans sa propre cause. La proportion entre le dommage subi et la réparation exigée ferait souvent défaut ; — *b*) la force ne serait pas nécessairement du côté du droit.

52. — PRINCIPE ET FONDEMENT DU DROIT (1)

Les solutions sont analogues à celles relatives au devoir.

I. — **Force** : d'après Hobbes (1588-1679), Proudhon, le droit c'est la force. On a le droit de faire tout ce qu'on peut faire (2).

Critique : 1° Le droit est un pouvoir *moral ;* la force, un pouvoir *physique*. Dire que la force engendre le droit, c'est dire que ce qui est *doit être :* vg. un voleur s'empare de mon bien et le garde. La force peut opprimer le droit, mais ne saurait le primer, parce que le droit est *imprescriptible* (51).

2° La vraie force, c'est la force morale, c'est le droit, puisque souvent il s'oppose à la puissance brutale et l'arrête : vg. voici un enfant au berceau ; j'ai un marteau à la main. Physiquement, c'est la faiblesse

---

(1) KANT, *Principes métaphysiques du droit*. — RENOUVIER, *La science de la morale*. — JANET, *La morale*. — E. BEAUSSIRÉ, *Les principes du droit*, L. I. — FOUILLÉE, *L'idée moderne du droit*. — CARO, *Problèmes de morale sociale*. — JOUFFROY, *Cours de droit naturel*. — DE VARELLES SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du droit*. — L. TANON, *L'évolution du droit et la conscience sociale*. — LERMINIER, *Philosophie du droit*.

(2) HOBBES, *De cive*, C. I, § 6. *Leviathan*, C. XIII. Cf. G. SORTAIS, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. II, p. 369-372, Paris, 1922.

même. Quelle est la force qui s'oppose à ce que je lui brise le crâne ? C'est le droit qu'il a de vivre.

3° Accepter cette doctrine c'est justifier toutes les oppressions et tous les crimes. Et cependant pour la conscience humaine le droit n'est jamais plus évident que lorsqu'il est opprimé par la force victorieuse. Est-ce qu'il n'y a pas des défaites triomphantes à l'envi des victoires ?

4° La force est limitée, variable, passagère, aveugle : elle n'a donc pas les caractères du droit (51).

II. — **Besoin** [1] : Destutt de Tracy (1753-1836). C'est une modification analogue à celle qu'Épicure apporta à la morale cyrénaïque, en substituant l'intérêt au plaisir. Le désir est passager, plus ou moins factice, individuel ; le besoin est permanent, naturel, identique chez tous les hommes. Tout homme a besoin : vg. de propriété, etc. ; donc la propriété est un droit.

Critique : 1° Comment fixer la limite entre le désir et le besoin ? Les progrès de la civilisation changent en besoins ce qui n'était auparavant que désirs.

2° Quand deux individus ont en même temps besoin du même bien, comment déterminer le droit de chacun ? Par la vivacité du besoin ? Comment la mesurer ? Il faudra, ici encore, en revenir à la *force*.

III. — **Intérêt personnel** : on a, de nos jours, une tendance à confondre le droit et l'intérêt. On définit le droit : la faculté de faire tout ce qui nous est commandé par notre intérêt personnel, ou tout ce qui n'est pas contraire aux intérêts d'autrui.

Critique : ramener le droit à l'intérêt individuel, c'est, en définitive, le ramener au *désir*, au *besoin* et par conséquent à la *force*.

IV. — **Utilité sociale** : S. Mill fonde le droit, non sur l'intérêt individuel, mais sur l'**intérêt général** : « Avoir un droit, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. Si l'on me demande pourquoi la société doit me le garantir, je n'ai pas de meilleure raison à donner que celle de l'*utilité générale* [2]. » Aussi définit-il le droit : « Un pouvoir que la société est intéressée à donner aux individus. » L'homme vit naturellement en société et retire de grands avantages de l'état social. Pour que la société subsiste, il faut que les individus qui la composent soient protégés dans leur vie, leur famille, leur propriété, etc. Sans cette protection efficace la société disparaîtrait et, avec elle, les avantages qui en découlent. Il faut donc, pour le bon état de la société même, que les individus soient garantis dans la jouis-

---

(1) Destutt de Tracy, *Commentaires sur l' « Esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, 1817.

(2) S. Mill, *L'utilitarisme*, Ch. v. Traduction Le Monnier, p. 111, Paris, 1883.

sance paisible de ce qu'ils possèdent. Les droits individuels dérivent donc de l'utilité sociale [1].

Critique : A. — Si la société octroie elle-même les droits, elle pourra les reprendre ou les modifier si bon lui semble. Le droit serait donc quelque chose d'essentiellement instable et précaire.

B. — La société pourrait sacrifier les droits individuels les plus manifestes : vg. faire périr un innocent et sanctionner les institutions les plus revoltantes : vg. l'esclavage, au nom de l'intérêt général : *Salus populi suprema lex esto.* Qui pourrait l'accuser d'injustice, puisque l'utilité sociale, dont elle est juge, est la mesure du juste et de l'injuste ? C'est évidemment ouvrir la porte à toutes les tyrannies.

C. — Cette doctrine suppose que ce qui est utile à la société est nécessairement juste et que tout ce qui est juste est nécessairement utile à la société. Cette identité n'existe pas toujours : vg. motion de Thémistocle proposant d'incendier la flotte des alliés d'Athènes.

D. — L'individu qui serait étranger à la société, n'aurait aucun droit : par conséquent contre lui toutes les vexations seraient permises.

E. — « Sans doute on peut dire en un sens que le droit de chaque individu se confond avec son intérêt, car chacun est intéressé à ce qu'on respecte son droit : d'où il suit que le respect du droit de tous est un intérêt social de premier ordre. Il y a bien en effet une harmonie essentielle entre le droit d'une part, et l'intérêt individuel et social d'autre part, mais à la condition de poser d'abord le droit comme principe distinct de l'intérêt [2]. » Car ce n'est pas en tant qu'être sociable, mais en tant qu'être moral que l'homme possède des droits. L'individu est logiquement et réellement antérieur à la société et par conséquent aussi ses droits naturels et primitifs, qui sont fondés sur sa nature de personne morale. La société ne les crée pas, elle ne fait que les reconnaître et les protéger.

V. — **Liberté** : Cousin. — « Le devoir et le droit, dit-il, sont frères. Leur mère commune est la liberté [3]. » L'homme est une personne morale, parce qu'il est libre. Or l'essence de la liberté c'est d'être inviolable. Le droit n'est donc autre chose que l'exercice de la liberté.

Critique : la liberté est la **condition** plutôt que le fondement du droit. La liberté pure et simple, abstraction faite de la loi morale et de

---

(1) Hobbes, tout en disant qu'il n'y a pas d'autre droit que la force et que chacun a droit de faire tout ce qu'il peut, reconnaît qu'une pareille liberté est incompatible avec l'ordre social. Aussi la société a dû, dans l'intérêt de tous, la limiter ; de là vient que le droit n'est plus aujourd'hui que cette part de liberté que la société laisse et garantit à chaque citoyen, en vue de l'*utilité commune*.

(2) É. Boirac, *La dissertation philosophique*, n° 351, p. 341-342, Paris, 1890.

(3) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, XIIe Leçon, 4°.

l'idée du bien en soi, ne peut engendrer le droit. Prise en soi la liberté n'est plus qu'une force ; elle est sans doute différente des autres forces de la nature ; mais, par elle-même, pourquoi serait-elle sacrée ? *Ubi non est justitia*, dit saint Augustin, *ibi non potest esse jus*. Si la liberté nous apparaît, au contraire, comme liée à la loi morale et au devoir, nous comprenons qu'elle doit être, comme eux, inviolable. Ce n'est donc pas la liberté seule, mais jointe au bien et au devoir, qui est le véritable principe du droit. L'homme a une fin à atteindre : le bien idéal ; personne ne peut l'en détourner. Il a donc le pouvoir d'exiger les moyens d'atteindre sa fin : c'est le droit.

VI. — **Le bien** : étant donné l'idéal du bien comme fin à atteindre, il s'ensuit : 1° qu'il *doit* être réalisé ; cette première conséquence, c'est le **devoir** ; — 2° qu'il doit être réalisé *librement*, sans entrave ; et cette seconde conséquence c'est le **droit**. De ce que nous sommes obligés, il résulte en effet que nous devons avoir la possibilité d'accomplir notre devoir. Le droit c'est donc le pouvoir de faire son devoir, comme il doit être fait pour être méritoire, c'est-à-dire librement, sans en être empêché et sans y être contraint.

Conclusion : le droit et le devoir ont donc le même fondement : le *bien*, l'*honnête*, c'est-à-dire ce qui est conforme à la nature raisonnable et à l'ordre essentiel des choses (43, 45), et tous deux supposent comme condition la liberté. Le droit et le devoir ont par conséquent la même origine, le *bien*, qui est leur principe commun. Mais comme, en dernière analyse, le bien n'est que l'ordre essentiel conçu et voulu par Dieu, il faut dire que, pour le droit comme pour le devoir, le principe suprême c'est la *volonté divine* ordonnant la conservation de l'ordre essentiel et défendant de le troubler (46, § B).

53. — RAPPORTS DU DROIT ET DU DEVOIR

§ A. — *ORDRE DE FILIATION*

Quelle est la génération logique du droit et du devoir ? Est-ce le droit qui naît du devoir ou le devoir qui naît du droit ? Lequel est antérieur à l'autre ? La réponse à cette question diffère, selon que le droit et le devoir sont considérés relativement à Dieu ou relativement à l'homme :

A) **Relativement à Dieu** : il faut dire alors que le devoir suppose le droit. On ne peut concevoir un être obligé sans concevoir un principe d'obligation supérieur et antérieur. Tout devoir en effet découle du *droit absolu* que Dieu a sur tout être créé. Dieu est la cause première et la fin dernière de toute créature : à ce double titre, il a sur la création

un droit essentiel et primordial. Bien souverain, il a droit d'être recherché comme fin suprême ; c'est de ce droit que résulte tout devoir.

B) **Relativement à l'homme** : alors il faut distinguer deux cas :

I. — **Dans la même personne** : le devoir est ici la raison d'être du droit. L'homme a des devoirs *avant* d'avoir des droits. En effet, le droit essentiel de l'homme c'est de tendre librement à sa fin. Or ce droit naît de l'obligation rigoureuse, qui lui est imposée par Dieu, d'atteindre cette fin. L'homme conçoit l'idéal moral comme devant être réalisé par lui : c'est le *devoir*. Mais, pour qu'il puisse le réaliser, il faut qu'il en ait les moyens et qu'il ne soit pas empêché de les mettre en œuvre : cette liberté nécessaire au devoir, c'est le *droit*. Le devoir est donc logiquement antérieur au droit.

II. — **Entre personnes différentes** : ici, au contraire, c'est le droit qui engendre le devoir. « Qu'est-ce que le devoir sinon l'obligation de respecter le droit d'autrui ? [1] » Parce que telle personne m'a prêté de l'argent, elle a droit à être remboursée et j'ai le devoir de le faire. Cette corrélation ne vaut que pour les devoirs de *justice* (Cf. *infra*, § B, II).

C) **Théorie contraire : le droit est l'origine et le fondement du devoir**. Elle a été présentée sous deux formes :

I. — **Kant** [2] : il distingue, dans l'individu, l'*homme-noumène*, c'est-à-dire sa propre personnalité, qui a *droit* au respect non seulement des autres, mais encore de lui-même, et l'*homme-phénomène*, sujet du devoir. Ainsi c'est l'*homme-noumène*, qui oblige l'*homme-phénomène* (61, § B).

Critique : 1° Dédoubler l'individu pour expliquer les devoirs personnels, c'est un artifice *verbal*, car en quel sens l'individu pourrait-il exiger son propre respect ? en quel sens pourrait-on parler d'un droit à la culture qu'il aurait vis-à-vis de lui-même ? Dire de quelqu'un qu'il n'a pas le droit de laisser son intelligence inculte, revient à dire qu'il a le *devoir* de cultiver son intelligence.

2° Qu'est-ce qui rend la personne respectable et sacrée? C'est qu'elle a un idéal moral à atteindre et par conséquent un devoir à remplir. Le droit au respect, l'inviolabilité dérive donc du devoir.

II. — **Proudhon** [3] : « Le droit, dit Proudhon, c'est la liberté se saluant de personne à personne. » Chaque personne possède la liberté. Tant que cette liberté reste isolée, elle se développe de plein droit, à son gré, mais dès qu'elle entre en contact avec une autre, les droits des deux libertés

---

(1) J. Simon, *Le devoir*, IIIe P., Ch. I, p. 253, Paris, 1854².

(2) Kant, *Doctrine de la vertu*, Ie P., L. I, Introd. § 3. — *Critique de la raison pure* n. 645 sqq.

(3) Proudhon, *La justice dans la démocratie*, Part. I, L. I, Ch. I, § I.

se heurtent, et c'est alors que le devoir commence : chacun des deux droits *doit* respecter l'autre. Ils sont donc amenés à composer, à régler par une convention les conditions de leur exercice. Cet engagement réciproque constitue la loi et s'impose à la conscience des contractants. S'ils ne peuvent s'accorder, ils choisissent un arbitre, qui fait la loi à leur place et la leur impose ensuite par délégation ; de la sorte, ils n'obéiront qu'aux lois qu'ils auront établies, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants. Le contrat mutuel est la source de tout devoir et de toute société. C'est pourquoi la volonté populaire est l'origine de toute obligation et le pouvoir n'est que l'exercice d'une délégation toujours révocable.

Critique : cette théorie supprime :

1° **Les devoirs de l'homme envers lui-même :** en effet, le devoir provenant de la rencontre des droits, il en résulte que l'homme isolé n'a pas de devoirs. C'est la suppression de la morale personnelle.

2° **Le droit lui-même :** si, au moment du conflit entre les droits, on prétend leur imposer une transaction, parce que c'est la seule solution *raisonnable*, on reconnaît que l'obéissance à la raison est un devoir supérieur aux droits, puisqu'elle en conditionne l'exercice ; mais, alors, on fait reposer le droit sur le devoir et c'est la négation de la thèse. — Si, pour échapper à cette contradiction, on accorde au droit le pouvoir de résister à la raison, chacun des ayants droit pourra se conduire à sa guise, transiger ou s'opposer à l'usage du droit contraire. Alors, ou bien les deux droits, comme des forces égales mais adverses, s'immobiliseront mutuellement : c'est la *négation de l'exercice du droit ;* ou bien en cas d'inégalité, *le plus fort* l'emportera : c'est la *négation du droit lui-même*, puisque le dernier mot est à la *force*, même si l'on recourt à un arbitre, car, en dehors de la raison et du devoir, qui peut obliger les intéressés à accepter la décision arbitrale ?

3° **La justice :** d'après cette doctrine, toute loi acceptée par la volonté commune des contractants est bonne par le fait même qu'elle est consentie ; c'est dire qu'il ne peut y avoir d'injustice là où il y a consentement à l'injustice, comme si le juste et l'injuste dépendaient de la volonté capricieuse de l'homme.

4° **La liberté :** dans le cas où les ayants droit remettent leur cause au jugement d'un arbitre, ils abdiquent leur liberté, car ils doivent se soumettre à la sentence arbitrale d'un homme, duquel ils tiendront leurs droits au lieu de les tenir du devoir et de la raison. Dans la société, cet arbitre, unique appréciateur des droits, sera l'État impersonnel qui les absorbera tous. Les citoyens, au lieu d'avoir des droits et des devoirs fondés sur leur nature raisonnable et par conséquent inviolables comme cette nature même, les attendront du bon plaisir de l'État. Ce prétendu système de liberté aboutit donc au plus affreux despotisme, ou, si les

citoyens ne veulent pas accepter les décisions de l'État-arbitre, à une anarchie sans frein.

§ B. — *CORRÉLATION ENTRE LE DROIT ET LE DEVOIR*

I. — **Dans la même personne** il y a corrélation étroite entre le droit et le devoir : vg. j'ai le devoir de vivre, de développer mon intelligence et ma volonté ; j'ai conséquemment le droit de faire ce qui est nécessaire à la conservation de ma vie physique et au développement de ma vie intellectuelle et morale. Le droit du père sur ses enfants est la conséquence du devoir d'éducation qui lui incombe ; il a le devoir de les élever : il a par conséquent droit d'employer les moyens nécessaires : les réprimandes, les corrections, etc. De même aux devoirs du mari, des gouvernants, etc. correspondent autant de droits : vg. le gouvernement a le devoir d'assurer la sécurité publique ; il a conséquemment droit aux moyens indispensables : subsides, forces militaires, etc.

II. — **Entre personnes différentes :** ici il faut faire une distinction entre les devoirs de justice et ceux de charité :

A) **Justice :** il y a réciprocité entre les droits et les devoirs fondés sur la justice. Les *devoirs de justice* sont ceux auxquels correspond un *droit strict* chez les autres ; vg. j'ai l'obligation de payer mes dettes, et mon créancier a un droit rigoureux à être soldé.

B) **Charité :** il n'y a pas réciprocité. Les *devoirs de charité* sont ceux auxquels ne correspond aucun droit chez autrui. Si mon créancier tombe dans la misère, une fois que je suis quitte envers lui au point de vue de la justice, il n'a aucun droit à être secouru par moi. La charité m'oblige cependant à le secourir dans la mesure du possible. Dans le cas précédent, il pouvait me citer devant les tribunaux et exiger par la force le paiement de sa créance ; ici, il n'a aucun recours en justice contre moi : n'ayant pas de droit, il ne peut rien exiger.

§ C. — *ÉTENDUE DU DROIT ET DU DEVOIR*

Il ressort de ce qui précède que :

1° Dans la même personne le droit et le devoir ont même étendue.

2° A prendre les choses dans leur ensemble, le domaine du devoir est plus vaste que celui du droit. Le droit ne concerne que les rapports des hommes entre eux, il a trait à la *vie sociale*. Le devoir domine toute la vie morale ; nous avons des devoirs envers nous-mêmes et envers Dieu ; mais nous n'avons pas de droits vis-à-vis de Dieu ; et les droits corrélatifs aux devoirs personnels ne se conçoivent que par rapport à nos semblables, qui ne doivent pas entraver le libre accomplissement de ces devoirs.

Conclusion. — Comparaison entre le droit et le devoir :

A) **Différences :** 1° Le droit est un pouvoir ; le devoir, une nécessité.

2° Le droit est la condition générale de l'accomplissement du devoir *dans la société*. Le devoir règle la vie morale tout entière.

3° Les devoirs auxquels correspondent des droits en autrui, les *devoirs de justice*, sont seuls exigibles.

B) **Ressemblances :** tous deux appartiennent à la catégorie des choses idéales, rationnelles ; aussi :

1° Tous deux sont supérieurs aux *faits* qu'ils dominent.

2° Tous deux sont absolus, universels, immuables. Au fond, ils ne sont, l'un et l'autre, que la *loi morale* envisagée sous deux aspects différents : le devoir, c'est la loi en tant qu'elle *lie* la liberté ; le droit, c'est la loi en tant qu'elle *protège* la liberté.

54. — ORIGINE ET CARACTÈRES DE L'IDÉE DU DROIT

Jusqu'ici l'on a considéré le droit *objectivement*, *en lui-même ;* si on le considère *subjectivement*, c'est-à-dire si l'on étudie l'idée du droit, il faut déterminer :

1° **Son origine :** comme toute notion première, elle nous est fournie par le concours de la raison et de l'expérience ; c'est la conscience morale qui la dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9).

2° **Ses caractères :** comme toute notion première elle est :

a) **Nécessaire.** — *b*) **Universelle.** — *c*) **Évidente par elle-même** (Ps. 163).

55. — FORMES PARTICULIÈRES DU DROIT

§ A. — *DROIT NATUREL*

C'est le droit tel qu'il résulte de la **nature** de l'homme, de l'**ordre essentiel** des choses. Étant fondé sur la nature qui est immuable, il est le même pour tous les pays et pour tous les temps ; il est par conséquent *égal*, *universel*, *absolu*. Le droit de tendre à sa destinée et de faire tout ce qui est nécessaire pour la remplir, voilà le droit essentiel, source de tous les autres. Toutes les conditions, qui sont indispensables pour que la personne s'appartienne et puisse réaliser librement l'idéal moral, constituent autant de droits naturels distincts. Voici les principaux :

1° **Droit de conserver sa vie :** d'où droit de se procurer ce qui est nécessaire à cette conservation ; droit de la défendre.

2° **Droit d'obéir à sa conscience.**

3° **Droit d'exercer licitement ses facultés** : de là viennent le droit d'aller et venir à son gré ; le droit d'association ; le droit de choisir et d'exercer toute profession honnête ; le droit de fonder une famille et pour le père de la diriger (éducation, instruction) ; le droit de propriété, etc. Le droit naturel de l'individu et de la famille est par conséquent **antérieur** au droit social et au droit des gens. Il est la source de tous les droits et la mesure de leur légitimité. Comme il est fondé sur l'ordre naturel des choses, qui repose lui-même sur l'essence divine, il est foncièrement divin ; et, comme le droit positif découle du droit naturel, on doit dire, en regardant la source, que *tout droit est divin* (18).

§ B. — *DROIT POSITIF*

C'est le droit qui est défini par l'intervention des législateurs. Il varie avec les pays ; il est spécial et compliqué, en ce sens qu'il s'efforce de régler les cas particuliers ; il précise les points que le droit naturel a laissés dans l'indétermination ; vg. l'âge de la majorité, de l'éligibilité. Il doit, pour être légitime, se conformer au droit naturel ; vg. une loi établissant l'esclavage serait injuste. On le divise en :

I. — **Droit social ou public** : l'individu n'a pas seul des droits ; la société en a aussi, mais elle n'a que ceux qui lui sont nécessaires pour se conserver elle-même et pour garantir aux citoyens la jouissance de leurs droits naturels et primordiaux. La société ne doit limiter les droits des particuliers que dans la mesure où le requiert le bien commun de l'ensemble (93, § II).

On **subdivise** le droit social en droits :

1° **Civil** : celui qui a pour but de sauvegarder les droits naturels des citoyens en les mettant sous la protection des lois : vg. lois garantissant les ventes, les donations, etc.

2° **Politique** : qui consacre les droits qu'un citoyen peut exercer pour participer au gouvernement de son pays : vg. vote. Les institutions politiques doivent servir de garantie aux droits civils ; c'est une seconde circonvallation autour des droits naturels.

II. — **International** : il règle les rapports des nations entre elles. Les nations n'ont des droits les unes vis-à-vis des autres qu'autant qu'il est nécessaire pour maintenir leur existence indépendante et pour protéger l'ensemble des individus qui les composent. Le droit *naturel et individuel* est donc le *fondement* du droit social et du droit des gens.

Remarque : on parle quelquefois de **droit nouveau** ; c'est un non-sens. Le droit n'est ni ancien ni nouveau ; il est *éternel*, parce qu'il est fondé sur l'*ordre essentiel* ; le droit nouveau serait un *changement* dans l'*essence* du droit, ce qui est absurde. Des **droits nouveaux** sont possibles, c'est-à-dire des *applications nouvelles* du droit éternel et immuable.

56. — PRÉCEPTES PRIMAIRES ET SECONDAIRES DU DROIT NATUREL

Nous avons distingué dans l'**ordre spéculatif** (Ps. 163) deux sortes de vérités :

1° **Les vérités premières**. — Elles sont : *a*) *absolument nécessaires ; b*) *universelles ; c*) *évidentes par elles-mêmes :* vg. ce qui est, est ; tout a sa raison d'être ; les vérités mathématiques.

2° **Les vérités ou lois scientifiques**. — Elles sont : *a*) *relativement nécessaires ; b*) *générales ; c*) *non immédiatement évidentes ;* vg. les lois physiques (Ps. 164).

Dans l'**ordre moral ou pratique**, il faut établir une distinction analogue. C'est ainsi que les moralistes distinguent dans le droit naturel deux sortes de préceptes :

I. — **Préceptes primaires.** Ils sont : A) d'une **nécessité absolue**, indépendants de toute condition et de toute hypothèse.

B) **Universels**, s'appliquant à tous les temps et à tous les lieux ; aucune exception n'est possible.

C) **Évidents par eux-mêmes**. Exemples : Ne blasphème pas. Ne nie pas Dieu. Ne trompe pas. Les actions opposées à ces préceptes primaires sont intrinsèquement mauvaises ; elles le restent quelque hypothèse qu'on imagine : dans aucun cas Dieu ne peut les autoriser et il n'aurait pu créer un monde où elles fussent permises.

II. — **Préceptes secondaires.** Ils sont : A) d'une **nécessité relative.** Ils pourraient être autrement, si les conditions de notre existence actuelle étaient changées.

B) **Généraux :** Dieu peut en dispenser dans certains cas ; ils comportent des exceptions.

C) **D'une évidence médiate :** il faut en prouver l'existence. Exemples : lois relatives au mariage, à l'homicide, au vol, à la charité. Si notre nature physique était différente, si Dieu avait choisi d'autres moyens que ceux qui président à la conservation de l'espèce humaine, à l'existence individuelle et sociale de l'homme, les préceptes secondaires énumérés ci-dessus pourraient être autres. De plus, Dieu peut en dispenser dans certains cas, parce que la violation de ces préceptes, n'étant pas *absolument* contraire à l'ordre essentiel des choses, n'empêche pas complètement l'homme d'atteindre sa fin. C'est ainsi que la loi naturelle prescrit l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal. Cependant la polygamie et le divorce ne sont pas *absolument* opposés au droit naturel ; en effet, la fin du mariage, qui est la perpétuité, la stabilité et l'harmonie des familles, bien que rendue par là beaucoup plus difficile à réaliser, n'est pas cependant entièrement entravée. Dieu peut donc,

pour des raisons supérieures, *tolérer* la polygamie et le divorce. — En outre, ayant droit de vie et de mort, étant propriétaire de toute la création, Dieu peut ordonner de tuer telle personne ou de prendre le bien d'autrui. Nous en avons des exemples dans l'histoire du peuple d'Israël. Dans ce cas, en vertu de son domaine souverain, il dispense de l'observation des préceptes secondaires, tandis que, dans aucune hypothèse, il ne peut permettre à qui que ce soit de transgresser les préceptes primaires en tolérant vg. le blasphème.

Les préceptes secondaires sont fondés cependant sur l'essence des choses, telle qu'elle découle de l'ordre *établi* par Dieu : ils sont donc naturels, mais comme cet ordre aurait pu être différent, Dieu peut y déroger, mais lui seul. Aussi pour s'y soustraire, l'homme a-t-il besoin d'une manifestation particulière du vouloir divin, l'autorisant à ne pas observer tel précepte secondaire.

On le voit, le parallélisme est parfait entre les vérités de l'ordre spéculatif et celles de l'ordre pratique. Dieu ne peut faire que ce qui commence d'être n'ait pas de cause ou que $2 + 2 = 5$; mais il peut, par une intervention immédiate, suspendre telle ou telle loi astronomique ou chimique : c'est le *miracle physique*. De même, il ne peut faire que le mensonge soit légitime ; mais il peut permettre de tuer quelqu'un : dans ce cas ce n'est plus un meurtre. Mais il faut une autorisation expresse, par révélation : c'est le *miracle moral*.

57. — CONFLIT DES DROITS

Par cela même que les droits sont divers (55), il se présente des cas où ils paraissent être en opposition. Le conflit n'est qu'apparent : le droit ne peut contredire le droit ; l'honnête ne peut être opposé à l'honnête. Les droits ne sont pas opposés, mais subordonnés.

Voici quelques règles pour discerner celui qui doit prédominer :

I. — Le droit, dont l'**objet est plus important** et plus étroitement lié à la fin dernière, prévaut : vg. le droit à la vie est préférable au droit de propriété.

II. — Le droit, dont l'**extension est plus grande**, l'emporte : vg. le droit social doit passer avant le droit particulier : le soldat sacrifie son droit à la vie au bien général.

III. — Les droits, dont les **titres sont plus évidents**, doivent primer les autres : vg. deux hommes sont en péril égal ; je ne puis porter secours qu'à l'un d'eux ; mais l'un d'eux est mon père, c'est lui que je dois secourir.

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

MORALE GÉNÉRALE

GARDAIR (J.), *Philosophie de saint Thomas : Les vertus naturelles*, Paris, 1901.

AALL (AN.), *Macht und Pflicht*, Leipzig, 1902.

BOURGEOIS (L.) et CROISET (ALF.), *Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Conférences et discussions présidées* par L. BOURGEOIS et ALF. CROISET, Paris, 1902. — Cf. A. GODFERNAUX, *A propos d'une Philosophie de la Solidarité*, dans REVUE PHILOS., 1903, T. I, pp. 306-317.

DURAND DE GROS (J.-P.), *Questions de Philosophie morale et sociale*, avec Introduction de D. PARODI, Paris, 1902.

EISLER (ROB.), *Studien zur Werttheorie*, Leipzig, 1902.

FARGES (A.), *La liberté et le devoir. Fondements de la Morale et critique des systèmes de Morale contemporains*, Paris, 1902.

KREIBIG (J.-KL.), *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert Theorie*, Vienne, 1902.

LANDRY (A.), *La responsabilité pénale*, Paris, 1902.

MICELI (V.), *Studi di Psicologia del diritto :* T. I. *Le basi psicologiche del diritto*, Pérouse, 1902. T. II. *Le fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale*, Palerme, 1905.

BIANCHI (R.), *L'obbligazione morale*, Naples, 1903.

CARLE (G.), *La Filosofia del diritto nello Stato moderno*. T. I. Turin. 1903.

CAVIGLIONE (C.), *Il rimorso. Saggio di psicologia e metafisica*, Turin, 1903.

LÉVY-BRÜHL (L.), *La Morale et la science des mœurs*, Paris, 1903 ; 1913[5].

RAUH (F.), *L'expérience morale*, Paris, 1903 ; 1909[2].

SCOTTI (G.), *La Metafisica nella Morale moderna*, Milan, 1903.

WILLMANN (OT.), *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung*, Brunswick, 1903[3].

BERNARD (P.), « *La fin justifie les moyens* », dans ÉTUDES, 1904, T. 100, pp. 357-365.

MAUXION (M.), *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*, Paris, 1904.

FARIAS BRITO (R. DE), *A verdade como regra das acções, ensaio de Philosophia moral como introducçao ao estudo de diretto*, Para, 1905.

GILLET (M. S.), *Du fondement intellectuel de la Morale, d'après Aristote*, Paris, 1905.

VECCHIO (G. DEL), *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologne, 1905.

GARSKI (Dr), *Materyalistyczno pojmowanie dziejów a Etyka* (Le matérialisme historique appliqué à l'Éthique), Lemberg, 1906.

GRAPPALI (A.), *Filosofia del diritto*, Milan, 1906.

ROCAFORT (J.), *La Morale de l'ordre*, Paris, 1906.

BAYLAC (J.), *Deux systèmes récents de Morale* (Morale de la Solidarité et Morale sociologique), dans REV. DE PHILOS. 1907, T. II, pp. 257-280.

FOUILLÉE (A.), *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, 1907. — *Critique des systèmes de Morale contemporains*, Paris, 1907 [5].

GUYAU (M.), *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1907 [9], 1912 [12].

HOFFMANN (A.), *Die Gültigkeit der Moral*, Tubingue, 1907.

HOLTZMANN (J.), *Moderne Sittlichkeittheorien und christiliches Lebensideals*, Strasbourg, 1907.

JACOB (B.), *Devoirs*, Paris, 1907.

JOUVIN (L.), *La Morale sans bien*, Paris, 1907.

LAGORGETTE (J.), *Le fondement du Droit et de la Morale*, Paris, 1907.

LEGRAIN (Dr), *Éléments de Médecine mentale appliqués à l'étude du Droit*, Paris, 1907.

MAIRET (A.), *La responsabilité*, Paris, 1907.

MARION (H.), *De la solidarité morale*, Paris, 1907 [6].

RASHDALL (H.), *The theory of good and evil*, 2 vol., Oxford, 1907.

REICHENWALD AARS (K. B.), *Gut und Böse. Zur Psychologie der Moral Gefühle*, Christiania, 1907.

SCHILLER (F.-C.-S.), *Humanism*, Londres, 1907. *Études sur l'Humanisme*. Trad. par le Dr JANKELEVITCH, Paris, 1909.

STREHLER (B.), *Das Ideal der katholischen Sittlichkeit*, Breslau, 1907.

TRIVERO (C.), *Il problema del bene. Ricerche sull' oggetto della Morale*, Turin, 1907.

BAYET (A.), *L'idée de bien*, Paris, 1908.

FOUILLÉE (A.), *La Morale des idées-forces*, Paris, 1908 [2].

GAULTIER (P.), *L'Idéal moderne*, Paris, 1908.

GEMELLI (A.), *Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positiviste*, Florence, 1908.

GRASSET (Dr J.), *La responsabilité des criminels*, Paris, 1908. *Demi-fous et demi-responsables*, 1908 [2]; 1913 [3].

LECLÈRE (ALB.), *La Morale rationnelle dans ses rapports avec la Philosophie générale*, Paris, 1908.

MILL (J. ST.), *L'Utilitarisme*. Trad. par LE MONNIER, Paris, 1908 [5].

PICARD (ED.), *Le Droit pur*, Paris, 1908.

SHARP (FR. CHAPMAN), *A study of the influence of custom on the moral judgment*, Wisconsin, 1908.

SOURIAU (P.), *Les conditions du bonheur*, Paris, 1908.

VECCHIO (G. DEL), *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Turin, 1908. — *Il sentimento giuridico*, Rome, 1908².

CARREÑO (P.-M.), *Filosofia del Derecho*. T. I, Bogota, 1909.

CHARMONT (J.), *La renaissance du Droit naturel*, Paris-Montpellier, 1909.

LACASE-DUTHIERS (G. DE), *L'art et la vie. Le culte de l'aristocratie*, Paris, 1909.

PAULHAN (FR.), *La Morale de l'ironie*, Paris, 1909.

PIAT (CL.), *La Morale du bonheur*, Paris, 1909.

PINARD (E.), *La Philosophie du droit*, Lyon-Paris, 1909.

PRADINES (M.), *Critique des conditions de l'action :* T. I, *L'erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes*. T. II. *Principes de toute philosophie de l'action*, Paris, 1909.

RODRIGUES (G.), *Le problème de l'action*, Paris, 1909.

SALEILLES (R.), *L'origine du droit et du devoir*, dans REV. DE PHILOS., 1909, T. II, pp. 140-162. — *De la personnalité juridique : histoire et théorie*, Paris, 1910 ; 1922².

URBAN (W.-M.), *Valuation, its nature and laws. Being an Introduction to the general theory of value*, Londres, 1909.

DELVOLVÉ (J.),*Rationalisme et Tradition. Recherches des conditions d'efficacité d'une Morale laïque*, Paris, 1910.

LORIN (H.), *L'idée individualiste et l'idée chrétienne. Étude sur le fondement du droit chrétien*, Paris, 1910.

BRUNET (R.), *Le principe d'égalité en Droit français*, Paris, 1910.

DUNAN (CH.), *La Morale positive*, dans REVUE DE MÉTAPH. ET DE MOR., 1910, pp. 37-78.

CALO (G.), *Per la dottrina e la storia della filosofia del diritto*, Palerme, 1910.

BARILLARI, *Diritto e Filosofia*, Naples, 1910 sqq.

MOISANT (X.), *Conscience*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE, de A. D'ALÈS, T. I, Paris, 1910, col. 655-689.

HÉROUVILLE (P. D') *La vertu et le juste milieu*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1910. T. I, p. 337-346.

BRUNETEAU (ÉM.), *Du désintéressement dans la Morale chrétienne*, dans REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE, août 1910, p. 750-767.

DEPLOIGE (S.), *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain-Paris, 1911.

DEMOGUE (R.), *Les notions fondamentales du Droit privé*, Paris, 1911.

BELOT (G.), *Règle et Motif*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1911, p. 481-497. Cf. GILLET (M.-S.), dans REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1912, p. 549-551.

TERRAILLON (E.), *L'honneur, sentiment et principe moral*, Paris, 1912.

GOUNOT (E.), *Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, Paris, 1912. Cf. REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1913, p. 504.

WILBOIS (J.), *Devoir et durée*, Paris, 1912.

BOVET (P.), *Les conditions de l'obligation de conscience*, dans L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, Mémoire V, Paris, 1912.

BOURGEOIS (L.), *La Solidarité*, Paris, 1912[7].

LEWIS (L.), *Prestige : A psychological study of social estimates*, Londres-Leipzig, 1913[2].

PALANTE (G.), *Les antinomies entre l'individu et la société*, Paris, 1913.

GAY (A.), *L'honneur : sa place dans la Morale*, Paris, 1913.

LASKINE (E.), *Les transformations du Droit au XIXe siècle*, dans REVUE DE MÉTAPH. ET DE MOR., 1914, p. 222-253, 382-409.

VALLI (L.), *Il valore supremo*, Gênes, 1914.

ALLIER, BELOT, etc., *Morale religieuse et Morale laïque*, Paris, 1914. Cf. REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1919, p. 477 sqq.

CATHREIN (V.), *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* 3 vol., Fribourg-en Brisgau, 1914.

BRUNSCHVICG (L.), *Sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1916, p. 473-487.

SARTIAUX (F.), *Morale kantienne et Morale humaine*, Paris, 1917.

PIAT (CL.), *Idées directrices de la Morale chrétienne*, Paris, 1917.

GRASSET (G.), *Devoirs et périls biologiques*, Paris, 1917.

SORLEY (W.-R.), *Moral Values and the idea of God*, Cambridge, 1918.

CUCHE (P.), *En lisant les juristes philosophes*, Paris, 1919.

DUTHOIT (E.), *Aux confins de la Morale et du Droit public*, Paris, 1919.

TURCO (N.), *Il trattamento « morale » dello Scrupulo e dell' Ossessione morbosa*, 2 vol., Turin, 1919.

BONNECASE (J.), *La notion du Droit en France au XIXe siècle*, Paris, 1919.

GALLI (E.), *Alle radici della Morale*, Milan, 1919.

COUDE (P.-J.), *Etica general*, Barcelone, 1920.

GEMELLI (AG.), *Le dottrine moderne della Delinquenza*, Milan, 1920[3].

BISSETT PRATT (J.), *The religious consciousness. A psychological Study*, New-York, 1920.

JANSSENS (ED.), *La Morale de l'Impératif catégorique et la Morale du Bonheur*, Louvain-Paris, 1921.

PAYOT (J.), *La conquête du bonheur*, Paris, 1921.

EYMIEU (A.), *Le gouvernement de soi-même*. Dernière Série : *La loi de la vie*, Paris, 1921.

PARODI (D.), *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, 1921 [2].

BUREAU (P.), *L'indiscipline des mœurs*, Paris, 1921, 6e m.

HEATH (A.-G.), *The moral and social significance of the concept of Personality*, Oxford, 1921.

HOBHOUSE (L.-T.), *The rational good. A Study on the Logic of practice*, Londres, 1921.

DONAT (J.), *Ethica generalis*, 1a et 2a Editio, Innsbruck, 1921.

VECCHIO (G. DEL), *Principii generali del Diritto*, Modène, 1921.

RICHARD, *Le Probabilisme moral et la Philosophie*, Paris, 1922. Cf. J. DE BLIC, dans RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 1922, p. 352-354. *Probabilisme*, par J. DE BLIC et VERMEERSCH, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE (A. D'ALÈS), T. IV.

ORZECHOWSTI (ST.), *Sulla Legge morale naturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, dans GREGORIANUM, 1922, p. 557-571.

LYNCH (A.), *Ethics, an exposition of principles*, Londres, 1922.

LIVRE II

MORALE MATÉRIELLE OU PARTICULIÈRE

La Morale générale est la science **du devoir**. La morale particulière est la science **des devoirs**, car elle *applique* aux cas particuliers, *matière* de la loi morale, les principes établis dans la morale formelle.

58. — DIVISION DES DEVOIRS [1]

§ A. — *DIVISION D'APRÈS LEUR FORME*

D'après la façon dont ils sont **formulés**, on divise les devoirs en **positifs** et **négatifs** [2].

I. — **Positifs** : ceux qui **commandent** d'agir. Exemples pris dans la Morale : 1) *individuelle :* Développe tes forces physiques, instruis-toi, sois courageux ; — 2) *sociale :* Paie tes dettes, rends service aux autres ; — 3) *religieuse :* Prie, adore Dieu.

II. — **Négatifs** : ceux qui **défendent** d'agir. Exemples tirés de la Morale : 1) *individuelle :* Ne te tue pas ; ne mens pas ; ne t'emporte pas ; — 2) *sociale :* Ne tue pas ; ne vole pas ; ne calomnie pas ; ne médis pas ; — 3) *religieuse :* Ne blasphème pas.

Comparaison : A) les devoirs **négatifs** énoncent les *conditions élémentaires* de la moralité. Ils obligent *toujours et à chaque instant.* — Il y a *peu de mérite*, en général, à les *remplir*, parce qu'ils consistent plutôt à s'abstenir de faire le mal qu'à faire le bien ; il y a *beaucoup de démérite* à les transgresser, parce que leur transgression est une violation de la dignité personnelle et des droits d'autrui. KANT les appelle devoirs de *justice.*

Les devoirs **positifs** énoncent les *conditions supérieures* de la moralité, un *idéal* de perfection morale. — Ils obligent toujours, mais pas à chaque

---

(1) P. JANET, *La morale*, L. II, Ch. v, p. 292 sqq.

(2) Il ne faut pas trop presser cette distinction, car certains devoirs s'expriment indifféremment sous forme négative ou sous forme positive : vg. la justice, qui dit de ne faire tort à personne (*neminem lædo*), prescrit par la même de rendre à chacun son dû (*suum cuique*).

instant. — Ils sont plus relevés que les devoirs négatifs et ils sont *plus méritoires*, parce qu'ils exigent un effort plus ou moins considérable et se rapportent au perfectionnement moral et à la charité. KANT les appelle devoirs de *vertu*.

B) Certains moralistes appellent les devoirs négatifs : **stricts ou parfaits**, et les devoirs positifs : **larges ou imparfaits**. Si l'on entend par là que les premiers sont seuls obligatoires et que les seconds sont facultatifs, c'est inadmissible, parce que, où il n'y a pas obligation rigoureuse, il n'y a pas devoir, mais simple convenance morale. Si l'on entend par là que les devoirs négatifs sont **déterminés** et les positifs **indéterminés**, on est dans le vrai. En effet, les devoirs négatifs, consistant à s'abstenir, sont très précis : vg. ne tue pas. Les devoirs positifs au contraire revêtent des formes sans nombre d'après les circonstances de temps, de lieux et de personnes. L'obligation qu'ils imposent est *théoriquement* indéterminée ; chacun doit la déterminer *pratiquement* : vg. fais l'aumône ; mais à qui, quand, dans quelle mesure ?

Remarque : les devoirs ne sont *pas tous égaux*, pas plus que les fautes, comme l'ont soutenu les Stoïciens (41). Toutes les obligations sont absolues, doivent être exécutées ; mais elles n'ont pas toutes la même gravité. Cette gravité dépend de l'importance de la matière. Une obligation est plus ou moins grave selon que l'objet, qu'il est interdit de rechercher ou qu'il est commandé de poursuivre, a un rapport plus ou moins direct avec la fin dernière de l'homme, l'éloigne ou le rapproche davantage de la perfection.

§ B. — *DIVISION D'APRÈS LEUR MATIÈRE*

D'après les **objets** auxquels ils se rapportent, les divisions sont multiples. On peut considérer :

I. — **Les objets des devoirs en eux-mêmes** : on a alors les devoirs : 1° envers **soi-même**, qui constituent la Morale **personnelle** ; — 2° envers les **autres**, qui constituent la Morale **sociale** ; — 3° envers **Dieu**, qui constituent la Morale **religieuse**.

II. — **L'étendue de leurs objets** : on a alors les devoirs envers : 1° **soi-même** ; — 2° la **famille** ; — 3° la **patrie** ; — 4° l'**humanité**.

III. — **L'excellence de leurs objets** : on a dans ce cas les devoirs relatifs aux biens : 1° **extérieurs** (richesses, honneur, réputation) ; — 2° du **corps** (santé, force, vie) ; — 3° de l'**âme** (vérité, justice, dignité personnelle, etc.)

59. — DEVOIRS ENVERS LES ANIMAUX ?

Certains philosophes, comme DAMIRON [1], PAUL JANET [2], ajoutent aux devoirs précédents les devoirs envers les **animaux** et envers les **choses**. Cette addition :

I. — **Est sans fondement** : les animaux ne sont pas des personnes, mais des choses (Ps. 200), qui doivent servir au bien de l'homme. N'ayant ni raison, ni liberté, ils n'ont aucun droit ; et par conséquent ils ne peuvent être l'objet d'aucun devoir, car le droit suppose un devoir corrélatif (53, § B).

II. — **Est funeste dans ses conséquences** : s'il est vrai que les animaux ont des droits, ils ne peuvent être traités comme des *moyens ;* ils doivent être assimilés aux personnes. Il devient par là même illicite de se nourrir de leur chair, de se vêtir de leurs dépouilles.

III. — **Est inutile** : nous ne devons pas abuser de la nature inanimée et encore moins des animaux ; mais le principe de cette obligation n'est pas dans les choses ni dans les animaux ; il est dans le bien, dans la loi naturelle, qui exige que nous agissions en tout comme des êtres *raisonnables*. Les animaux sont faits pour l'utilité et l'agrément de l'homme ; c'est ce qui ressort de leur nature, inférieure à la nôtre et par conséquent subordonnée. Nous pouvons donc nous en servir, pourvu que l'usage soit conforme à la raison, c'est-à-dire nous soit profitable ou agréable, dans la mesure où la recherche de l'utilité et de l'agrément est permise (30, 31). Ainsi nous n'avons pas, à proprement parler, de devoirs envers les animaux, nous en avons envers nous-mêmes à l'égard des animaux : nous nous devons à nous-mêmes de ne pas en mésuser [3]. C'est ainsi que Dieu n'a pas de devoirs envers ses créatures, mais il se doit à lui-même, à ses perfections, de leur accorder tel ou tel bienfait.

60. — CONFLIT DES DEVOIRS

Les devoirs étant divers, il y a des cas où ils semblent se contredire. Mais, comme pour les droits, cette collision n'est qu'apparente. Elle tient à notre ignorance et non à la nature des choses. Dans un cas donné,

---

(1) PH. DAMIRON, *Cours de Philosophie :* Partie I, *Psychologie*, T. II, L. II, Sect. I, Ch. II, p. 217-218, Paris, 1837. — Partie II, *Morale*, Ch. II, Sect. II, p. 112-124, Paris, 1842 [2].

(2) JANET, *Traité élémentaire de philosophie*, n. 489.

(3) JANET le reconnaît lui-même quand il dit : « Tout en admettant la réalité de ces devoirs.... accordons, si l'on veut, que cette partie de la morale rentre soit dans la morale personnelle, etc. » (*La morale*, L. II, Ch. V, p. 297).

il n'y a pas deux devoirs opposés, également obligatoires et pourtant exclusifs l'un de l'autre ; il n'y a qu'une seule chose à faire et partant qu'une seule obligation. Une intelligence parfaite verrait immédiatement où est le devoir. La *casuistique* a précisément pour but de démêler ces cas de conscience embrouillés. Après avoir distingué : 1° **l'ordre des biens**, c'est-à-dire l'échelle des devoirs rangés d'après l'*excellence croissante* de leur objet ; — 2° **l'ordre des devoirs**, c'est-à-dire l'échelle des devoirs rangés d'après l'*étendue croissante* de leur objet (58, § B), Paul Janet [1] a proposé trois principes directeurs, selon que le conflit entre deux devoirs a lieu par rapport :

I. — **A l'excellence**, *l'étendue étant identique par hypothèse :* le devoir le plus excellent l'emporte ; vg. je dois préférer la vie à la richesse, la justice à la vie.

II. — **A l'étendue**, *l'excellence étant identique :* le plus étendu l'emporte ; vg. je dois préférer mes amis à moi-même, ma famille à mes amis, ma patrie à ma famille, l'humanité à ma patrie.

III. — **A l'excellence et à l'étendue :** le point de vue de l'excellence prime celui de l'étendue, l'ordre des biens l'emporte sur celui des devoirs ; vg. il faudra subordonner l'intérêt de ma famille ou de ma patrie à mon honneur ou à ma dignité morale : les premiers devoirs sont plus étendus ; les seconds sont plus excellents. C'est ainsi que je ne dois pas me déshonorer, ni mentir pour enrichir les miens.

BIBLIOGRAPHIE

A. Castelein, *Droit naturel.*

E. Goblot, *Justice et charité.*

P. Lapie, *La justice par l'État.*

G. Palante, *Précis de sociologie.*

Th. Ziegler, *La question sociale est une question morale* (trad. Palante).

C. Bouglé, *Les idées égalitaires.*

Ch. Chabot, *Nature et moralité.*

A. Coste, *Les principes d'une sociologie objective.* — *L'année sociologique*, sous la direction de Durkheim.

M. Blondel, *L'action.*

P. Chabin, *Les vrais principes du droit naturel.*

F. Cavagnis, *Notions de droit public naturel et ecclésiastique.*

---

[1] P. Janet, *La morale*, L. II, Ch. vi, p. 397 sqq.

TH. MEYER, *Institutiones juris naturalis.*
PASCAL (DE), *Philosophie morale et sociale.*
T. ROTHE, *Traité de droit naturel théorique et appliqué.*
TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel.*
FR. BOUILLIER, *Questions de morale pratique.*
GREEF (G. DE), *Le transformisme social.*
ROBERTY (E. DE), *Nouveau programme de sociologie.*
G. TARDE, *Les transformations du droit. La Logique sociale. Les lois sociales.*
J. IZOULET, *La Cité moderne et la métaphysique de la sociologie.*
A. LEHMKUHL, *Die social Frage und die staatliche Gewalt.*
G. FONSEGRIVE, *La crise sociale.*
B. KIDD, *L'évolution sociale* (Trad. LEMONNIER).
L. DUGUIT, *L'État.*
S. JANKELEVITCH, *Nature et Société.*
N.-M. KORKOUNOV, *Cours de Théorie générale du droit* (Trad. TCHERNOFF).
G. PRISCO, *Principii di filosofia del Diritto.*
E. PICARD, *Le droit pur.*
M. FERRAZ, *Nos devoirs et nos droits.*
ALB. VALENSIN, *Traité de Droit naturel :* T. I. *Les Principes.* T. II. *Applications générales du Droit.*

CHAPITRE PREMIER

MORALE PERSONNELLE [1]

61. — EXISTENCE ET FONDEMENT DES DEVOIRS PERSONNELS

Que l'homme ait des devoirs envers ses semblables et envers Dieu, c'est ce que l'on accorde aisément ; mais qu'il en ait envers lui-même, on l'a parfois nié. C'est donc une question préalable à résoudre. On a objecté le mot de Sénèque : *Nemo sibi debet.* On peut l'entendre en disant que personne n'a d'obligations à remplir envers soi-même ou que personne n'est le principe des obligations envers soi-même. Le premier sens est faux, le second est vrai.

§ A. — *EXISTENCE DES DEVOIRS PERSONNELS*

L'homme a des devoirs envers soi-même. En effet :

I. — Admettre des devoirs envers les autres, c'est admettre du même coup qu'on a des devoirs envers soi. Ces deux sortes de devoirs sont logiquement inséparables. Il nous est impossible d'être justes et charitables à l'égard des autres, si nous sommes avares, emportés, paresseux, violents, intempérants, etc. ; car si nous ne savons pas maîtriser les tendances inférieures de notre nature, nous serons amenés, pour les satisfaire, à mépriser les droits de nos semblables.

II. — L'homme vit en société ; pour que celle-ci soit aussi prospère que possible, chaque citoyen doit faire effort pour se perfectionner. Celui qui ne travaille pas à son perfectionnement manque donc à ses devoirs envers la société. Sans doute il cherche à s'excuser en disant qu'il ne fait de tort qu'à lui-même. C'est une illusion : la solidarité qui unit les membres du corps social est si étroite que le bien et le mal faits par les uns rejaillissent sur les autres.

III. — D'ailleurs, quand même l'homme vivrait isolé, il n'en aurait

---

[1] Cf. C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain.* — Fr. Bouillier, *Questions de morale pratique.* — John Stuart Blackie, *L'éducation de soi-même.* — Épictète, *Entretiens. Manuel.* — Marc-Aurèle, *Pensées.* — *L'imitation de Jésus-Christ.* — Ed.-R. Clay, *L'alternative*, L. IV. — Nicole, *Essais de morale.* — M. B. *Institutes du droit naturel*, L. VI.

pas moins des devoirs à remplir envers lui-même, car il est obligé de respecter sa dignité et de perfectionner sa nature.

Les devoirs personnels existent donc. Comment les **divise-t-on** ? — En devoirs **relatifs au corps** et en devoirs **relatifs à l'âme**.

§ B. — *FONDEMENT DES DEVOIRS PERSONNELS*

On a diversement répondu à cette seconde question :

A) Kant considère le **principe de la dignité personnelle** : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, en toi et dans les autres, non comme un moyen, mais comme une fin, » comme **l'unique fondement** de la morale *individuelle* et même de toute la morale.

D'autres lui assignent un **double fondement** :

1° **La dignité de la personne humaine**, que nous devons respecter en nous-mêmes et dans les autres. De là se déduisent les devoirs **négatifs** envers soi-même, qui correspondent aux devoirs de *justice* envers les autres ; vg. ne te tue pas ; ne tue pas.

2° **La perfectibilité de la nature humaine**, que nous devons développer en nous-mêmes et pour le bien social : de là les **devoirs positifs** envers soi-même, qui correspondent aux devoirs de *charité* envers autrui : vg. soigne ta santé ; sois charitable.

Avec Kant on peut ramener le second principe au premier, en soutenant que la perfectibilité de la nature humaine n'est qu'un aspect de sa dignité. Par cela même que l'homme possède la raison, il s'élève au-dessus des autres êtres de la création. La personne humaine possède une dignité supérieure à tout, puisqu'il est impossible de trouver un bien qui lui soit préférable et auquel il faille la subordonner. Qui accepterait toutes les richesses et tous les plaisirs imaginables à la condition de perdre la raison ? L'homme ne peut donc rien mettre au-dessus de sa personnalité ; mais il doit lui sacrifier tout le reste. S'il veut rester dans l'ordre, il lui est interdit de la considérer comme un simple moyen ; il faut qu'il la prenne sans cesse pour but et la traite toujours comme une fin. La maxime de Kant : « Agis, etc. » revient à dire à l'homme : « Être raisonnable, sois toujours raisonnable. » Celui qui met le bien sensible au-dessus du bien rationnel et sacrifie sa personnalité à quelque satisfaction matérielle, abdique sa dignité d'homme, déchoit au rang des êtres inférieurs et se fait simple chose. Le bien n'est donc pas distinct de nous ; c'est ce qui est conforme à notre nature raisonnable, c'est le développement de la personnalité ; ou plutôt c'est la personnalité même. Ne rien faire qui compromette en nous la dignité de la personne, nous efforcer d'autre part de l'accroître en devenant chaque jour plus raisonnables ; voilà le principe de tous nos devoirs personnels.

On objecte à cette théorie que personne ne peut s'obliger soi-même. KANT répond par une distinction (Ps. 207, § B, III). Il dédouble la personnalité : il y a d'un côté la personne de l'homme-phénomène, la personne **empirique**, imparfaite, soumise aux entraînements de la sensibilité et à la tyrannie des passions qui troublent la raison ; d'autre part, il y a la personne de l'homme-noumène, la personne **intelligible**, parfaite, affranchie de tout esclavage et guidée par une raison toujours droite. C'est la personne *empirique* qui est liée envers la personne *parfaite :* chacun de nous, personne imparfaite, doit tendre à la personnalité idéale en devenant de plus en plus libre et raisonnable.

B) D'autres philosophes soutiennent avec raison que le principe de la dignité humaine n'est que le fondement **prochain** des devoirs de l'homme envers lui-même. Le fondement **dernier et véritable** ce sont les **droits souverains de Dieu** sur l'homme. L'homme est obligé de respecter et de développer sa nature, sa personnalité, parce que Dieu en commande le respect et en veut le perfectionnement (46, B) ; et Dieu impose à l'homme cette obligation, parce qu'elle est conforme à l'ordre essentiel des choses [1]. De la sorte tout s'éclaire : l'homme ne s'oblige pas lui-même, mais c'est Dieu qui l'oblige. Nous ne sommes plus en présence d'une abstraction, comme dans la théorie précédente, où c'est la personne idéale qui oblige la personne empirique ; nous sommes en face d'un supérieur vivant, de l'Être infiniment parfait. Si l'on prend pour base *unique* de la morale personnelle la dignité humaine, en *excluant* l'intervention de Dieu, on ne saurait établir aucun devoir, mais de simples **règles de convenance**. La loi de l'honneur et de la dignité, abstraction faite de l'autorité divine, revient à dire : Si l'homme veut pratiquer le bien, il doit agir comme il *convient* à sa nature raisonnable. Mais ce n'est là qu'un impératif *hypothétique*. Il ne peut y avoir d'impératif *catégorique* qu'en face d'une autorité supérieure qui, de par son droit souverain et indiscutable, impose sa volonté. On ne saurait être obligé par ses égaux, ni par soi-même, parce qu'on n'est pas supérieur à soi-même ; on ne saurait l'être davantage par un idéal abstrait, parce que l'homme est une réalité vivante. Dieu seul a donc l'autorité suffisante pour imposer une obligation absolue. En dehors de Lui, la morale indépendante en est réduite à des règles de convenance et aboutit à des maximes immorales comme celle-ci : « Une belle pensée, dit RENAN, vaut une belle action...; une vie de science vaut une vie de vertu [2]. »

---

(1) E. BEAUSSIRE, *Les principes de la morale*, L. IV, Ch. II.
(2) RENAN, *L'avenir de la science*, § I, p. 11, Paris, 1890.

62. — DEVOIRS RELATIFS AU CORPS

A cause de l'union de l'âme et du corps, la vie et la santé sont pour l'âme des conditions nécessaires à l'accomplissement de ses fins. De cette nécessité résultent les devoirs relatifs au corps.

§ A. — *DEVOIRS POSITIFS*

L'homme doit **conserver et entretenir sa santé.**

La santé du corps est une des conditions de la santé de l'âme : *Mens sana in corpore sano.* Mais ce soin ne doit pas dégénérer en mollesse et en délicatesse, car il ne faut s'occuper de son corps que pour en faire un meilleur instrument au service de l'âme. A ce point de vue élevé, l'*hygiène*, la *propreté*, l'*exercice* rentrent dans la morale. — Pour conserver la santé, il faut éviter tout excès : gourmandise, abus des boissons, luxure, qui ruinent les forces physiques et amènent des maladies.

§ B. — *DEVOIRS NÉGATIFS*

On peut tout résumer en disant : **ne pas attenter à sa vie ; ne pas se mutiler.**

Le **suicide** est une atteinte directe et volontaire à sa propre vie. Les Épicuriens y voyaient un remède extrême contre la douleur. Les Stoïciens l'exaltaient comme un acte de courage : le sage peut sortir tranquillement de la vie « comme on sort d'une chambre remplie de fumée ». Le suicide est réprouvé par une saine morale. Il serait contradictoire d'admettre que l'homme a des devoirs à remplir et de lui permettre le suicide. En effet la vie est la condition nécessaire de l'accomplissement des devoirs. Si l'homme a le droit de s'ôter la vie, il peut par là même s'exempter lui-même de tout devoir. Ne pas détruire son existence est donc le premier devoir, puisque c'est la condition de tous les autres [1].

A) **Le suicide est un crime :** 1. — **Contre Dieu :** c'est une violation de ses droits. C'est lui qui donne la vie, à lui de la reprendre. La vie a été accordée à l'homme comme un temps d'épreuve et de combat pour atteindre sa fin. L'abréger de sa propre autorité, c'est s'ériger en arbitre de ses mérites et de sa destinée, c'est clore une lutte dont Dieu seul doit

---

(1) Ém. Durkheim, *Le suicide, étude de sociologie.* — Proal, *Le suicide et le crime passionnels.* — L. Roure, *Doctrines et problèmes*, Ch. XI. La question du suicide. — Sénèque, *De Providentia*, VI. *Epist.*, 58, 70, 77. — Tissot, *De la manie du suicide et de l'esprit de révolte.*

marquer le terme ; c'est abandonner le poste confié. Le suicide est donc une désertion morale, car « l'homme fuit ainsi, sans la permission divine, le poste qui nous a été assigné dans ce monde » [1].

II. — **Contre la société** : c'est la priver du concours qu'elle a droit d'attendre de chacun de ses membres, en retour des services qu'elle leur rend. C'est ensuite donner un pernicieux exemple.

III. — **Contre soi-même** : c'est la violation du respect qu'on se doit, car attenter à ses jours c'est disposer de soi comme d'un moyen pour une fin arbitraire.

B) **Essais de justification** : on a fait valoir en faveur du suicide les raisons suivantes :

I. — *C'est un acte de courage.* — **Réponse** : il faut une certaine exaltation, une certaine énergie pour se suicider ; mais, au fond, c'est une lâcheté, sous une apparence de courage, car on s'arrache la vie parce qu'on n'a pas la force de supporter l'épreuve :

Rebus in adversis facile est contemnere vitam ;
Fortius ille facit qui miser esse potest (MARTIAL).

II. — *Quand on est déshonoré, le suicide est un droit et même un devoir.* — **Réponse** : ou ce déshonneur est *immérité*, et alors il est immoral de sacrifier sa vie à un préjugé injuste ; ou il est *mérité*, et alors le devoir commande, au lieu de fuir l'expiation, de l'affronter courageusement pour réparer la faute commise.

III. — *La vie du malheureux qui se tue ne peut qu'être nuisible à ses semblables ; sa mort est un bon débarras pour la société.* — **Réponse** : il ne s'ensuit pas qu'il ait le droit d'attenter à ses jours, mais qu'il a l'obligation de se corriger et de compenser par l'exemple d'une vie honnête et utile le mal fait à la société.

IV. — *Celui qui se suicide ne fait tort qu'à lui-même ; or on n'est obligé à rien envers soi.* — **Réponse** : 1° cette excuse n'est pas recevable, car nous avons vu qu'on fait tort à la société en ne remplissant pas ses devoirs personnels ; — 2° l'homme a des devoirs envers soi-même (61, A).

Remarques : 1° **Sacrifice volontaire de sa vie** : il ne faut pas le confondre avec le suicide, car il peut être obligatoire ou être inspiré par un motif héroïque de charité. Par position on peut être tenu à ce sacrifice, comme le soldat, le médecin, le prêtre, dans certaines circonstances. Tous doivent préférer la perte de la vie à la perte de la vertu. Ce serait, dit Juvénal, un crime de sacrifier à l'amour de cette vie périssable les seules raisons de vivre

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas [2].

---

[1] KANT, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 214 de la traduction TISSOT.
[2] JUVÉNAL, *Satires*, VIII, 83-84.

2° **La pénitence et les macérations ascétiques** : elles sont blâmées par certains philosophes. C'est à tort, car la mortification de la sensibilité est nécessaire pour pratiquer la vertu. C'est, en effet, le moyen d'assurer l'empire de la raison et de la volonté sur les facultés inférieures toujours prêtes à se mutiner. La pénitence ne se borne pas, comme la tempérance, à retrancher au corps le superflu ; elle le prive de certaines satisfactions permises. Ces privations affaiblissent les exigences désordonnées des sens et fortifient la puissance des facultés supérieures. Comme elles ont pour but d'expier les fautes passées et de mater les révoltes de la chair contre l'esprit, il en résulte que cette loi de la pénitence, qui s'impose à tous, doit être appliquée dans une mesure qui varie avec les besoins particuliers et aussi avec les forces physiques et morales de chaque personne. L'usage en sera réglé de manière à ne pas compromettre la santé. A première vue, les macérations des saints paraissent excessives. Il faut se rappeler que, les saints étant conduits par des voies extraordinaires, elles sont inspirées par Dieu. C'est admirable, mais ce n'est pas imitable [1].

•

63. — DEVOIRS RELATIFS A L'AME

La pratique des devoirs relatifs à l'âme donne naissance, selon les anciens, à trois vertus, correspondant aux trois facultés :

I. — **Tempérance : devoir relatif à la sensibilité.** La sensibilité est faite pour le **bien sensible**, **le plaisir**. Il ne faut pas la détruire, comme le voulaient les Stoïciens, mais la régler : pour cela on doit déraciner les mauvaises inclinations et développer les bonnes (Ps. 59). C'est ainsi qu'on parviendra à subordonner la sensibilité à la raison et à pratiquer la **tempérance**.

II. — **Sagesse : devoir relatif à l'intelligence.** L'intelligence est faite pour la **vérité**. L'homme ne doit donc pas amoindrir son intelligence par l'*ignorance* et l'*erreur*, ni la dégrader par le *mensonge* soit *intérieur* où l'on se trompe soi-même, soit *extérieur* où l'on trompe les autres : par l'*hypocrisie* et le *respect humain*, qui sont des mensonges en action. — Il doit la perfectionner par la *recherche de la vérité* : pour cela il faut se connaître soi-même et acquérir les connaissances religieuses et morales qui se rapportent à l'accomplissement de notre destinée, à nos devoirs. C'est ainsi que l'homme s'élèvera à la **sagesse**. Rousseau a prétendu que la culture des sciences est une cause nécessaire de corruption : c'est un sophisme. Tout dépend de l'usage qu'on fait des sciences et de l'intention dans laquelle on les étudie. Sans doute

---

[1] L. Roure, *Doctrines et Problèmes*, Ch. VIII, Ascétisme et Philosophie.

« Science sans conscience, comme dit Rabelais, est la ruine de l'âme » ; mais on peut aussi faire servir ses connaissances à son perfectionnement moral.

III. — **Courage : devoir relatif à la volonté.** La volonté est faite pour le **bien rationnel :** c'est la faculté principale de l'homme, car c'est par elle qu'il est maître de lui-même et réalise sa destinée, par elle qu'il est un être *moral.* L'homme ne doit pas abdiquer sa liberté en se laissant dominer par ses passions, l'avarice, la volupté, l'ambition, etc., mais il doit la fortifier par des efforts généreux et répétés. **L'examen de conscience** par lequel on arrive à la connaissance de soi-même, et le **travail**, qui écarte l'oisiveté « mère de tous les vices », sont des moyens efficaces, avec la **lutte contre soi-même**, pour tremper la volonté et devenir un homme de caractère. C'est ainsi que l'on acquiert la force d'âme, le **courage** [1].

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

MORALE PERSONNELLE

PROAL (L.), *Le crime et le suicide passionnels*, Paris, 1900.

FOURNIÈRE (E.), *Essai sur l'individualisme*, Paris, 1901, 1908².

FEUCHTERSLEBEN (E. DE), *Hygiène de l'âme*, Paris, 1904.

DORNER (A.), *Individuelle und soziale Ethik*, Berlin, 1906.

EYMIEU (A.), *Le gouvernement de soi-même*, 1re série, Paris, 1906.

MARCHESE DE LUNA (A.), *Il suicidio nel diritto e nella vita sociale*, Rome, 1907.

PROAL (L.), *L'éducation et le suicide des enfants*, Paris, 1907.

CRÉMIEU (L.), *La justice privée*, Paris, 1908.

RADULESCU-MOTRU (C.), *Puterea sufleteasca* (*La force morale*), Bucarest, 1908.

MÉLIN (G.), *L'organisation de la vie privée*, Paris, 1910.

JACOB (B.), *Devoirs. Conférences de Morale individuelle et de Morale sociale*, Paris, 1910².

GILLET (M. S.), *Devoir et conscience*, Paris, 1910.

GUIBERT (J.), *La pureté*, Paris, 1910.

ANTOINE (CH.), *Égoïsme*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE (VACANT-MANGENOT), Paris, 1911, T. IV, col. 2224-2230.

---

[1] A. METZ-NOBLAT, *La Peur.*

CANTECOR (G.), *Le suicide*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1913, p. 436-450. — Cf. A. LECLÈRE, *A propos de l'article de M. Cantecor : Deux idées de V. Egger*, *Ibidem*, p. 576-584.

HONOT (L.) et VOIVENEL (P.), *Le courage*, Paris, 1917.

HEATH (A.-G.), *The moral and social significance of the conception of Personality*, Oxford, 1921.

BAYET (ALB.), *Le suicide et la morale*, Paris, 1922.

LAUMONIER (G.), *La Thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922.

PAYEN (G.), *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, Paris, 1922.

CHAPITRE II

MORALE SOCIALE [1]

64. — DIVISION DES DEVOIRS ENVERS AUTRUI

L'homme n'est pas un être isolé, mais social. Aussi la société devient-elle pour lui une source de devoirs. L'ensemble des devoirs de l'homme envers ses semblables constitue la **Morale sociale.** On peut répartir ces devoirs sociaux de la façon suivante :

I. — **Devoirs généraux envers nos semblables**, qui constituent la Morale **humanitaire.**

II. — **Devoirs envers la famille**, qui constituent la Morale **domestique.**

III. — **Devoirs réciproques des gouvernants et des gouvernés**, qui constituent la Morale **civique.**

IV. — **Devoirs envers les autres nations**, qui constituent la Morale **internationale.** De là quatre sections dans le présent chapitre.

Ire SECTION

MORALE HUMANITAIRE

On divise les devoirs généraux de l'homme envers ses semblables en devoirs de **Justice** et en devoirs de **Charité.**

65. — JUSTICE ET CHARITÉ [2]

§ A. — *LA JUSTICE*

A) **Sa nature :** c'est le *respect des droits d'autrui.* Chaque homme, ayant le devoir de poursuivre sa fin, a le droit de ne pas être entravé

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1896.

(2) COUSIN, *Justice et charité.* — J. HAMON, *La justice*, dans l'*Association catholique*, Déc. 1891, Fév. et Mars 1892. — S. THOMAS, *Summa theologica*, Ia IIae, Q. 61, A. 3 ; IIa IIae, Q. 58. — LESSIUS, *De Justitia et Jure.* — TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel*, nos 177, 287, 353-358, 589. — CH. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, Ire P., Ch. v. — FOUILLÉE, *La morale socialiste*, *Revue des Deux Mondes*, 1901, T. IV, p. 377 sqq.

dans cette poursuite. De là les devoirs de justice *correspondants* aux droits de nos semblables (53, § B), devoirs presque tous *négatifs*, dont la *formule générale* est : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même. » Pour Cicéron la justice consiste « à ne nuire à personne et à concourir à l'utilité publique » (1). D'après le jurisconsulte ULPIEN, c'est « une volonté constante et perpétuelle d'accorder à chacun son droit ». *Constans et perpetua volunias suum jus cuique tribuendi.* La justice a donc pour fondement le **droit** (51), l'égalité des personnes devant la loi morale. Tout homme, étant tenu de l'observer, a droit aux moyens nécessaires pour cela ; il est donc juste qu'il ne soit pas empêché d'user de ces moyens.

B) **Espèces et variétés** (2) : Aristote distingue la justice :

I. — **Commutative**, qui se rapporte au **droit strict**. Elle régit les rapports des citoyens entre eux et a pour règle l'**égalité** entre la chose reçue et la chose donnée en compensation : vg. dans une vente. Quand il y a *égalité rigoureuse*, la justice est *stricte*. Quand la compensation n'égale pas complètement le bien reçu, c'est la justice imparfaite, que S. Thomas ramène à ces trois formes : **religion** envers Dieu ; **piété filiale** envers les parents ; **vénération** pour les supérieurs. Il est impossible de rendre à Dieu, aux parents et aux supérieurs une compensation *strictement égale* à leurs bienfaits.

II. — **Distributive**, qui se rapporte au **mérite**. Elle regarde l'équitable répartition du bien commun et a pour règle la **proportionnalité** : à chacun selon son mérite. Ce doit être la vertu du gouvernement dans la distribution des fonctions, du magistrat, du père de famille, du maître, etc.

On a donné des noms spéciaux à certaines formes particulières de la justice. C'est ainsi qu'on peut encore envisager :

1° **La probité** : forme de la justice qui consiste à respecter le *bien d'autrui*.

2° **La loyauté** : forme de la justice qui consiste à respecter les *contrats* expressément ou tacitement consentis.

III. — **La justice pénale**. Il faut distinguer, ici, avec Aristote :

1° La **justice stricte**, qui applique la loi sans tenir compte de la diversité des personnes et des circonstances : c'est une règle de fer.

2° **L'équité**, qui tient compte, dans l'application de la loi, des personnes et des circonstances : c'est une règle de plomb (3). C'est de la

---

(1) Primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur (*De Officiis* L. I. § X).

(2) ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, L. V, Ch. II sqq. — S. THOMAS, *Summa theologica*. IIa IIae, Q. 61.

(3) ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, L. V, Ch. X, § 7.

justice sans équité qu'on dit : *Summum jus, summa injuria.* « Une justice extrême est une extrême injustice » : c'est-à-dire que le droit poussé à l'excès devient une injustice [1].

Cette maxime s'applique : *a*) **D'abord et surtout au droit positif.** Les lois sociales, formulées en termes *généraux*, édictent ce qui est juste dans la *moyenne des cas.* Par là même il peut arriver que, dans un cas déterminé, la lettre de la loi soit en opposition avec son esprit ; appliquer alors le droit rigoureusement, c'est tomber dans l'injustice. Il faut juger les choses, non d'après le droit strict, mais d'après l'équité, car « la lettre tue, tandis que l'esprit vivifie ».

b) **Au droit naturel** : il faut, dans la revendication de ses droits, éviter de les porter à l'extrême, parce qu'il est facile d'en dépasser la limite. — De plus, la *lettre* de la justice, c'est de ne rien faire de contraire aux droits d'autrui ; l'*esprit*, c'est de traiter les autres avec le respect dû à leur personnalité ; par conséquent il faut savoir parfois relâcher quelque chose de ses droits. N'agirait pas ainsi celui qui, laissant pourrir ses moissons, ferait condamner des malheureux qui en auraient dérobé quelques gerbes.

§ B. — *LA CHARITÉ*

I. — **Sa nature :** elle consiste à vouloir et à faire du bien aux autres. Elle a son origine psychologique dans la sympathie et les inclinations sociales qui en dérivent (Ps. 42). Elle est fondée sur l'idée de notre communauté d'origine, de nature et de destinée. Elle consiste à traiter les autres comme d'autres « soi-même », comme des frères ; aussi la nomme-t-on **bienfaisance** ou **fraternité**. Les devoirs de charité sont presque tous *positifs* et ont pour *formule générale :* « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même. » La charité chrétienne ajoute un stimulant nouveau : elle fait aimer Dieu dans les hommes en faisant aimer en eux l'image divine [2].

II. — **Formes :** la charité s'appelle : *a*) **bienveillance**, quand elle se borne à vouloir du bien aux autres ; — *b*) **bienfaisance**, quand elle se traduit par des actes ; — *c*) **pitié**, quand elle a pour cause les souffrances d'autrui ; — *d*) **dévouement**, quand elle se manifeste par des sacrifices généreux et constants ; — *e*) **héroïsme**, quand elle s'élève aux plus grands sacrifices [3].

III. — **Objection :** Spencer et autres philosophes voudraient bannir la charité, comme étant une fausse vertu, inutile et funeste.

---

(1) Cicéron, *De Officiis*, L. I, § X.
(2) S. Paul, *Ire Epître aux Corinthiens*, Ch. xiii, v. 1-7.
(3) M. du Camp, *La charité à Paris.* — Haussonville (d'), *Misères et remèdes.*

La nature, disent-ils, travaille au progrès des espèces animales en éliminant les individus trop faibles pour vaincre dans la lutte pour la vie. De même, dans l'humanité, les êtres chétifs ou vicieux doivent disparaître pour céder la place à des individus plus sains. Or la charité entrave cette sélection naturelle en dépensant, pour prolonger l'existence d'individus qui ne méritent pas de vivre, des ressources dignes d'un meilleur emploi. Elle fait ainsi obstacle au progrès de l'humanité.

Réponse : 1° La charité doit être faite avec intelligence et prudence ; elle ne doit pas être une prime au vice et à la paresse. Il faut encourager l'*assistance par le travail*, parce qu'elle aide le malheureux à se relever lui-même. C'est la seule part de vrai à dégager de la barbare doctrine de SPENCER.

2° Il ne faut pas borner la charité à l'*aumône* ; ce n'est là qu'un moyen pour s'élever plus haut ; pour atteindre l'âme du malheureux, il faut chercher à le consoler et à le fortifier moralement ; la charité c'est le développement de la fraternité humaine, c'est l'effort mutuel pour s'entr'aider.

3° Les ennemis de la charité ne sont pas conséquents avec leur doctrine. Il est interdit, selon eux, de contrarier la sélection naturelle. Mais pourquoi ne serait-il pas permis de l'aider et d'accélérer ainsi le progrès de l'humanité ? Pourquoi ne pas tuer les infirmes, les incurables, les vicieux incorrigibles ? C'est la morale spartiate, préconisée par PLATON dans sa *République*, qui prescrit de détruire les enfants mal conformés.

4° Est-ce qu'un corps chétif ne peut pas receler une grande âme ? A ce compte combien d'hommes de génie, combien de Saints auraient été sacrifiés (1) ?

5° La loi morale ne doit pas se modeler sur les lois de la nature. Les lois de la nature se ramènent à la force et à la fatalité ; la loi morale, c'est le droit, la justice, la fraternité. D'ailleurs, ni la famille ni la société ne pourraient subsister sans dévouement. Une humanité, composée d'individus sains et robustes, uniquement mus par l'intérêt, serait une collection de « beaux animaux » (2), mais constituerait une humanité moralement dégradée. Mieux vaut une humanité physiquement moins parfaite, mais où rayonnent la charité et le dévouement ; c'est la vraie perfection, c'est la beauté supérieure.

---

(1) Entre beaucoup d'exemples on peut citer celui de NEWMAN. Cf. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre*, Part. I, Ch. I, § IV, p. 30-31. Paris, 1899.

(2) TAINE, *Voyage en Italie*, T. I, p. 65 : « Deux idées ont gouverné cette civilisation antique, la première, qui est celle de l'homme... : faire un bel animal, dispos, sobre, brave, endurant, complet, et cela par l'exercice corporel et le choix des bonnes races. »

§ C. — *COMPARAISON*

I. — **Différences** : 1° La justice repose sur l'*égalité morale* des personnes, la charité sur la *communauté de nature*.

2° La justice consiste dans le *respect* des droits, la charité dans l'*amour* des autres. Ce qui nous frappe surtout dans la pratique de la justice, c'est l'inviolabilité de nos semblables : les droits de leur personne s'offrent à nous comme une limite infranchissable à notre liberté. Dans la pratique de la charité, nous voyons dans les autres d'*autres nous-mêmes ;* par elle nous sortons de notre égoïsme et nous travaillons à rendre les autres meilleurs. C'est ce don libre et gratuit de soi qui fait la beauté de la charité (1).

3° Les devoirs de justice sont pour la plupart *négatifs et déterminés ;* ils obligent partout et toujours. Les devoirs de charité sont presque tous *positifs et indéterminés ;* ils n'obligent pas à chaque instant.

4°) Les devoirs de justice sont *exigibles* par la force, parce que des droits stricts leur correspondent dans autrui. — Les devoirs de charité ne sont *pas exigibles* (53, § B) ; ce n'est pas le droit des malheureux qui nous oblige à les secourir, car ce droit n'existe pas ; c'est le *droit de Dieu* sur tous les biens créés qui oblige ceux qui les possèdent à en faire part aux nécessiteux (68, § E).

II. — **Rapports** : ce sont deux vertus qui **se complètent** admirablement :

1° **Il n'y a pas de vraie justice sans charité** : comment respecter ceux qu'on n'aime pas ? Celui qui condamne *sans pitié* tout écart hors de la voie du bien, celui qui va *impérieusement jusqu'au bout* de son droit, n'est pas le juste tel que la conscience le conçoit. La justice stricte doit être tempérée par l'*équité ;* autrement, elle devient *pratiquement* l'injustice (Cf. *supra*, § A).

2° **Il n'y a pas non plus de véritable charité sans justice** :

a) Avant d'être charitable, il faut être juste. Que dire de celui qui volerait pour faire l'aumône ?

b) L'exercice de la charité, pour être équitable, exige une certaine justice : il doit y avoir une hiérarchie entre les devoirs de charité. Il faut faire passer d'abord sa famille, car c'est ce que nous avons de plus proche, puis ses amis, ensuite ses concitoyens, enfin les étrangers.

c) Si les autres n'ont pas le droit d'exiger de moi la charité, je n'ai pas non plus le droit d'imposer ma charité aux autres. La charité doit s'exercer et être reçue librement : autrement, on pratiquerait la charité aux dépens de la justice.

---

(1) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, XVe Leçon, p. 386-387, Paris, 1867[13].

DEVOIRS DE JUSTICE

Les autres ont droit au **respect** de leur **vie**, de leur **âme**, de leurs **biens**.

66. — DEVOIRS RELATIFS A LA VIE D'AUTRUI [1]

I. — **Homicide** : **tu ne tueras pas.** Le respect de la vie des autres est le plus impérieux des devoirs de justice, parce que l'homicide met l'âme dans l'impossibilité d'accomplir sa destinée, et il prive la société d'un de ses membres.

II. — **Assassinat politique :** on a essayé de légitimer le meurtre d'un tyran, au nom du bien commun de la société.

Réponse : A) La fin ne justifie pas les moyens (14).

B) On ne peut assimiler l'assassinat politique à la peine de mort, car, dans la peine de mort, le tribunal, qui applique la loi, ne la fait pas ; dans l'assassinat politique le même homme est auteur et exécuteur de la loi.

C) Personne ne peut se substituer sans mandat à la société pour se constituer son justicier. C'est à la société qu'il appartient de se défaire, par les moyens légaux, de son oppresseur (106, § B).

III. — **Droit de légitime défense :** au droit que tout homme a de vivre on peut rattacher les questions suivantes : **droit de légitime défense** ; — **duel.** Quand il s'agit de défendre sa vie, l'intégrité de ses membres, sa pudeur, sa liberté, ses biens, on peut repousser la force par la force : *Vim vi repellere omnia jura permittunt.* Mais :

A) Ce droit n'existe que dans le cas d'une agression **actuelle et injuste** [2].

B) Il ne faut l'exercer que dans la **mesure nécessaire** à la défense, *cum debito moderamine inculpatæ tutelæ.* Ce que je dois avoir en vue, ce n'est pas le mal de mon agresseur, c'est mon bien. Si je puis atteindre ce résultat sans frapper l'homme, je dois l'épargner ; s'il suffit de le blesser, je n'ai pas le droit de le tuer.

---

[1] M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, 3e Conférence. — L. JOUIN, *Elementa philosophiæ*, P. III, L. III, Ch. IV.

[2] « ...Si un malfaiteur attente à ma vie ou à ma propriété par surprise, la protection sociale arriverait trop tard pour me mettre en sûreté ; je suis donc en droit de m'y mettre moi-même. Vous le voyez : la raison décisive qui justifie, dans ce cas, la violence défensive, c'est le retard inévitable de la vindicte publique ». (M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, IIIe C. p. 92).

IV. — **Duel** [1] : on distingue le duel : 1° **Public** : celui que l'autorité ordonne pour terminer une guerre ; il est licite comme la guerre elle-même.

2° **Judiciaire** : épreuve (vg. du fer chaud) usitée sous le nom de jugement de Dieu. Il reposait sur une conception fausse et superstitieuse de la Providence [2].

3° **Privé** : combat dangereux entre deux hommes, qui, de leur autorité privée, conviennent du temps, du lieu et des armes. C'est le seul usité aujourd'hui. Il dérive du duel judiciaire, coutume barbare importée en Gaule par les Germains. Le duel est un acte :

A) **Contraire à la loi naturelle,** parce qu'il contient la double malice de l'**homicide** et du **suicide**. Le duelliste s'expose sans nécessité au danger, toujours possible (même dans le duel au premier sang et dans le duel avec prévôts parant les coups dangereux), de perdre la vie ou de donner la mort. « Le duel est un homicide conditionnel, subordonné à un suicide manqué. »

B) **Contraire à la raison,** car c'est un moyen absolument inapte à la fin proposée : réparation d'honneur. L'honneur véritable consiste dans la dignité et la valeur morale, que le duel, moyen physique, ne peut ni donner, ni restituer. Si par honneur, on entend l'estime des autres, il faut distinguer entre l'appréciation des hommes éclairés et honnêtes, la seule qui compte, et le verdict de l'opinion frivole. L'estime des premiers ira à celui qui aura le courage de refuser le duel ; l'approbation de la seconde lui fera défaut ; mais il peut s'en passer, parce qu'elle est méprisable, et il le doit, parce qu'il faudrait l'acheter au prix du devoir, qui l'oblige au respect de la vie en lui-même et dans les autres.

C) **Contraire au droit social** : il suppose licite l'exercice de la vindicte privée. Mais, si le droit de vengeance appartient aux particuliers, c'en est fait de l'ordre social, car d'un côté on est mauvais juge dans sa propre cause, et, de l'autre, l'exercice de ce droit est injuste, puisque la victoire revient au plus fort et au plus habile.

D) **Contraire à la justice** : les duellistes s'exposent à recevoir ou à infliger la peine de mort pour une offense qui ne la mérite pas, souvent même pour des motifs futiles, un préjugé, le point d'honneur [3]. Il y a d'autres manières, légitimes, de se faire rendre justice ou de

---

(1) S. Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, T. II, n. 290 et sqq., Turin, 1891. — Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, n. 393 et sqq.

(2) De Smedt, *Le duel judiciaire et l'Eglise*, dans les *Etudes*, Janv. 1895, p. 35 sqq.

(3) « Deux hommes du peuple, dit J. de Maistre, qui se battent à coups de couteau sont des coquins ; mais allongez les armes, faites-en des épées, voilà ce qu'on appelle une affaire d'honneur ! »

prouver sa bravoure : « Le duelliste, disait Napoléon, est à l'épée du soldat ce que le bavard est à la parole du sage [1]. »

67. — DEVOIRS RELATIFS A L'AME D'AUTRUI

§ I. — *DEVOIRS RELATIFS A LA SENSIBILITÉ*

Nous devons respecter les autres dans leur sensibilité, éviter ce qui peut les faire souffrir : mauvais traitements, outrages, paroles blessantes. Il ne faut pas exciter les mauvaises inclinations ; on doit, en particulier, ne pas commettre le *scandale*, qui entraîne les autres au mal par la parole et par l'exemple.

§ II. — *DEVOIRS RELATIFS A L'INTELLIGENCE*

L'intelligence a droit à la vérité. C'est pourquoi :

A) Le père de famille doit donner à ses enfants une instruction convenable à leur rang ; le maître doit laisser à ses serviteurs le temps d'acquérir les connaissances essentielles ; le gouvernement doit favoriser l'instruction dans une large mesure (94, § I).

B) On ne doit pas enseigner l'erreur.

C) On ne doit pas tromper ses semblables. Pour comprendre la portée de ce précepte, il faut expliquer en quoi consistent la *véracité* et le *mensonge*.

VÉRACITÉ ET MENSONGE

Tout le monde admet qu'on doit éviter le mensonge, c'est-à-dire respecter la vérité dans l'intelligence des autres, en pratiquant la véracité. Le mensonge est donc interdit sous toutes ses formes : réticences injustifiées, dissimulation en action, équivoque et fausseté dans le langage. Mais l'accord cesse quand il est question de définir la *nature* du mensonge et de fixer les *limites* de la véracité. Trois théories principales ont été mises en avant :

§ I. — Théorie de Kant

A) **Exposé.** — Kant considère le mensonge comme « la plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même comme être

---

[1] « Cette démence ne produit pas un seul bon effet, pas même celui de rendre le soldat brave dans la mêlée. » (Frédéric le Grand, *Tactique prussienne*). — On sait que Wellington a fait supprimer le duel dans l'armée anglaise.

moral » (1). « C'est l'avilissement et comme l'anéantissement de la dignité humaine. Un homme qui ne croit pas lui-même ce qu'il dit à un autre (fût-ce à une personne idéale) a encore moins de valeur que n'en a une simple chose (2). » On n'a pas à tenir compte, quand on veut en déterminer la nature, « du tort que le mensonge peut causer aux autres, puisque ce n'est pas là ce qui fait le caractère propre de ce vice (autrement il ne serait autre chose que la violation d'un devoir envers autrui »). Ce qui constitue, en effet, la malice essentielle du mensonge, c'est que le menteur « se propose une fin qui va directement contre la destination naturelle de la faculté de communiquer ses pensées » et « abdique sa personnalité » (3). C'est pourquoi la loi morale qui le défend ne comporte ni tempérament ni exception. Ainsi, répondre négativement à des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, serait un crime (4).

B) **Critique.** — La théorie de Kant, qui aboutit à des conséquences d'une rigidité extrême, est logique. Mais elle repose sur une supposition erronée : à savoir que le désaccord entre la pensée et le signe qui l'exprime est, *de lui-même*, un désordre moral. C'est un défaut *psychologique* qui ne revêt, comme nous le verrons, un caractère *moral* que par la fin sociale à laquelle la parole est naturellement ordonnée.

§ II. — Théorie ancienne

A) **Exposé.** — La doctrine de S. Augustin (5) a été reprise et exposée méthodiquement par S. Thomas. Pour qu'il y ait mensonge, trois conditions sont requises : énoncé d'une fausseté, volonté d'énoncer une fausseté, intention de tromper. Mais la dernière condition : l'intention de tromper, n'appartient pas à l'essence du mensonge ; c'est un complément qui le « parfait » (6). Tout mensonge est un mal en lui-même. En effet, la parole étant faite pour exprimer la pensée, il est

---

(1-2-3) Kant, *Eléments métaphysiques de la Doctrine de la vertu*, Ire P., L. I, Division I, Ch. II, Art. I. Traduction de J. Barni, p. 87, 88, 87-88. Paris, 1855.

(4) C'est ce que Kant reconnaît dans un opuscule intitulé : *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, où il cherche à réfuter Benjamin Constant. Cf. Traduction de Barni, *Ibidem*, p. 251.

(5) Cf. ses Opuscules *De Mendacio* et *Contra Mendacium*, dans Migne, P. L. T. XL, col. 487-518 ; 518-548.

(6) Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur ; et formaliter propter voluntatem falsum dicendi ; et effective propter voluntatem falsitatem imprimendi... Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius... (*Summa theologica*, IIa IIae, Q. CX, A. I).

contraire à l'ordre de la nature de s'en servir pour signifier ce qu'on n'a pas dans l'esprit [1].

Mais, comme toute vérité n'est pas bonne à dire et que certains secrets doivent être gardés, les moralistes ont cherché les moyens de tempérer la rigueur de la doctrine précédente. S'inspirant de cette parole de S. Thomas résumant une pensée de S. Augustin : « Il est cependant permis de cacher prudemment la vérité sous quelque dissimulation » [2], ils ont eu recours à l'*Équivoque* et à la *Restriction mentale*.

Une parole et un signe sont *équivoques* quand, d'après leur nature et l'usage courant, ils sont aptes à signifier plusieurs choses. Exemple : Notre Seigneur dit à ses apôtres : « Notre ami Lazare dort. » Cette phrase pouvait s'entendre du sommeil naturel ou du sommeil de la mort.

La *restriction mentale* consiste à déterminer mentalement le sens qu'on attache aux mots.

Les moralistes distinguent la restriction :

1° *Strictement mentale :* elle consiste à donner aux mots d'une phrase un sens qu'ils ne peuvent avoir par eux-mêmes, ni emprunter aux circonstances dans lesquelles ils sont prononcés. Exemple : Je demande à un étranger : « Avez-vous vu Paris ? » Il n'y a pas été et me répond cependant : « Oui, je l'ai vu », ajoutant mentalement : « dans les photographies qui le représentent. » Cette sorte de restriction ne diffère pas du mensonge et, comme lui, est illicite.

2° *Largement mentale :* elle existe quand le sens des paroles, sans être obvie, est néanmoins intelligible dans une certaine mesure. Ce qui arrive lorsque les paroles reçoivent du contexte ou des circonstances de temps et de personnes un sens différent du sens ordinaire. Exemple : quelqu'un, *tenu au secret professionnel*, est indiscrètement interrogé sur un fait et répond : « Je l'ignore », voulant dire : « Je ne le sais pas de science communicable. »

Pour que l'usage de l'*équivoque* et de la *restriction mentale large* soit légitime, il faut : 1° que le vrai sens puisse être découvert par un homme prudent ; — 2° qu'il y ait, pour s'en servir, une bonne raison, c'est-à-dire proportionnée à l'importance du cas. Car, la tromperie

---

(1) Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. (*Summa theologica, Ibidem*. Art. III).

(2) Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione (S. THOMAS, *Ibidem*, Art. III, ad 4um).

étant un mal, il n'est pas permis, sans raison suffisante, de fournir à quelqu'un l'occasion de se tromper [1].

B) **Critique.** — 1° Le principe, sur lequel repose cette théorie, à savoir que le désaccord voulu entre le langage et la pensée constitue toujours un désordre moral, est discutable, comme on le montrera (§ III).

2° Cette théorie n'est pas cohérente, parce qu'elle ne peut, sans renier son principe, soutenir que l'emploi de l'équivoque et de la restriction mentale est légitime. En effet :

« Les paroles ambiguës et les restrictions mentales ont ceci de commun qu'elles présentent deux sens, l'un conforme à la pensée de celui qui parle, l'autre, en désaccord avec elle, et l'effet naturel du sens faux est de tromper le prochain. Il est permis, dites-vous, pour des raisons graves, de poser une cause bonne ou indifférente à double effet, l'un bon, l'autre mauvais. C'est la théorie connue en morale sous le nom de théorie du volontaire indirect ou implicite.

« Oui, mais à condition : 1° qu'il y ait une cause proportionnellement grave de permettre le mauvais effet ; 2° que l'agent se propose *immédiatement* le bon effet... » Or la seconde condition n'est pas réalisée dans l'usage de l'équivoque ou de la restriction mentale. « Il est très vrai qu'on n'est pas tenu moralement d'empêcher la déception du prochain, effet d'une parole ambiguë ou d'une équivoque accompagnée de restriction mentale, quand celui qui interroge n'a aucun droit à connaître la vérité (c'est précisément la thèse que nous défendons) ; mais l'intention immédiate ne peut porter sur cet effet si, comme nos adversaires, on le croit intrinsèquement mauvais. Or il est évident que l'intention de celui qui emploie des paroles à double sens, parce qu'il veut dissimuler sa pensée, vise immédiatement le sens en désaccord avec sa pensée et par suite la déception du prochain. Car, s'il n'espérait tromper, il se servirait de paroles simples et franches et n'userait pas d'artifices. Donc le motif immédiat pour lequel il se sert de paroles ambiguës, c'est la probabilité ou même la certitude que le prochain sera trompé. Mais, d'après les tenants de l'opinion que nous combattons, la malice essentielle du mensonge réside dans ce désaccord volontaire de la pensée et du langage dont l'effet naturel est de tromper. Donc, d'après ce principe, l'emploi des paroles ambiguës et

---

[1] Pascal, dans la *IXe Provinciale*, a présenté sous un faux jour la doctrine des restrictions mentales, en ne tenant pas compte des distinctions nécessaires. D'ailleurs, elle n'était pas particulière aux Jésuites, comme il le dit, mais « elle était commune dans les Écoles, deux siècles avant eux. Elle avait été professée par les plus fameux Thomistes, »... (Abbé U. Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, Paris, 1851, T. I, p. 429, n. 1.).

des restrictions mentales est toujours immoral et il faut y renoncer ou sacrifier le principe lui-même [1]. »

§ III. — Théorie récente

A) **Exposé.** — Pour remédier aux inconvénients de la doctrine précédente, plusieurs théologiens et philosophes protestants [2] ont proposé une autre théorie du mensonge. Des théologiens et philosophes catholiques [3] l'ont adoptée en la perfectionnant.

La doctrine ancienne peut se résumer ainsi : Mentir, c'est parler contre sa pensée avec l'intention de dire une tromperie. La doctrine récente dit : Mentir, c'est parler contre sa pensée avec l'intention *injuste* de tromper. Pour la première, la malice intrinsèque du mensonge se tire principalement de la difformité qui résulte du désaccord entre le langage et la pensée, secondairement du tort fait au prochain trompé. Pour la seconde, la malice vient principalement du tort fait au prochain trompé, secondairement de la difformité du désaccord entre le langage et la pensée. Aussi le mensonge doit-il être défini : le refus d'une vérité due. *Negatio veritatis debitæ.* Mentir c'est donc refuser la vérité à quelqu'un qui y a droit. Par exemple, la vérité est due aux Juges et aux Supérieurs qui interrogent légitimement ; elle est, pareillement, obligatoire en matière de pactes et de contrats.

---

(1) Abbé F. Dubois, *Une théorie du Mensonge*, dans La Science catholique, 1896-1897, p. 894-895.

(2) Par exemple : H. Grotius, *De Jure belli ac pacis*, L. III, C. I, § 10-21. — S. Pufendorf, *De Jure Naturæ et Gentium Libri octo*, L. IV, C. I, § 7-21. — Benjamin Constant, « Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il étoit pris d'une manière absolue et isolée, rendroit toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences très directes qu'a tirées de ce principe un philosophe allemand (Kant). » Cf. *supra*, p. 169. Voici comment B. Constant réfute ce principe : « Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée du devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui. » (*Des réactions politiques*, Ch. VIII, p. 74 et 75, An V, sans indication de lieu). C'est cette opinion que Kant a tenté de réfuter dans l'Opuscule cité p. 169, n. 4.

(3) Bolgeni, *Il possesso*, C. XLVIII, dans Mélanges théologiques de Liége, IVe série, 1850-1851, p. 406-413. — F. Dubois, *Une Théorie du Mensonge*, dans La Science catholique, 1896-1897, p. 886-905. Cf. *Le droit à la vérité*, dans Revue du Clergé français, 1900, T. XXIII, p. 366-374. — Fr. Bouillier, *Questions de Morale pratique*, Paris, 1889, p. 249-359. — *Kirchenlexicon*, T. VIII, p. 260. Fribourg-en-Brisgau, 1893. — G. Fonsegrive, *Eléments de Philosophie, Morale*, XVe Leçon, § V, T. II, p. 475 (4e édition). — *Du Mensonge proprement dit et du droit à la vérité*, par un professeur de Théologie (Père Lesserteur), Paris, 1905 [4]. — Ad. Tanquerey, P. S. S., *Synopsis theologiæ Moralis et Pastoralis*, T. III, P. I, C. II, Art. III, § IV, n. 404, sqq., Paris, 1901 [4], p. 175 sqq. — Ch. Lahr et G. Picard, *Cours de Philosophie, Morale*, Livre II, Part. II, Sect. I, Ch. II, Art. VI, T. II, p. 185-187, Paris, 1920.

Le principe, sur lequel repose la doctrine précédente (§ II), à savoir : le désaccord entre le langage et la pensée est en soi, par conséquent toujours, un désordre moral, nous semble erroné. Le langage, en effet, a une double fin : l'une, prochaine, qui est d'exprimer la pensée ; l'autre, ultérieure, qui est de servir d'instrument pour les relations sociales et de concourir ainsi au bien des associés. Or la première n'est qu'un moyen par rapport à la seconde. Par conséquent, la conformité du langage et de la pensée est subordonnée à l'utilité de la société. C'est donc de la fin sociale que cette conformité tire sa valeur et sa moralité. Pourquoi est-il bon que le langage soit conforme à la pensée ? Parce que, sans cette conformité habituelle, la confiance mutuelle ne saurait exister entre les associés et, conséquemment, la société deviendrait impossible.

La bonté morale de l'accord entre le langage et la pensée ne dérive donc pas de cet accord considéré en lui-même, mais de ce qu'il est un moyen subordonné à une fin supérieure : l'utilité sociale. Car il est manifeste que le langage est fait pour entrer en rapport avec les autres (1).

L'opinion, que nous réfutons, dit : L'ordre naturel exige que le signe (le langage) corresponde à la chose signifiée (la pensée). Nous avons montré que cette formule est incomplète, donc inexacte. Il faut dire : L'ordre naturel exige que le signe corresponde à la chose signifiée, parce que, d'une façon générale, les associés ont droit à la vérité, d'où résulte la sécurité des relations sociales. Mais, dans les cas exceptionnels, où cet accord entre la pensée et le langage serait nuisible, il n'a plus sa raison d'être, perdant la bonté qu'il tenait de sa fin sociale, et cesse par là même d'être obligatoire. La malice du mensonge réside donc dans la violation du droit d'autrui à la vérité. Là où ce droit n'existe plus, il n'y a pas injustice (2).

En pratique, il n'est pas permis de recourir à la dissimulation de la vérité, sans une raison suffisante : éviter un dommage, spirituel ou temporel, sérieux. Ajoutons que si le silence suffit pour écarter le dommage, il faut s'en contenter. Mais souvent le silence ne l'est pas, parce qu'il équivaut à un aveu implicite. Il est nécessaire d'imposer ces limites, parce que, l'erreur étant un mal de l'intelligence, on n'a pas le droit d'y induire le prochain si l'on n'a pas de motif proportionnellement grave et si l'on dispose d'un autre moyen sûr d'atteindre son but.

---

(1) La vertu de véracité « est ad alterum ». (S. Thomas, *Summa theologica*, 2a 2ae, Q. CIX, A. III).

(2) Il faut noter que le droit à la vérité ne relève pas de la justice *commutative*, mais de la justice *sociale :* « Veritas sive veracitas » (S. Thomas, *Ibidem*, A. I) « est pars justitiæ in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali. (*Ibidem*, A. III, à la fin). »

Donnons quelques exemples. Ceux qui sont tenus au secret professionnel, comme le prêtre, l'avocat, le médecin, non seulement peuvent, mais doivent dissimuler la vérité, parce que le droit d'un tiers y est intéressé. Si l'intérêt personnel est seul en jeu, on peut, pour le sauvegarder, user de dissimulation, mais on est libre de le sacrifier.

Les parents ou les maîtres, interrogés par des enfants sur des matières scabreuses, ne doivent pas les mettre au courant, parce que, dans l'espèce, le droit des enfants à la vérité est suspendu par un droit supérieur, d'ordre moral : on doit avant tout protéger leur innocence.

Un serviteur, auquel un fâcheux demande si son maître est à la maison, peut lui répondre négativement.

De même, pour me débarrasser d'un indiscret que je rencontre sur ma route, et qui, sans motif, gaspillerait mon temps, je puis prétexter une affaire pressée. Autrement on ne pourrait se défendre contre les importuns, et la vie sociale deviendrait un obstacle au lieu d'être un moyen de perfectionnement et une aide [1].

Dans ces cas et autres analogues, la doctrine ancienne est obligée de se servir de la restriction mentale, et cela en dérogeant, on l'a vu, à son principe fondamental.

La théorie récente n'est qu'une application légitime de la doctrine du volontaire indirect rappelée plus haut. Lorsqu'on répond faussement à quelqu'un qui n'a pas droit à la vérité, deux effets sont à considérer : la sauvegarde de nos intérêts ou des intérêts d'autrui et la déception du prochain. On ne vise pas, en agissant, la déception de l'interlocuteur, mais le bon effet qui suit de l'acte. Or il est licite de permettre le mauvais effet en vue de se protéger soi-même ou les autres. L'interlocuteur n'a (c'est l'hypothèse d'où l'on part) aucun droit à connaître la vérité, et l'erreur accidentelle, qui est produite dans son esprit, est un mal moindre que la révélation de la vérité. Il n'a, d'ailleurs, qu'à s'en prendre à lui-même.

Le cas qui nous occupe est analogue à celui de l'agresseur injuste. Tout le monde admet que, si quelqu'un cherche à attenter à notre vie, il est légitime, pour se préserver de la mort, de blesser ou même de tuer l'agresseur si c'est nécessaire. On vise le bon effet, sa propre sécurité, et l'on permet le mauvais, la blessure ou la mort de l'adversaire. Dans ce conflit entre le droit personnel à la vie et le droit à la vie de l'agresseur, c'est le premier qui l'emporte. Le cas de refus de la vérité à un questionneur injuste est aussi un cas de légitime défense.

La théorie récente offre de grands avantages : 1° elle indique quel est *le vrai critérium moral* du devoir de la véracité : l'ordre et la sécurité

---

(1) Cf. L. Dubois, *Le Droit à la vérité*, *Loco citato*, p. 369.

des relations sociales. De là découlent une notion claire et précise du mensonge ainsi qu'une règle de conduite facile à pratiquer.

2° Elle rend inutiles les restrictions mentales. Ces restrictions sont un expédient, dont l'allure louche répugne aux esprits droits. De plus, elles sont souvent d'un emploi difficile : il y faut de la prudence et de la subtilité, et, quand on est pris à l'improviste, beaucoup de sang-froid et d'à-propos. C'est assez dire que, d'un maniement délicat même pour des intelligences cultivées, elles ne sont pas habituellement à la portée du commun des hommes. Voilà donc, d'après la théorie ancienne qui les autorise comme l'unique ressource pour se tirer d'embarras, une multitude d'honnêtes gens frustrés de tout moyen de sauvegarder leurs droits et leurs intérêts les plus légitimes.

Renfermé dans les limites imposées par les théologiens (Cf. *supra*, p. 170), l'usage des restrictions mentales n'a en soi rien que de légitime. « Mais elles ont engendré tant de subtilités et de contradictions qu'elles ont rendu le *distinguo* odieux et ridicule. Elles ont déconsidéré — à tort — Escobar et jeté le discrédit sur la morale théologique. Comme d'ailleurs elles n'atteignent nullement le but pour lequel on les a créées, personne ne se plaindra qu'on débarrasse la morale de ce poids mort [1]. »

Conclusion. — Au devoir que l'homme a de dire la vérité correspond chez l'auditeur un certain droit à l'entendre. C'est pourquoi la théorie récente a été nommée « Théorie du droit à la vérité ». Il faut noter, en terminant, qu'elle n'a rien d'inquiétant pour les relations sociales.

« Cet accord entre la parole et le jugement interne, qu'on appelle la véracité, n'a pas de valeur *absolue*. La parole, en effet, est un signe, et l'accord du signe et de la chose signifiée n'a de valeur que comme moyen de représentation. Si la vérité, dont le signe est le véhicule, est bienfaisante et utile, l'accord de la parole et de la pensée participe à cette bonté comme le moyen, indifférent en lui-même, participe à la bonté de la fin. Si, au contraire, la vérité « n'est plus bonne à dire », l'accord entre la parole et la pensée devient lui-même malfaisant. Comme le dernier cas est après tout l'exception, la véracité est habituellement un devoir social, tant qu'un intérêt, un bien supérieur, soit d'ordre social, soit d'ordre individuel, n'entre pas en conflit avec lui [2]. » On peut donc poser ce principe : « Le droit à la véracité et le devoir corrélatif disparaissent quand la véracité n'est plus un bien. Et la véracité n'est plus un bien, lorsqu'elle empêche un bien supérieur,

---

(1) F. Dubois, *Le Droit à la vérité*, *Loco citato*, p. 373.
(2) F. Dubois, *Le Droit à la vérité*, *Loco citato*, p. 367-368.

soit d'ordre social, soit d'ordre individuel » (1), comme on l'a vu par les exemples apportés ci-dessus (2).

§ III. — *DEVOIRS RELATIFS A LA VOLONTÉ LIBRE*

Nous devons respecter la liberté dans toutes ses manifestations légitimes. L'**Esclavage** et le **Servage** sont contraires à la liberté.

A. — L'Esclavage (3)

1° **Illégitimité de l'esclavage.** — L'esclavage répugne au droit naturel, parce que l'esclave, qui est une personne morale inviolable, devient la *chose* d'autrui (4). Sa liberté physique, sa vie, ses droits d'époux, de père, toutes ces choses sacrées sont à la merci d'un caprice du maître. Rien ne peut légitimer une pareille usurpation, car chacun, ayant le droit de vivre pour Dieu et pour soi, ne peut être pris par les autres comme un simple *moyen* pour arriver à leurs fins. La servitude est en outre la *négation de l'égalité essentielle* de tous les hommes devant la loi morale : tous ont le devoir rigoureux de tendre à leur fin et par conséquent tous ont le même droit de ne pas être entravés dans l'accomplissement de ce devoir.

2° **Opinions des philosophes anciens.** — SOCRATE se contente de recommander aux maîtres de bien traiter leurs esclaves. PLATON estime « qu'il n'y a rien de sain ni d'entier dans l'esprit des esclaves » (5) et il approuve ce vers « du plus sage des poètes » : « Zeus prive de la moitié de leur intelligence ceux qui tombent dans l'esclavage (6). » Dans sa *République*, où il a tracé le plan de la Cité idéale qu'il rêve, il n'y a pas de place pour l'esclavage et il en nie la légitimité (7). Dans les *Lois*, il parle en homme d'État et se place sur le terrain des faits. L'esclavage lui apparaît comme une nécessité, il en pèse les avantages et les

---

(1) F. DUBOIS, *Le Droit à la vérité, Loc. cit.*, p. 368.

(2) Voir *supra*, p. 174. — Cf. DUBOIS, *Ibidem*, p. 369-372.

(3) WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*. — FR. DE CHAMPAGNY, *De la charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Eglise*, IIe P., Ch. II, § 3. *Les Antonins*, L. III, Ch. V, § 1. — MÖHLER, *Christianisme et Esclavage. De l'abolition de l'esclavage par le Christianisme*. — A. COCHIN, *L'abolition de l'esclavage*. — P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens...* — BALMÈS, *Protestantisme comparé au Catholicisme*, Ch. XV-XIX. — TAPARELLI, *Essai théorique de droit naturel*, nos 1511-1512.

(4) Dans le droit romain l'esclave n'était pas une personne : *Nullum caput habuit* (*Institutiones Justiniani*, L. I, Titulo XVI, § 4).

(5) PLATON, *Lois*, L. VI, Édit. DIDOT, T. II, p. 367, ligne 48.

(6) *Odyssée*, XVII, 322.

(7) PLATON, *République*, L. II.

inconvénients et il conclut qu'il faut traiter les esclaves de façon qu'ils soient utiles sans devenir dangereux. Pour prévenir les troubles et les révoltes il ne voit que deux expédients : « le premier, de n'avoir point d'esclaves d'une seule et même nation, mais, autant qu'il est possible, qui parlent entre eux différentes langues, si l'on veut qu'ils portent aisément le poids de la servitude ; le second, de les bien traiter, non seulement pour eux-mêmes, mais encore plus pour ses intérêts » (1).

Aristote est plus radical : il soutient que l'esclavage est nécessaire et naturel. Dès le début de sa *Politique*, il fait cette déclaration de principe : « C'est la nature qui, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de raison et de prévoyance commandât en maître ; de même encore que la nature a voulu que l'être, capable par ses facultés corporelles d'exécuter les ordres, obéît en esclave ; et c'est par là que l'intérêt du maître et celui de l'esclave se confondent (2). »

Aristote sent le besoin de justifier cette déclaration, car, de son temps, il y avait des protestations contre l'esclavage : « D'autres, au contraire, prétendent que le pouvoir du maître est contre nature ; que la loi seule fait des hommes libres et des esclaves, mais que la nature ne met aucune différence entre eux ; et que même par suite l'esclavage est inique, puisque la violence l'a produit (3). » Mais les preuves qu'il apporte ne sont que de simples affirmations ou de purs sophismes.

La première est tirée des nécessités de l'économie domestique : «...Comme les autres arts, chacun dans sa sphère, ont besoin pour accomplir leur œuvre d'instruments spéciaux, la science domestique doit avoir également les siens. Or, parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres vivants... L'esclave est une propriété vivante (κτῆμά τι ἔμψυχον) » et c'est le premier des instruments. « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu, ou même deviné, travailler de lui-même... ; si les navettes tissaient toutes seules ; si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres, d'esclaves (4). »

Donc l'esclavage est nécessaire et, partant, naturel, parce que,

---

(1) Platon, *Lois*, L. VI, Edit. Didot, T. II, p. 367-368. Traduct. Cousin, T. VII, p. 358. — Cf. H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, L. I, Ch. XI, § II, T. I. p. 363–372, Paris, 1879².

(2) Aristote, *Politique*, L. I, Ch. I, § 4 (Edit. Didot, T. I, p. 482). — La traduction est empruntée à J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1848².

(3) Aristote, *Politique*, L. I, Ch. II, § 3, *Ibidem*, p. 484.

(4) Aristote, *Politique*, L. I, Ch. II, § 4-5, *Ibidem*, p. 484-485.

pour le supprimer, il faudrait bouleverser les lois de la nature physique.

Pour légitimer la relation d'esclave à maître, ARISTOTE fait aussi appel à un argument analogique emprunté aux rapports du corps et de l'âme. « L'être vivant est composé d'une âme et d'un corps, faits naturellement l'une pour commander, l'autre pour obéir.... C'est là aussi la loi générale qui doit nécessairement régner entre les hommes. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme (et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être), on est esclave par nature.... L'utilité des animaux privés et celle des esclaves sont à peu près les mêmes : les uns comme les autres nous aident, par le secours de leurs forces corporelles, à satisfaire les besoins de l'existence. La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix (1). »

Traitant de l'amitié dans sa *Morale à Nicomaque*, ARISTOTE enseigne qu'elle ne peut exister « entre nous et les choses inanimées, ni même entre nous et le cheval ou le bœuf ou l'esclave en tant qu'esclave, parce qu'il n'y a rien de commun entre le maître et l'esclave. L'esclave, en effet, n'est qu'un instrument animé, de même que l'instrument n'est qu'un esclave inanimé (Ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ'ὄργανον ἄψυχος δοῦλος). Il n'y a quelque amitié qu'en tant qu'il est homme (2). »

Devant les misères de l'esclavage, « les Écoles d'Épicure et de Zénon s'enfermaient l'une dans son égoïsme, l'autre dans son indifférence : impitoyables également, la première par amour, la seconde par mépris pour le bien-être et le plaisir » (3).

Les doctrines stoïciennes n'étaient pas faites pour amener la disparition de l'esclavage. Bien au contraire. Car, dans l'homme, il y a un double principe : l'âme, principe de liberté, et le corps, principe d'asservissement. Aussi la vie, qui résulte de l'union de l'âme et du corps, serait une véritable servitude, si chacun n'avait le pouvoir de s'en affranchir, à son gré, par le suicide. C'est pourquoi est vraiment esclave celui qui s'abandonne à l'empire du corps, aux exigences des passions mauvaises ; est vraiment libre celui qui sait les dominer, restant maître

---

(1) ARISTOTE, *Politique*, L. I, Ch. II, §§ 10, 13 et 14, *Ibidem*, p. 485-486. — Cf. WALLON, *Histoire...*, *Ibidem*, § III, p. 372-392.

(2) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. VIII, Ch. XI, § 6-7. Édit. DIDOT, T. II, p. 100.

(3) WALLON, *Histoire...*, *Ibidem*, p. 392.

de sa volonté. Par là même les classes sociales disparaissent : l'homme libre devient esclave, s'il se soumet au joug des désirs corporels ; et l'esclave devient libre si son âme repousse toute sujétion.

Ces enseignements du pur Stoïcisme sont familiers à SÉNÈQUE qui s'en est fait l'écho fidèle. Mais il ne s'en est pas tenu là : on trouve chez lui des sentences qui vont à nier la légitimité de l'esclavage. Il proclame, par exemple, l'identité de tous les hommes : « La nature nous a créés parents, puisqu'elle nous a formés des mêmes éléments et pour les mêmes destinées ; elle nous a inspiré un mutuel amour et nous a faits sociables.... Que ce vers soit et dans le cœur et dans la bouche :

« Je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger (1). »

Il écrit à Lucilius, dans une lettre où il le félicite de la manière dont il traite ses esclaves : « J'ai été bien aise d'apprendre, par ceux qui viennent de ta part, dans quelle familiarité tu vis avec tes esclaves. Cela est digne de ta sagesse et de ton instruction. Sont-ce des esclaves ? Non, mais des hommes. Des esclaves ? Non, mais des compagnons de vie. Des esclaves ? Non, mais d'humbles amis. Des esclaves ? Non, tu diras plutôt des frères de servitude, si tu considères que la fortune a le même empire sur eux et sur toi (2). »

La lettre est remplie des meilleurs conseils : « Vis avec ton inférieur comme tu voudrais que ton supérieur vécût avec toi... Vis doucement avec ton esclave, parle, confère et mange avec lui.... Fais que tes esclaves t'honorent plus qu'ils ne te craignent (3). »

« ...Cette lettre, qui se rapporte à la dernière période de sa vie, est irréprochable d'un bout à l'autre pour la doctrine. Mais, quand on prend l'ensemble de ses ouvrages, on y trouve, en plus d'un lieu, le fond de ces opinions stoïciennes qui relevaient les esclaves en théorie et les méprisaient souvent en réalité (4). »

---

(1) Natura nos cognatos edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociales fecit... Iste versus et in pectore et in ore sit :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto (SÉNÈQUE, *Epistolae ad Lucilium*, Epist. XCV, Édit. NISARD, Paris, 1850, p. 779).

(2) Libenter ex his, qui a te veniunt, cognovi familiariter te cum servis tuis vivere : hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. Servi sunt ? immo homines. Servi sunt ? immo contubernales. Servi sunt ? immo humiles amici. Servi sunt ? immo conservi, si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunæ. (SÉNÈQUE, *Epist.* XLVII, p. 601).

(3) Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere... Vive cum servo clementer, comitem quoque et in sermonem illum admitte, et in consilium et in convictum... Colant potius te quam timeant. (SÉNÈQUE, *Epist.* XLVII, p. 603, 604).

(4) WALLON, *Histoire...*, L. III, Ch. I, T. III, p. 29. — Sur l'attitude du Stoïcisme en face de l'esclavage, cf. *Ibidem*, L. I, Ch. XI, T. I, p. 392-393. — L. III, Ch. I, § II et III, T. III, p. 18-43.

Esclave lui-même pendant un temps, ce souvenir n'a suggéré à ÉPICTÈTE aucune commisération. Lui, il revient au pur Stoïcisme et s'enferme dans la plus hautaine impassibilité, professant une doctrine inaccessible à la masse.

Le corps ne compte pas : seule l'âme est en cause. « Est esclave celui dont le corps est libre, mais l'âme enchaînée. Est libre celui dont le corps est enchaîné, mais l'âme sans entraves (1). » Les distinctions sociales, qui résultent de la liberté et de la servitude légales, sont donc sans importance, parce qu'elles sont extérieures.

Les conclusions pratiques qui se dégagent de cette doctrine sont d'une simplicité parfaitement logique. L'esclave, qui veut devenir libre, n'a pas besoin de changer d'état : qu'il change ses sentiments (2). Le maître n'a pas à s'occuper davantage de la question de la servitude, car l'esclave qui comprend sa position n'a que faire de pitié ; celui qui la supporte mal, n'en est pas digne. ÉPICTÈTE cependant recommande d'user de modération dans le traitement des esclaves. Mais cette recommandation ne lui est pas inspirée par compassion pour les injustes rigueurs de l'esclavage. C'est une conséquence de sa manière de comprendre le rôle de l'homme libre : il ne doit pas être esclave de sa colère.

« Ainsi la liberté et l'esclavage du monde sont des chimères ; la vraie manière d'être libre, qu'on soit libre ou esclave selon les hommes, est un art dont ÉPICTÈTE prétend avoir le secret ; mais les esclaves ne viennent pas le lui demander, et le philosophe croirait se dégrader en allant le leur offrir lui-même, comme ces médecins qui, de son temps, à Rome, allaient chercher les malades, au lieu de les attendre (3). »

3° **Attitude du Christianisme.** — Seul le Christianisme a combattu efficacement l'esclavage. Mais on lui a reproché de ne pas avoir employé la violence et de n'avoir pas prêché la révolte afin de hâter l'affranchissement des esclaves.

« Les Apôtres n'ont pas prêché la révolte aux esclaves. Ils auraient eu beaucoup moins de chances de réussir que Spartacus qui a succombé : ils eussent rempli le monde de sang et de ruines et laissé finalement les chaînes de l'esclavage plus étroitement rivées aux mains des vaincus (4). » « Le Christianisme a fait une œuvre plus morale et surtout plus efficace en parlant d'abord à la conscience des maîtres

---

(1) Ὁ μὲν γὰρ τὸ σῶμα λελυμένος, τὴν δὲ ψυχὴν δεδεμένος δοῦλος· ὁ δ' αὖ τὸ σῶμα δεδεμένος, τὴν δὲ ψυχὴν λελυμένος, ἐλεύθερος. (ÉPICTÈTE, *Fragments*, IX.)

(2) ÉPICTÈTE, *Fragments*, XLIV.

(3) WALLON, *Histoire...*, L. III, Ch. I, § III, T. III, p. 41. — « Cette impassibilité stoïcienne, qu'on trouve dans l'ancien esclave Épictète, se reproduit dans l'empereur Marc-Aurèle, son disciple. » (*Ibidem*, p. 42-43).

(4) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, Note 23, p. 442.

et à celle des esclaves ; il a révélé aux uns et aux autres ce que les uns et les autres avaient oublié : l'égalité des âmes devant Dieu et leur dignité inviolable. « Vous n'avez qu'un maître, vous êtes tous des frères », cette parole du Christ, redite par les Apôtres, propagée par toute la terre, a fait plus et mieux qu'opposer une digue au torrent du despotisme qui débordait sur le monde, elle en a tari la source. Les maîtres chrétiens ont appris à respecter les esclaves ; les esclaves chrétiens ont appris à se respecter eux-mêmes. L'Église a fait pour eux des choses surprenantes qui ont jeté la stupeur dans le monde antique et que l'accoutumance seule peut nous empêcher d'admirer. Elle a relevé les esclaves en les appelant par le baptême au rang d'enfants de Dieu ; par le sacrement de mariage, au rang d'époux et de pères ; par l'ordination, à la dignité de Pontifes ; par la profession monastique, à l'honneur d'une vie consacrée.... Voilà ce qu'a fait pour l'émancipation des hommes une religion persécutée. » Une fois délivrée de la persécution, elle a achevé le grand ouvrage commencé : « Elle a préconisé la liberté dans ses lois canoniques, poursuivi l'esclavage dans les derniers refuges que lui offraient les lois impériales, conseillé l'affranchissement aux maîtres laïques, pratiqué largement l'affranchissement par le ministère de ses clercs, rendu la servitude incompatible avec la profession sacerdotale ou religieuse (1). »

B. — Le Servage.

Le servage féodal dérive du colonat romain et des conditions qui étaient imposées aux esclaves qu'on affranchissait. Les colons formaient, dans les derniers temps de l'Empire, une classe intermédiaire entre les esclaves et les hommes libres. L'état social devint, au IVe siècle, si intolérable qu'on ne trouvait plus de propriétaires ruraux ni de cultivateurs. Pour remédier au mal, les colons furent attachés à la glèbe et devinrent les serfs de la terre, comme les curiales étaient attachés aux municipes (2).

Le servage servit de transition entre l'esclavage antique et la domesticité moderne. « Le trait le plus caractéristique » de la société rurale à cette époque, « c'est que l'immense majorité de ceux qui la com-

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 6e Conf., p. 180-182. — Pour la preuve des faits allégués et de bien d'autres, comme la doctrine des Pères de l'Église, l'intervention des Conciles, voir H. WALLON, *Histoire...*, L. III, Ch. I, § I : Ch. VIII, IX, X, T. III, p. 1-14 ; 296-443. — AUGUSTIN COCHIN, *L'abolition de l'esclavage*, IIIe Partie, L. X, T. II, p. 349-470, Paris, 1861.

(2) B. TERRAT, *Le colonat*. — L. VEUILLOT, *Le droit du seigneur*. — P. ALLARD, *De l'origine du servage en France*, Paris, 1913.

posent est soumise à la condition servile. Il est vrai que le servage comporte des nuances dont il faut tenir compte. Le serf, appelé *colliberl*, très répandu surtout dans nos provinces de l'Ouest et sur les bords de la Loire moyenne et inférieure, échappait à quelques-unes des obligations communes aux hommes de sa classe. Les serfs du roi et ceux des églises jouissaient de certains privilèges. En général, le serf agriculteur n'était pas aussi malheureux que le serf domestique, attaché au service personnel d'un maître, mais il n'en subissait pas moins la plus dure, la plus intolérable de toutes les sujétions. Il ne peut ni se déplacer à sa guise, ni se marier hors de la seigneurie. Il n'a pas droit de disposer de son avoir en faveur d'une autre personne que son héritier direct, encore cette transmission est-elle taxée. Il peut être vendu, engagé, donné par son seigneur. Il est considéré comme incapable de comparaître et de témoigner en justice, au moins contre des personnes libres. Pour lui, les protections juridiques n'existent pas. Sa personne même, en cas de délit non amendé, peut être livrée à la brutalité du maître ou de ses agents. Ses enfants peuvent être partagés et dispersés entre les mains de propriétaires différents... (1). Si malheureuse que soit sa condition, le serf du XIe siècle paraît moins à plaindre que ne l'étaient ses pareils au temps de l'esclavage antique. Attaché à la terre qu'il cultive, il est devenu, d'objet mobilier, un immeuble. Il a gagné en stabilité, si l'on n'ose pas dire en dignité. Il est moins emprisonné dans sa caste. On voit déjà quelques serfs exercer, dans les seigneuries, des fonctions de réelle importance. La rigueur des charges serviles tend quelque peu à s'adoucir. S'il faut en croire les économistes, un cheval valait en moyenne, au XIe siècle, cent sous, un mulet cent douze et un serf trente-huit. Faut-il en conclure que l'opinion ravalait l'espèce humaine au-dessous de la brute ? Le prix inférieur du serf prouve au contraire que la condition servile se relevait. Si le serf valait pour son propriétaire deux tiers de moins qu'une bête de somme, c'est que les services qu'il était obligé de lui rendre commençaient à être limités (2). »

Certains historiens estiment qu'en fait ce régime, intermédiaire entre la servitude stricte et l'autonomie complète, a été amené par les circonstances comme une transition nécessaire. Mais, en soi, il constitue une violation de plusieurs droits essentiels à la personne humaine, vg. le droit de choisir sa profession et sa résidence, de travailler pour soi et pour les siens, de s'associer, de se marier où l'on veut, d'ester en justice. Il faut donc repousser le servage forcé comme illé-

(1-2) A. Luchaire, *Les premiers Capétiens*, L. I, Ch. I, § IV, dans *Histoire de France depuis les Origines jusqu'à la Révolution*, sous la direction d'E. Lavisse, T. II, Partie II, p. 24-25 ; 26-27. Paris, 1901.

gitime, au même titre que l'esclavage, bien qu'à un degré moindre. Louis XVI abolit le servage dans les domaines royaux par l'édit du 8 août 1779. Il a persisté en Russie jusqu'en 1861.

Que dire d'un engagement par lequel quelqu'un louerait ses services à un autre pour la vie ? Il est légitime en soi, car si on a le droit d'engager ses services pour un temps, rien n'empêche de le faire pour toujours, pourvu que ce soit un acte libre et personnel. Ce fut d'ailleurs l'une des sources du servage féodal. Il arriva, en effet, que des hommes libres renoncèrent volontairement à certains droits pour obtenir en échange secours et protection. Ils le pouvaient, parce que les droits qu'ils abdiquaient n'étaient pas inaliénables de leur nature.

C. — Liberté individuelle.

C'est le droit qu'a tout individu d'exercer ses facultés naturelles, sans entraves, dans les limites de la justice et de la charité. Examinons les principales manifestations de ce droit :

I. — **Liberté de conscience** (1) : on entend par là l'exemption de toute contrainte, venant d'un simple particulier ou de la loi, qui empêcherait quelqu'un d'agir, soit dans sa vie privée, soit dans sa vie publique, conformément au dictamen certain de sa conscience. C'est un droit naturel inaliénable qui appartient à chacun, car chacun a le droit de tendre à sa fin d'après les lumières d'une conscience droite, chacun a le droit de n'être pas entravé dans l'accomplissement de la loi divine. L'intolérance, qui consiste à forcer les autres à agir contrairement à leur conscience, est donc condamnable.

Cette liberté cependant ne saurait être illimitée, car elle peut venir en conflit avec les droits supérieurs des autres, naturels ou positifs. Il appartient en conséquence à l'autorité publique d'en limiter l'exercice en prenant, pour mesure des restrictions à apporter, les exigences du bien commun de la société.

II. — **Liberté de pensée** (2) : cette expression prise à la lettre n'a pas de sens, parce que l'intelligence est une faculté fatale. Si une chose me paraît évidente, je ne puis penser qu'elle ne l'est point ; si elle me paraît douteuse, je ne puis la tenir, ni pour vraie, ni pour fausse, mais

---

(1) JEANJACQUOT, *La liberté de conscience.*

(2) LÉON XIII, Encycliques *Libertas præstantissimum, Immortale Dei.* — E. KELLER, *L'Encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 89.* — CARDINAL PIE, *Instructions morales sur les principales erreurs du temps présent, Œuvres*, T. V. — M. D'HULST, *Le droit chrétien et le droit moderne.* — H. HELLO, *Les libertés modernes d'après les Encycliques.* — PARISIS, *Cas de conscience.* — G. SORTAIS, *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, Ch. VIII et IX.

je la regarde comme douteuse. On ne peut donc entendre par là que la liberté de *manifester* sa pensée. Or toute pensée a-t-elle droit à être manifestée ? La réponse à cette question dépend de la réponse à cette question préalable : *Y a-t-il des pensées coupables ?*

La pensée peut être envisagée dans une triple phase :

1° *Comme spontanément conçue par l'esprit :* elle n'est alors formellement ni coupable, ni innocente, car l'intelligence est une faculté nécessaire ; pas de liberté, donc pas de responsabilité. Ainsi les plus graves erreurs, les projets les plus monstrueux peuvent traverser l'esprit, sans faute de notre part.

2° *Comme acceptée par la volonté :* elle devient formellement innocente ou coupable, c'est-à-dire qu'il y a innocence ou culpabilité dans l'acte de volonté qui l'adopte ; vg. la pensée de tuer quelqu'un me passe par l'esprit ; jusqu'ici rien de mal. J'approuve cette idée, je l'accepte par un acte libre ; je veux tuer un tel. La pensée est devenue coupable.

3° *Comme publiquement manifestée par la parole, la plume ou le dessin :* le délit déjà constitué par l'acceptation intérieure est aggravé par la manifestation verbale ou écrite. Il est donc évident que toute pensée ne peut prétendre au droit d'être exprimée. Cette expression, ayant une influence morale bonne ou mauvaise, selon que la pensée manifestée est honnête ou déshonnête, vraie ou fausse, sera légitime ou illégitime dans la mesure même de cette influence. Comme l'expression des idées a tôt ou tard son contre-coup dans les faits, toute société, qui veut vivre et prospérer, devra empêcher la manifestation des pensées subversives des fondements de l'ordre social, qui sont la religion, la famille et la propriété. La liberté *illimitée* d'exprimer sa pensée est donc un abus ; c'est de la licence. Or les libertés de la *presse* [1], de la *discussion*, de l'*enseignement* sont les manières principales de manifester la pensée. Il s'ensuit donc qu'elles doivent être limitées dans une mesure qui varie avec les circonstances.

Cette mesure dépend de la plus ou moins grande unité doctrinale qui règne dans un pays. Toute nation a besoin d'être, dans son ensemble, d'accord au moins sur les principes fondamentaux de l'ordre social. C'est pour elle une question de vie ou de mort.

Aussi l'État a-t-il le devoir et le droit de protéger les fondements de la société et de réprimer toute attaque qui tend à les ébranler. L'intolérance est une loi vitale pour tout être, individuel ou collectif ; c'est

---

[1] Fouillée ne craint pas de limiter la liberté de la presse : « La complète liberté, politique, scientifique et religieuse de la presse ne saurait entraîner ni le droit de diffamation, ni le droit d'excitation aux crimes ou délits punis par la loi, ni le droit de publications pornographiques ». (*Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1897, p. 442).

le droit de résister à quiconque s'oppose au développement normal de la vie privée ou sociale. En maintenant l'unité et l'indissolubilité du mariage contre la polygamie et le divorce, la propriété individuelle et transmissible contre les systèmes socialistes, l'unité de patrie contre l'internationalisme, le gouvernement remplit sa mission protectrice : il défend la société contre les attaques subversives provenant d'une infime minorité ; il assure la prédominance d'idées qui répondent pleinement à la conscience collective de la nation (123).

Il est clair que la zone de cette défense s'étendra ou se rétrécira, selon que l'accord doctrinal des citoyens sera plus ou moins complet. C'est pourquoi, dans les sociétés où la croyance catholique rencontrait l'unanimité morale à l'égard des idées fondamentales de patrie, de famille, de propriété, l'État avait le devoir et le droit de protéger la religion catholique à l'exclusion de toute autre. Sans doute nul ne devait être contraint par la force à embrasser la foi, car l'homme, dit S. Augustin (1), ne peut croire que de son plein gré, ou comme parle Tertullien (2) : *Nec religionis est cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat, non vi.* Mais autre chose est cette liberté intérieure qui est inviolable et sacrée, autre chose est la liberté de *manifester*, de *publier*, de *propager* sa pensée et sa croyance. Cette seconde liberté est le prolongement de la première, mais elle ne doit être respectée dans son exercice qu'autant qu'elle ne nuit pas à la collectivité. C'est ainsi qu'au temps de concorde religieuse l'État réprimait la propagande hérétique, comme actuellement il a le droit de réprimer la propagande de l'internationalisme, de la polygamie, du communisme, qui sont des hérésies sociales (3).

On objecte la bonne foi de ceux qui répandent ces doctrines malsaines. La bonne foi étant supposée, il s'ensuit seulement que la pensée n'est que matériellement coupable ; mais cela ne l'empêche pas d'être dangereuse et partant digne de répression. Un fou furieux est de bonne foi ; on est cependant obligé de le lier de peur qu'il ne nuise aux gens paisibles (4).

La liberté *illimitée* de la presse, de l'enseignement, de la discussion est donc illégitime. Aucun gouvernement ne pourrait d'ailleurs y

---

(1) S. Augustin, *Tractatus XXVI in Evangelium S. Joannis*, § 2 ; *Quisquam... credere non potest nolens.*

(2) Tertullien, *Liber ad Scapulam*, C. II, Migne, *Patrologia latina*, T. I, col. 699. — Cf. G. Sortais, *L'intolérance de l'Eglise*, dans *Etudes philosophiques et sociales*, p. 8-11, Paris, 1906.

(3) Cf. M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, 5e Conférence, p. 130-135.

(4) Cf. G. Sortais, *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*, p. 125-159, Paris, 1914.

résister longtemps ; aussi ceux qui l'admettent en théorie sont obligés, arrivés au pouvoir, de la limiter plus ou moins en pratique. C'est une inconséquence, mais qui prouve du moins que la doctrine de la liberté *absolue* est inadmissible.

Remarque : le rétablissement d'une religion d'État ne serait possible que si la nation revenait, par une libre persuasion, à l'unité de croyances. Jusque-là il est nécessaire de *tolérer* les cultes dissidents. Avant d'arriver à cet accord parfait, il y a un terrain d'entente commun, c'est le Décalogue. Le Play a prouvé, dans une série de monographies, que les peuples sont prospères en raison directe de l'observation du Décalogue (121).

III. — **Liberté de la profession et de la vocation.** — Chacun a le droit de vivre avant tout pour Dieu et pour soi. Or le respect de ce droit exige que personne ne soit contraint à embrasser un genre de vie qui lui semble incompatible avec la poursuite de sa fin dernière et même avec le degré de perfection qu'il veut réaliser pour atteindre plus sûrement et plus pleinement cette fin. La série des devoirs plus ou moins lourds, en face desquels se trouvera l'intéressé, découlera du parti adopté. Comme c'est lui qui en portera la responsabilité devant Dieu et devant les hommes, il est juste qu'il puisse choisir librement, parmi les genres de vie conformes à sa condition et à ses goûts, celui qui lui paraît s'adapter le mieux à sa fin. Le principe général de la liberté de la profession repose donc sur le droit naturel qu'a tout homme de tendre à sa fin.

Le devoir, à la fois rigoureux et délicat, des parents est de mettre leurs enfants en état de bien choisir leur carrière et de ne pas entraver leur liberté dans ce choix. Sans doute, ils peuvent et doivent guider leurs enfants dans l'examen de cette grave question d'où dépend l'avenir. Mais leur direction doit s'inspirer du bien réel des adolescents qui les consultent, et non de motifs personnels dictés par l'intérêt et l'ambition. Qu'ils n'oublient pas que c'est à l'enfant de choisir, et, quand ce choix est sage et raisonnable, ils n'ont qu'à l'approuver.

Ces considérations s'appliquent aussi, et *a fortiori*, lorsqu'il s'agit de ce que le langage chrétien nomme des *vocations*, c'est-à-dire des appels que Dieu fait à certaines âmes pour les attirer à une vie plus parfaite, à la vie sacerdotale ou religieuse. Les parents, qui contrarient les vocations reconnues sérieuses par les directeurs spirituels de leurs enfants, sont très gravement coupables, parce qu'ils s'opposent à un dessein providentiel et par là même s'exposent, pour obtenir un avantage temporel, à compromettre l'avenir éternel de ceux qui leur sont confiés. Qu'ils se souviennent que les enfants, avant d'appartenir aux parents, appartiennent à Dieu, *notre Père qui est aux cieux*.

IV. — **Liberté du travail** [1] : on entend par là « un régime dans lequel chaque citoyen choisit librement sa profession, en établit le siège dans le lieu qui lui convient et emploie les procédés de fabrication qu'il juge le plus avantageux » [2].

La liberté du travail est le corollaire naturel de la liberté de profession, car chaque genre de vie implique un mode particulier d'occupation. Mais la liberté du travail peut également se déduire de l'obligation qu'a tout homme de travailler. Le travail est à la fois un devoir personnel et un devoir social.

Le devoir personnel du travail ne dérive pas de la nécessité où chacun se trouve de subvenir à l'entretien de sa vie ; autrement, ceux qui seraient suffisamment pourvus, seraient par là même dispensés de travailler. Dans les intentions de la Providence le besoin de se procurer les subsistances nécessaires n'est qu'un *stimulant* de l'activité et conséquemment un *moyen* de nous faciliter l'obéissance à la loi pénible du travail.

Mais cette loi a une visée plus haute. Le devoir de travailler a d'abord pour but d'exercer et de développer nos facultés par des actes honnêtes c'est-à-dire conformes à notre fin. A ce *devoir personnel* répond un *droit personnel :* celui de prendre les moyens propres à atteindre cette fin. Or l'un de ces moyens consiste précisément dans la liberté de choisir le genre d'occupations qui cadre le mieux avec la santé, les goûts et les aptitudes de chacun.

Le travail est aussi, mais secondairement, un devoir social, qui résulte de l'obligation qui incombe à chaque citoyen de se rendre utile à la société dont il est membre. C'est une dette que négligent trop souvent de payer ceux qui profitent de leur fortune pour vivre dans une oisiveté stérile et malfaisante. Tous bénéficiant des services innombrables que rend la société, doivent concourir au bien commun et à la prospérité générale. Ici encore reparaît la liberté du travail, car le concours que chacun est tenu d'apporter doit être en harmonie avec ses aptitudes et ses moyens. Pour les uns il prendra la forme du travail manuel ; pour d'autres, celle d'une carrière libérale où l'on cultive les sciences, les lettres et les arts. Ceux qui sont sans profession ont la ressource de pouvoir collaborer aux œuvres sociales ou charitables.

L'Assemblée Constituante proclama la liberté du travail dans l'article 7 du Décret du 2-17 mars 1791. Jusque-là cette liberté avait

---

(1) Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, Ch. xv, art. 3. — A. Béchaux, *Le droit et les faits économiques*, L. II, Ch. i. — H. Blanc, *Les corporations de métiers*. — Dunoyer, *La liberté du travail*.

(2) Claudio Jannet, *Socialisme d'Etat*, p. 9, Paris, 1890 [2].

été limitée par les Corporations qui ont été en butte à des attaques excessives, faute de distinguer les circonstances et les époques.

« Sous le régime de la Corporation appuyée sur la Confrérie, la dignité du travailleur était relevée ; il bénéficiait de la distinction des classes et avait sa part de privilèges. L'organisation corporative présentait à l'époque de son développement régulier, c'est-à-dire du XIIIe au XVIe siècle, de réels avantages. Elle répondait aux nécessités du temps, en groupant dans des organisations fortement établies les hommes libres appartenant aux diverses industries, et qui n'auraient su ni pu se défendre contre les violences de l'époque et les dangers de la libre concurrence. Les ouvriers, aux prises avec cette nécessité fondamentale de subvenir aux besoins de chaque jour, assurèrent leur sécurité dans des associations professionnelles fortement constituées. Le trait caractéristique des anciennes Corporations, c'est la *sécurité professionnelle, matérielle* ou *morale* (1). Cependant il faut convenir qu'à partir de la fin du XVIe siècle, les Corporations présentaient des abus réels, qui augmentèrent surtout au XVIIIe siècle : réglementation du travail excessive, fiscalité, corruption (2). »

Il aurait fallu corriger ces abus et transformer les corporations pour les adapter aux exigences nouvelles du monde économique. Malheureusement la Constituante ne se borna pas à décréter la liberté du travail : poussant la réaction à l'extrême, elle proscrivit d'un trait de plume (articles 1 et 2 de la loi du 14 et 17 juin 1791) les associations. C'est alors que se développa cette tendance funeste, fruit amer de la Révolution, qu'on a appelé l'*individualisme* (93, § II, II, 2°).

L'acte de la Constituante était un attentat contre le droit naturel qu'a tout homme, et par conséquent tout travailleur, de s'unir pour la sauvegarde de ses intérêts. Mais on ne violente pas impunément la nature. Aussi a-t-on vu s'engager, au XIXe siècle, une lutte ardente pour reconquérir le droit d'association qui a fini par triompher (105).

68. — RESPECT DES BIENS D'AUTRUI : DROIT DE PROPRIÉTÉ (3)

Les biens d'autrui sont **matériels** ou **spirituels.** Étudions d'abord les devoirs relatifs aux biens matériels.

---

(1) Cf. A. BÉCHAUX, *Le droit et les faits économiques*, p. 202.

(2) CH. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, Partie II, Ch. XV, Art. III, p. 485-486, Paris, 1908 4.

(3) M. DE WULF, *Le droit de propriété, d'après saint Thomas.* — V. CATHREIN, *Moralphilosophie.* Band II, Abteilung I, B. IV. — CEPEDA, *Eléments de droit naturel* (Trad. ONCLAIR, Leçons 30 sqq.). — PASCAL (DE), *Philosophie sociale*, L. IV, Ch. II. — S. SCHIFFINI

§ A. — *DÉFINITION DE LA PROPRIÉTÉ*

Le DROIT ROMAIN définit le droit de propriété : *Potestas utendi* (vg. habiter sa maison), *fruendi* (la louer) *et abutendi* (la vendre ou la démolir). — Le CODE CIVIL : « Droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue. » (ART. 544). La propriété se distingue de la **possession**. Celle-ci n'est qu'un **fait** : la détention actuelle ; je puis posséder quelque chose qui ne m'appartient pas. La propriété est un **droit** : celui d'exclure les autres de l'usage d'un bien, quand même on ne le posséderait pas actuellement. On peut la définir encore : « la pleine faculté de disposer des biens matériels, à moins de prohibition légale. » Ces derniers mots indiquent que la loi peut limiter le droit de propriété dans une certaine mesure (Cf. *infra* § E.)

§ B. — *NATURE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ*

Le droit de disposer est un droit *réel et direct* **sur** la chose, objet du droit : *jus in re ;* ce n'est pas seulement le droit *personnel et indirect* de créance, qui ne confère qu'un droit à la chose : *jus ad rem*, mais permet de contraindre la personne du débiteur à payer sa dette. Le droit de propriété, tel qu'il est pratiqué généralement, confère le **domaine parfait**, c'est-à-dire le domaine **direct** et le domaine **indirect** ou **utile**. Le domaine direct n'affecte que la **substance** de la chose : c'est la *nue propriété*. Le domaine indirect ne concerne que l'**usage** : c'est *l'usufruit*. — Le droit de propriété est un droit *naturel*, parce qu'il est fondé sur la nature des choses et sur la nature de l'homme.

§ C. — *FONDEMENTS VÉRITABLES*

Le droit de propriété peut être considéré soit comme un droit :

1° **Abstrait** : c'est la faculté naturelle qu'a tout homme d'acquérir

---

Disputationes philosophiæ moralis, T. II, Disput. II, n° 309 et s. — TAPARELLI, *Essai théorique de droit naturel*, n° 398 et s. — THIERS, *De la propriété*. — PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?* — LAVELEYE (ÉM. DE), *La propriété et ses formes primitives*. Cf. pour la critique de la thèse historique de LAVELEYE : J. RIOULT DE NEUVILLE, dans la *Revue des Questions historiques*, 1891, T. L, p. 214-227. — FUSTEL DE COULANGES, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, et *Revue des Questions historiques*, 1889, T. LV, p. 349-439. — FOUILLÉE, *La propriété sociale et la démocratie*. — TH. CALMES, *La propriété*. — P. VALET, *La propriété*. — J. GRAVE, *La société future. L'individu et la société*. — F. BASTIAT, *Propriété et loi. Justice et fraternité*. — F. ENGELS, *De l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. — R. HENRY, *La petite propriété rurale en France*. — A. POSADA, *Théories modernes sur les origines de la famille, de la société et de l'Etat*. — FR. WALTER, *Das Eingenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und der Socialismus*. — P. BOILLEY, *Les trois socialismes*. — L. WINTERER, *Le socialisme international*. — A. LANDRY, *L'utilité sociale de la propriété individuelle*. — TH. MEYER, *De Jure proprietatis*, dans *Institutiones Juris naturalis*, Part. II Sect. II, L. II.

des biens extérieurs. C'est un droit *indéterminé*, qui a besoin d'un fait concret pour conférer la propriété actuelle d'un objet particulier.

2° **Concret** : c'est le droit qui se rapporte à un objet déterminé.

Le premier est le droit d'acquérir les biens extérieurs en général ; le second est le droit de posséder tel bien en particulier. Tous les hommes ont le premier, c'est-à-dire *peuvent* devenir propriétaires ; pour jouir du second, c'est-à-dire pour être *en fait* propriétaires, ils doivent poser certaines conditions. — Le premier est plutôt le droit *à* la propriété ; le second, le droit *de* propriété. Nous avons donc deux questions à trancher : *a*) Quel est le **fondement du droit abstrait** ? — *b*) Quels sont les **faits juridiques** qui déterminent le droit de propriété, le font passer de l'ordre abstrait à l'ordre concret ?

A) **Fondement du droit abstrait de propriété** : le droit d'acquérir des biens extérieurs est un droit naturel, parce qu'il résulte de la nature même de l'homme. En effet :

1° L'homme a le devoir de conserver sa vie ; il a par conséquent le droit de se procurer les objets de consommation *nécessaires à sa subsistance*

2° Les besoins à satisfaire pour sa conservation étant habituels, l'homme a droit d'y pourvoir en acquérant des biens productifs permanents : vg. fonds de terre. A des besoins stables doivent en effet correspondre des *ressources stables*.

3° L'homme est exposé à la maladie, aux accidents, à la vieillesse ; pour y remédier, il doit amasser *au delà du nécessaire*.

4° L'homme est perfectible dans l'ordre intellectuel et moral ; or, pour développer ses facultés, il lui faut une certaine indépendance à l'égard des moyens d'existence ; le droit de propriété s'étend donc du nécessaire à l'*aisance*.

5° L'homme est fait pour fonder une famille. La nature lui inspire de nourrir et d'élever ses enfants, de se préoccuper de *leur avenir* en leur créant un patrimoine, parce qu'ils sont un prolongement de la personne du père.

Le fondement du droit abstrait de propriété, c'est donc le devoir de vivre, de conserver, de développer la vie et de la transmettre dans de bonnes conditions à ses enfants.

B) **Fondement et origine du droit concret de propriété** : il a pour *fondement* et pour *origine* deux *faits juridiques* :

I. — **L'occupation** : c'est la mise en pratique du droit d'acquérir la propriété. Appliquée à des objets qui n'ont pas de maître, qui sont *res nullius*, elle ne blesse le droit de personne. Il faut que cette prise de possession soit manifestée par des indices clairs. C'est le *droit du premier occupant*.

II. — **Le travail** : mais c'est le travail qui peut rendre définitive

cette appropriation. L'occupation a pour but d'élaborer et de rendre utile la chose occupée. Pour acquérir une terre qui n'appartiendrait à personne, il ne suffirait donc pas de dire : elle est à moi, ni même de l'entourer d'une clôture ; il faut l'améliorer par le travail. L'homme qui, par son intelligence et ses peines, donne une valeur nouvelle à une matière première dont il s'est justement emparé, doit être considéré comme le légitime propriétaire de cette valeur et de la matière qu'il a améliorée par son industrie. La conséquence est manifeste pour la *valeur*, parce qu'elle est un effet et que l'effet appartient à la cause. Quant à la *matière*, c'est manifeste aussi, parce que l'homme, obligé au travail pour vivre, a besoin, puisqu'il ne crée rien, d'une matière préexistante pour travailler. Or cette appropriation de la substance de la chose pour le travail : vg. pierres qui serviront à bâtir une maison ou sol d'où sera tirée une récolte, est légitime, parce que le premier occupant ne viole pas les droits d'autrui, la chose étant *nullius*, et qu'il exerce un droit inhérent à la personne sur la chose, qui est faite pour être possédée. Mais c'est la modification accidentelle, l'amélioration apportée à la substance de la chose par le travail, qui donne droit à conserver la chose elle-même, car il en résulte un effet en tout ou en partie inséparable de la chose. C'est évident pour la maison : détruire l'arrangement des pierres, c'est la détruire elle-même. Ce qui rend un champ meilleur s'incorpore au sol et se confond tellement avec lui qu'il serait en grande partie impossible de l'en séparer. Enlever le sol à celui qui le cultive ce serait le priver du fruit même de son labeur qui l'a transformé.

L'objet approprié et élaboré est donc, pour ainsi dire, marqué au sceau de la *personne ;* il devient respectable comme elle, car l'occupation et le travail sont l'expression de sa volonté et l'empreinte de son activité libre. La propriété est donc comme un *prolongement de la personnalité.*

§ D. — *FONDEMENTS ERRONÉS*

1. — **Instinct, désir naturel** qu'a l'homme de posséder.

Critique : le droit ne peut avoir pour origine un instinct, un désir. En effet, si deux ou plusieurs hommes désirent en même temps le même objet, comment déterminer le droit de chacun ? Par la vivacité du désir ? Mais comment mesurer cette vivacité ? Sans doute par le succès final du plus fort. Cette théorie revient donc à la théorie inacceptable de la force (52, I). Car tous les hommes ont les mêmes droits puisqu'ils peuvent avoir les mêmes désirs ; voilà donc des droits qui se combattent réciproquement. C'est là guerre de tous contre tous ; dans une telle guerre qui fera le partage sinon la force ?

II. — **Contrat :** GROTIUS [1], PUFENDORF [2], HEINECCIUS [3], ROUSSEAU [4]. Les biens étaient primitivement indivis. Mais cette indivision ayant entraîné des inconvénients, les hommes y remédièrent en adoptant par une convention mutuelle la division des biens.

Critique : A) Cette communauté primitive des biens et ce contrat sont des hypothèses gratuites.

B) Cette théorie ne résout pas la question de l'origine du droit de propriété. Un contrat suppose des droits antérieurs chez les contractants : pourquoi les hommes pouvaient-ils légitimement briser l'indivision et acquérir la propriété individuelle ?

III. — **Loi civile :** HOBBES [5], BENTHAM ( ), MONTESQUIEU [7], FICHTE [8]. « La propriété et la loi, dit Bentham, sont nées ensemble et mourront ensemble. Avant les lois, point de propriété. Otez les lois, toute propriété cesse. »

Critique : A) Le droit de propriété, de par la nature, appartient à l'individu et à la famille ; il est donc *antérieur* à la société et par conséquent à la loi.

B) Ou bien la loi est l'expression d'un droit naturel, et alors le droit de propriété a pour fondement ce droit naturel et non la loi ; ou bien la loi n'est que la formule de la volonté arbitraire du législateur ; mais le droit ne saurait être fondé sur la volonté humaine, parce qu'elle peut être la source de l'injuste comme du juste. Le droit implique une nécessité morale inviolable, que l'homme, égal en nature à ses semblables, ne peut leur imposer.

C) La loi est faite seulement pour déterminer et protéger le droit de propriété (Cf. § E, II).

§ E. — *LIMITES ET DEVOIRS*

Il n'y a qu'un droit absolu pour l'homme, celui de tendre à sa fin dernière ; aussi le droit de propriété est-il soumis à des **restrictions morales et légales.**

I. — **Limites morales :** A) L'homme doit user des choses matérielles conformément aux devoirs que lui impose sa nature d'être rai-

---

(1) GROTIUS, *De Jure belli et pacis*, L. II, C. II, § 2, n° 5.
(2) PUFENDORF, *De Jure Naturæ et Gentium Libri octo*, L. IV, C. IV, § 4.
(3) HEINECCIUS, *Elementa Juris naturæ et gentium*, L. I, § 234, 235.
(4) ROUSSEAU, *Le contrat social*, L. I, Ch. IX.
(5) HOBBES, *Leviathan*, C. XXIV.
(6) BENTHAM, *Traité de la législation civile et pénale*, T. II, *Principes du Code civil*, Part. I, Ch. VIII, p. 35. Publié en français par ÉT. DUMONT, Paris, An X = 1802.
(7) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, L. XXVI, Ch. XV.
(8) FICHTE, *Grundlage des Naturrechts : Deduction des Urrechts*, § 12, I-VI.

sonnable. C'est pourquoi l'**avarice et la cupidité** d'une part, la **prodigalité** de l'autre, sont blâmables.

B) La fin **prochaine** du droit de propriété c'est de procurer à l'homme, individu ou famille, les moyens de développer sa vie physique et morale. Mais il a aussi une **fin éloignée**, c'est de subvenir aux besoins des nécessiteux ; en ce sens la propriété a une *fonction sociale*. La **propriété** des biens est **personnelle, exclusive**, mais l'**usage** en doit être **commun** : « Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités(1). » S. THOMAS dit encore : « Le superflu des uns revient, de droit naturel, au soutien des pauvres (2). » De là deux corollaires :

1° Dans les cas d'**extrême nécessité**, le malheureux a le droit de prendre, partout où il le trouve, ce qui est indispensable à l'entretien de sa vie, car le devoir de conserver son existence a pour corrélatif le droit de s'en procurer les moyens, droit qui l'emporte sur celui du propriétaire dont il prend le bien (3).

2° Les biens matériels étant faits pour l'usage commun de l'humanité, il en résulte le devoir de l'**aumône**, qui, sauf le cas d'extrême nécessité, est un devoir de charité et non de justice (53, § B) et (94, § II, 2°).

II. — **Limites légales :** le droit de propriété étant naturel n'émane pas de la loi civile. Mais il appartient à l'État :

1° *De le protéger* contre le vol, etc...

2° *D'en régler l'usage en vue du bien commun :* ce droit de l'État n'est pas un droit de *domaine éminent* sur la propriété individuelle ; c'est un *pouvoir indirect de juridiction* exercé en vue du bien social. C'est donc à l'État de fixer les *conditions juridiques* (impôts, formalités, etc.) auxquelles les citoyens pourront acquérir et transmettre la propriété ; mais il doit se conformer au droit naturel et ne restreindre l'exercice du droit de propriété que *dans la mesure* où le bien commun l'exige. De là le *régime légal de la propriété* qui organise les ventes, les donations, les successions, etc... (87, § A, I, B, 2°, b.)

C) *De limiter le droit d'acquisition :* « L'autorité civile, en ce qui regarde l'acquisition de la propriété, est en possession de droits étendus... C'est une conséquence de la destination des biens terrestres, qui est de subvenir à l'existence de l'homme, et de la fin assignée à l'autorité publique, qui est de maintenir l'ordre et d'empêcher l'oppression.

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, IIa IIae, Q. LXVI, Art. 2. Texte cité par LÉON XIII, dans l'Encyclique *Rerum novarum*.

(2) S. THOMAS, *Summa theolog.*, IIa IIae, Q. LXVI, Art. 7. *Et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.*

(3) S. THOMAS, *Ibidem*, § *Si tamen.*

L'autorité civile a donc le droit, en vue du bien général, de porter des lois qui préviennent l'accumulation exorbitante de la propriété privée dans les mêmes mains, l'occupation exclusive de trop grandes étendues de terres [1]. »

§ F. — *VIOLATION DU DROIT DE PROPRIÉTÉ* [2]

On peut attenter au droit de propriété :

I. — En s'appropriant le bien d'autrui : c'est le **vol**.

II. — **En causant à autrui un dommage.**

Le premier attentat doit être réparé par la **restitution** de la chose usurpée ; le second, par une **indemnité**.

69. — OBJECTIONS CONTRE LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. — La propriété a pour origine la conquête et la spoliation : « La propriété, a dit Proudhon, c'est le vol [3]. »

Réponse : dans sa généralité, cette affirmation est non seulement fausse, mais contradictoire, car, si personne n'est légitime possesseur, personne n'est volé.

II. — La terre est un patrimoine commun ; c'est la propriété collective de l'humanité.

Réponse : si Dieu a donné la terre au genre humain tout entier, cela ne veut pas dire qu'il ait voulu que tout restât en commun. Il n'a assigné de part à aucun homme en particulier, parce qu'il entend laisser la délimitation des propriétés à l'initiative individuelle et aux institutions sociales. La division même du sol contribue à l'utilité commune, parce qu'elle le rend plus fertile (Cf. *infra*, V, B).

III. — La propriété amène et consacre l'inégalité ; or la nature veut que tous soient égaux.

Réponse : l'inégalité est chose naturelle. En effet, il y a des tempéraments débiles, des esprits actifs et des intelligences engourdies ; il y a des laborieux et des fainéants, des prévoyants et des sans-souci, des économes et des prodigues. Des différences aussi tranchées entre

---

(1) WILMERS, *Précis de la doctrine catholique*, n° 259, Tours, 1896, p. 518. — Cf. CARDINAL TOLEDO, *In Summam S. Thomæ Enarratio*, IIa IIae, Q. LXVI, Art. II, Tertia et quarta conclusio. — CARDINAL DE LUGO, *De Justitia et Jure*, Disput. VI, Sect. I, § 5.

(2) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, Ch. v, p. 135 et sq.

(3) A la première page du livre intitulé ; *Qu'est-ce que la propriété ? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, 1840. Mais il n'est pas l'auteur de cette formule retentissante ; elle est du girondin BRISSOT. — Cf. A. DESJARDINS, *P.-J. Proudhon. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*. Ch. III, Paris 1896 [2], T. I, p .42.

les producteurs de la richesse ne peuvent aboutir à l'égalité dans les produits. L'autorité, d'après le Socialisme, devrait rétablir par l'action de la loi l'égalité détruite par la nature. C'est là une prétention chimérique, car la société, organisme vivant, exige, pour fonctionner, la diversité et la hiérarchie des conditions, comme l'activité corporelle suppose la différence et la subordination des organes.

IV. — La propriété privée entraîne des abus énormes ; elle est la cause de toutes les oppressions.

Réponse : l'usage du droit de propriété, comme de tout droit, est l'occasion de certains abus ; il faut remédier aux abus et non supprimer le droit. Cette suppression de la propriété individuelle, que proposent les socialistes, serait un remède pire que le mal.

V. — La valeur que le travail a créée est liée à une matière que le travail n'a pas produite et sans laquelle le travail ne pourrait pas exister (vg. sol, bloc de marbre). Toute propriété renferme donc une part qui est indépendante de l'activité de l'homme et sur laquelle l'homme n'a par conséquent aucun droit, puisque cette part n'est pas un effet de son activité. La valeur utile qu'il a créée lui revient au contraire de plein droit, parce que l'effet est l'attribut de la cause. Cette objection est dirigée surtout contre la *propriété du sol indéfiniment transmissible par héritage.*

Réponse : il faut distinguer deux cas très différents :

A) S'il s'agit de la quantité de terre nécessaire à l'entretien d'un **individu et de sa famille**, calculée largement de manière à pourvoir aux accidents, aux maladies, à la vieillesse et à l'établissement des enfants, on doit dire que l'occupation et le travail sont des titres suffisants pour légitimer le droit de propriété individuelle. Sans doute le travail ne produit pas la terre, mais l'homme, ayant le devoir de travailler pour vivre et pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille, a droit à une matière sur laquelle il puisse exercer son activité, sans quoi son travail serait impossible. Le devoir de vivre et de travailler emporte donc conséquemment le droit à la propriété du sol indissolublement lié au travail lui-même.

B) Mais s'il s'agit de légitimer la **possession et la transmission indéfinie** de la propriété, dont la valeur est de beaucoup supérieure aux besoins et aux agréments des possesseurs, il faut ajouter, aux fondements de l'occupation et du travail, celui de la **nécessité et de l'utilité sociales**. La forme de la propriété privée et héréditaire n'est pas la seule possible et légitime. Le Play a démontré qu'il y avait une relation naturelle entre les différents modes de possession et le genre de vie adopté. On retrouve, partout et toujours, la propriété individuelle, mais sous forme plus ou moins étendue. Il y a encore des peuples **chas-**

seurs : pour eux la forêt est commune ; ce qui est propre à l'individu ce sont ses flèches, son arc, l'animal qu'il a tué, sa pirogue, sa hutte. — Il y a encore des peuples **pasteurs** ; pour eux la prairie est commune ; ce qui est propre à chacun, ce sont les animaux dont il mange la viande, dont il boit le lait, dont il utilise la laine. Les peuples chasseurs et pasteurs sont plus ou moins nomades ; quand la forêt ou la prairie ne suffit plus à leurs besoins, ils vont chercher fortune ailleurs. — Il y a encore des peuples **agriculteurs**, qui se fixent au sol. La propriété foncière naît avec l'agriculture. Peu à peu la terre, quoique considérée comme appartenant à la société, est partagée également entre les chefs de famille, pour une année, puis pour un temps plus long, dans l'intérêt même de la culture. Ce régime du **partage périodique** existait dans la **marke** des anciens Germains et a été adopté dans le **mir** russe. — Ces partages périodiques tombent en désuétude quand ceux qui ont bien cultivé leur part ne se prêtent pas au dépouillement du produit de leur travail au profit de la communauté : dans ce cas, la **propriété familiale** se constitue, chaque famille restant propriétaire de son lot. Ce régime s'est établi chez les Zadrugas de la Bulgarie et de la Croatie. — Un dernier progrès de l'individualisme a lieu quand le chef de famille peut disposer de la propriété pendant sa vie et à sa mort. C'est le type de la propriété foncière actuelle, qui est **individuelle** et **héréditaire**.

Voilà ce qui ressort des faits. Il ne faut pas croire que partout le régime de la propriété a régulièrement évolué dans cet ordre. Ici ou là, telle phase antérieure ou intermédiaire n'a pas existé; ici ou là, l'évolution s'est arrêtée en chemin. Mais toutes ces formes de propriétés foncières, collectives ou individuelles, diversement dosées, sont légitimes. Ce qui ressort clairement des études de Le Play, c'est que là où l'agriculture est devenue le fondement de la propriété, là où le progrès de la culture a donné naissance au commerce et à l'industrie, la nécessité de rendre la propriété individuelle est devenue de plus en plus impérieuse. Son meilleur titre c'est « qu'elle résulte du développement historique de l'humanité, en quête d'une vie plus large, plus affranchie et plus heureuse » (1). L'expérience a prouvé que la propriété, privée et héréditaire, était plus productive et par conséquent socialement plus avantageuse que la propriété collective. « Seuls », en effet, « le stimulant de l'intérêt individuel, l'espoir de transmettre à des êtres qui nous tiennent de plus près et continuent notre personne les fruits accumulés de nos labeurs, donneront à l'effort cette intensité, aux méthodes de travail ces perfectionnements, à l'épargne cet accroissement fait de sacrifices, de prévoyance et de tendresse pour autrui, qui permettront à une province comme la Flandre de nourrir une popu-

(1) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, IVe C. p. 111.

lation dont les besoins, sous un régime plus élémentaire, épuiseraient les produits de la France entière ([1]). » Or l'intérêt de tous est que la production soit aussi abondante que possible. Le pouvoir a donc le droit, dans un but d'**utilité et même de nécessité sociales** (autrement la société ne pourrait se développer), de protéger légalement le régime de propriété individuelle et indéfiniment transmissible, selon certaines règles et moyennant certains impôts.

Conclusion : les biens matériels, la terre en particulier, sont faits pour l'utilité commune de l'humanité. Pour que cette utilité soit mieux procurée, une certaine division des biens est nécessaire, car l'état d'indivision aurait pour effet des querelles sans fin et une production insuffisante. Mais la nature n'a rien déterminé en particulier. Cette division et cette appropriation a reçu, selon les circonstances, des formes variées qui correspondent au genre de vie des peuples et à leurs besoins divers. Le **fait universel** de l'institution de la propriété privée chez toutes les nations civilisées est un signe manifeste qu'elle s'harmonise mieux avec les exigences communes de la nature humaine.

70. — CONSÉQUENCES ET ATTRIBUTS DU DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. — Le propriétaire peut disposer de sa chose à titre **onéreux** par **vente, location ou prêt,** ou la **faire valoir** par des ouvriers salariés.

II. — Il peut en disposer à titre **gratuit** par **don** ou par **legs.** Les biens étant destinés à l'usage commun, il faut que ceux qui en ont la propriété, après avoir satisfait convenablement aux nécessités de leurs familles, en fassent bénéficier les œuvres charitables et utiles.

III. — Certaines richesses, comme la terre, ont une durée naturellement perpétuelle ; d'autres, comme les capitaux, en ont une artificielle. Or, le droit devant durer autant que l'objet sur lequel il porte, il en résulte un droit perpétuel sur ces sortes de biens, et, par conséquent, la faculté de les **transmettre par succession** aux héritiers qui continuent la personne du propriétaire.

71. — LIBERTÉ DE TESTER

La **liberté testamentaire** est donc la conséquence légitime du droit de propriété. Vivant, le père peut donner ses biens à ses enfants ou à des étrangers, comment ne le pourrait-il pas au moment de mourir ?

([1]) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, IVe C., p. 111.

Mais une question ultérieure se pose : faut-il admettre la liberté illimitée ? ou, sinon, dans quelle mesure la limiter [1] ? Pour que la famille remplisse son but moral et son rôle social, elle doit être stable. C'est pourquoi il faut tenir le milieu entre une liberté sans limites et une liberté trop restreinte. Donc en vue de la stabilité du foyer domestique :

I. — La loi doit restreindre la faculté de disposer, par donation et par testament, en faveur des étrangers, particulièrement en ce qui regarde les immeubles et les biens patrimoniaux.

II. — D'autre part, la liberté concédée par le *Code civil* est trop limitée. Il édicte ce qu'on appelle le **partage forcé** : la quotité disponible peut s'élever à la *moitié* s'il y a un enfant ; à un *tiers* s'il y a deux enfants ; à un *quart* s'il y a trois enfants ou plus (Art. 913). Dans ces étroites limites, la stabilité et la prospérité des familles ne sont pas sauvegardées [2]. Voici en effet quelques-uns des inconvénients de ce partage forcé :

1° Le patrimoine des ancêtres et l'entreprise (vg. manufacture) traditionnelle ne peuvent être conservés ; au bout de quelques générations, il faut les vendre ou les diviser.

2° Ce partage forcé sape par la base l'autorité du père de famille, qui n'a plus dans le testament un moyen efficace de récompenser ou de punir.

3° Dans les classes riches, les enfants, se fondant sur leurs droits de naissance, prétendent jouir dès leur entrée dans la vie de la richesse créée par leurs aïeux et ne sont pas stimulés à s'en montrer dignes par le travail et la vertu.

4° Le partage forcé est l'occasion d'une quantité de procès qui troublent les familles et de frais qui les ruinent.

III. — **Voici ce qui semble raisonnable** : *a*) Étendre, dans tous les cas, la quotité disponible des biens.

b) Réserver aux enfants une part obligatoire. En dehors de cette réserve, le père pourrait partager sa fortune à son gré entre ses enfants, de manière à sauvegarder la stabilité du domaine patrimonial ou de l'entreprise traditionnelle.

Remarque : pour conserver le foyer de famille et maintenir la propriété, il serait bon :

1° D'introduire en France le régime du **Homestead** américain, en

---

(1) Le Play, *La réforme sociale en France*, Ch. XXI. — T. Rothe, *Traité de droit naturel*, IVe P., Ch. VII, Sect. IX. — De Moreau d'Andoy, *Le testament selon la pratique des familles stables et prospères*. — Deneus, *De la réserve héréditaire des enfants*.

(2) Cf. V. Boret, *Pour et par la terre*, Paris, 1921. — F. Auburtin, *La Natalité*, Paris, 1921.

vertu duquel tout propriétaire, cultivant sa terre, peut faire déclarer insaisissables sa maison et une certaine étendue de terre, jusqu'à concurrence d'une valeur maximale de 10.000 francs.

2° D'exonérer des frais de succession la *petite propriété* rurale et urbaine [1]. Ce sont là d'excellentes mesures contre l'envahissement du Socialisme.

72. — LE SOCIALISME [2]

« C'est un terme générique, dit P. Leroy-Beaulieu, qui exprime certains modes d'ingérence de l'État dans les relations entre producteurs, ou entre producteurs et consommateurs [3]. » Le socialisme se présente sous deux formes : A) **Communisme**. — B) **Collectivisme**.

§ A. — *LE COMMUNISME*

I. — **Partisans :** Platon dans sa *République* ; — Fénelon dans *Télémaque* (République de Salente) ; — G. Babeuf ; — Owen ; — Cabet, dans l'*Icarie*. — Fourier n'était communiste qu'en ce qui regarde la production et la consommation et non pour la répartition des biens. — Actuellement, il n'y a plus que les Anarchistes à soutenir le communisme.

---

(1) P. Bureau, *Le Homestead ou l'insaisissabilité de la petite propriété foncière*, Paris, 1895.

(2) Ém. de Laveleye, *Le socialisme contemporain*. — V. Cathrein, *Der Socialismus*. — J.-G. Bouctot, *Histoire du communisme et du socialisme*. — P. Janet, *Les origines du socialisme contemporain*. — S. Nicotra, *Le socialisme*. — L. Winterer, *Le socialisme contemporain*. — R.-T. Ely, *The Labor Movement in America*. — Th. de Wyzewa, *Le mouvement socialiste en Europe*. — A. Schœffle, *Quintessence du socialisme*. — M. Ferraz, *Socialisme, Naturalisme et Positivisme*. — B. Malon, *Le socialisme intégral*. — L. Say, *Le socialisme d'Etat*. — P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*. — Anat. Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*. — E. Maisonabe, *La doctrine socialiste*. — E. d'Eichthal, *Socialisme et problèmes sociaux*. — A. Brasseur, *La question sociale, étude sur les bases du collectivisme*. — F. Sagot, *Le communisme au Nouveau Monde*. — Cl. Jannet, *Le socialisme d'Etat*. — V. Steccanella, *Del comunismo*. — C. van Overbergh, *Caractères généraux du socialisme scientifique*. — G. Richard, *Le socialisme et la science sociale*. — G. Renard, *Le régime socialiste*. — A. Castelein, *Le socialisme et le droit de propriété*. — G. Goyau, *Autour du catholicisme social*. — M. Turmann, *Le développement du catholicisme social*. — L. Stein, *La question sociale au point de vue philosophique*. — E. Fournière, *L'idéalisme social. Essai sur l'individualisme*. — A. Métin, *Le socialisme sans doctrines. Le socialisme en Angleterre*. — Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*. — E. Méric, *Les erreurs sociales du temps présent*. — F. Sarda y Salvany, *Le mal social*. — Fouillée, *La morale socialiste*, *Revue des deux Mondes*, 1901, t. IV, p. 377-408. — J. Bourdeau, *Socialistes et sociologues. L'évolution du socialisme*. — E. Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon*. — Ed. Demolins, *Le socialisme devant la science sociale*. — J. Félix, *Le socialisme devant la société*.

(3) P. Leroy-Beaulieu, *Le Collectivisme. Examen critique du nouveau Socialisme*, L. I, Ch. I, Paris, 1885², p. 6

II. — **Exposé et réfutation** : A) Le Communisme supprime complètement la propriété individuelle et met tous les biens en commun.

B) Ce n'est pas là une organisation absolument chimérique, puisqu'elle existe dans les Congrégations religieuses et dans certaines associations aux États-Unis ([1]). Mais le système communiste pour réussir exige : 1° de **très petites sociétés**, parce qu'à mesure que le nombre des associés grandit, l'intérêt que chacun porte au succès de l'association diminue ; — 2° des sociétés soumises à une **rigoureuse discipline**, qui pousse chaque associé au travail et l'oblige à se contenter de sa part.

§ B. — *LE COLLECTIVISME*

I. — **Nature** : c'est un communisme mitigé. Dans ce système la propriété collective est substituée à la propriété privée pour les moyens de production, c'est-à-dire la terre et les capitaux, et un gouvernement purement économique répartit les produits du travail d'après certaines règles. On distingue le :

1° **Socialisme partiel**, qui ne met en propriété collective que les terres et parfois aussi les immeubles : c'est le socialisme **agraire**, qui réclame la « *nationalisation du sol* » : vg. H. George ([2]), de Laveleye ([3]).

2° **Socialisme total**, qui étend la propriété collective à tous les instruments de production, admettant à peine une exception pour les outils rudimentaires, comme l'aiguille.

Le socialisme eut pour théoriciens en Allemagne, Lassalle ([4]) **et** surtout Karl Marx ([5]).

En France le parti socialiste est divisé en deux branches :

1° Les **Marxistes** : J. Guesde, P. Lafargue.

2° Les **Possibilistes** : Benoit Malon ([6]), Brousse, Allemane.

La différence fondamentale entre le Collectivisme et le Communisme, c'est que le Collectivisme prétend conserver la propriété individuelle des objets de consommation, tandis que le Communisme met tout en commun, et les objets de production et les objets de consommation. Cette distinction est arbitraire, car nombre de richesses, à

([1]) Nordhoff, *Communistic societies*. — F. Sagot, *Le communisme au Nouveau Monde*. — On peut citer les réductions établies par les Jésuites au Paraguay. — M.-B. Schwalm. *Le communisme évangélique*, Correspondant, 1906, T. CCXXIII, p. 489 sqq.

([2]) H. George, *Progress and Poverty*.

([3]) Ém. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*.

([4]) F. Lassalle, *Capital et Travail*. Cf. Seillière, *Etude sur F. Lassalle*.

([5]) K. Marx, *Le Capital*. — Andler, *La décomposition du Marxisme*.

([6]) B. Malon, *Précis du socialisme. Le socialisme intégral*.

raison de leurs propriétés diverses, peuvent aussi bien figurer parmi les instruments de production que parmi les matières de consommation. Tout objet de consommation peut devenir capital, par cela seul qu'on lui donne un emploi productif : vg. je puis consommer les fruits de mon jardin ou les vendre.

II. — **Réfutation** (1) : l'établissement d'une vaste société collectiviste est impossible, comme institution stable et viable, étant donnés les penchants impérieux de l'humanité. En effet :

A) D'après le Collectivisme, les biens de production seront « socialisés » (2), les biens de consommation laissés à la disposition des citoyens. — Mais comment, en pratique, établir la distinction entre ces deux sortes de biens ?

B) L'État économique devra déterminer, après enquête, la quantité et la quotité des objets à produire ; c'est le seul moyen de mettre fin à l'*anarchie de la production*. — Mais cette détermination est pratiquement impossible.

C) Supposons ces difficultés surmontées, il faut *organiser le travail*. Pour cela l'Office du travail devra :

1° *Recenser exactement la main-d'œuvre disponible :* comment répartir en effet le travail sans connaître le nombre des ouvriers valides par commune ? Si l'on impose le domicile forcé, c'est un servage ; si l'on accorde la libre circulation, l'organisation du travail est irréalisable.

2° *Distribuer les emplois :* si on laisse le choix de la profession, qui se chargera des travaux répugnants ? Si l'État économique procède d'autorité à cette distribution, que deviennent la liberté et l'égalité ?

D) En admettant qu'on puisse vaincre les obstacles précédents, reste à résoudre cette question : comment l'État économique répartira-t-il le produit net du travail collectif ? Ici on se heurte à des diffi-

---

(1) V. Cathrein, *Der Socialismus. Das Privateigenthum.* — P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme.* — E. Richter, *Où mène le socialisme ?* — J. Rae, *Il socialismo contemporaneo.* — Dawson, *German Socialism.* — R. Meyer et G. Ardant, *La question agraire. Le mouvement agraire...* — S. Webb, *Socialism in England.* — G. Weill, *Histoire du mouvement social en France* (1852-1902). — G. Renard, *Socialisme intégral et Marxisme.* — Ch. Antoine, *Cours d'Economie sociale*, Ch. ix.

(2) « On dit généralement, et même parfois dans les livres, que « socialiser » c'est tout remettre entre les mains de l'État et que, par conséquent, sous le régime collectiviste l'État gérerait toutes les industries et commerces comme il fait actuellement des manufactures ou bureaux de tabac, et exploiterait les terres comme il fait actuellement des forêts. Mais les collectivistes protestent contre cette façon de présenter leur programme : ils déclarent que leur but n'est point d'étendre indéfiniment les fonctions de l'État, mais de les supprimer successivement... L'État, tel qu'il existe aujourd'hui, le Gouvernement, comme on l'appelle, représentant de la classe possédante ou bourgeoise, sera remplacé par un gouvernement purement économique, semblable au conseil d'administration des Fédérations coopératives de consommation et qui ne sera que l'organe central des travailleurs organisés. » (Ch. Gide, *Cours d'Economie politique*, Part. I, L. III, Ch. ii, § III, T. II, p. 181, Paris, 1920 5). — Cf. Vandervelde, *Le Socialisme contre l'Etat.*

cultés inextricables. On a proposé diverses formules de partage [1] : A chacun : *a) part égale ; — b) selon ses besoins ;— c) selon sa capacité ; — d) selon le temps de travail ; — e) selon la quantité de travail effectué ; — f) selon le soin dépensé.* Ces règles sont ou injustes ou impraticables.

E) Le Collectivisme étoufferait par la réglementation l'initiative individuelle ; les citoyens ne seraient plus que des rouages de la grande machine sociale. Ce serait la négation de l'autonomie et de la liberté [2].

§ C — *AUTRES FORMES DE SOCIALISME*

I. **L'Ecole réformiste.** — Elle respecte la propriété privée avec tous les droits qui y sont inhérents, mais elle vise à en prévenir les abus en y apportant certaines restrictions : vg. limitation du taux de l'intérêt et des fermages, fixation d'un minimum des salaires, attribution, à titre gratuit, aux ouvriers dans les sociétés par actions d'une part du capital social, imposition de certaines conditions pour la direction des usines et l'exploitation des terres, mines, etc

Ce n'est pas là du Socialisme proprement dit ; c'est du Socialisme d'État.

II. **Le Syndicalisme.** — Voici ses caractères distinctifs :

1° C'est un socialisme exclusivement *ouvrier.*

2° Le Syndicat est le fondement de tout le système, parce que le syndicat, étant une association professionnelle qui n'admet que des travailleurs de même profession, exclut par là même les éléments bourgeois. La direction du mouvement social appartient à la Confédération générale de tous les Syndicats ou Bourses du travail (la C. G. T.).

3° Il ne demande pas la réalisation de ses fins à la loi, à l'action parlementaire, à des concessions faites par les classes possédantes, mais à *l'action directe*, signifiant par là que les ouvriers doivent faire triompher leur programme par leurs propres moyens. Ces moyens sont la propagande, la grève et même, d'après certains, le sabotage. « S'agit-il de réduction de la journée de travail, ou d'augmentation de salaire ? il ne faut pas demander, il faut prendre. Et, en cas de résistance, il faut user de l'arme qui est la grève, en user non pas, comme le syndica-

---

(1) Ch. Gide, *Cours d'Economie politique*, Part. I, L. III, Ch. II, § I.

(2) Certains auteurs parlent de *socialisme chrétien ou catholique* (vg. Fr. S. Nitti, *Il socialismo cattolico.* — H. Joly, *Le socialisme chrétien*) ; mais ce sont là deux mots qu'on ne saurait juxtaposer, car le catholicisme et le socialisme ont des doctrines irréductibles, Cf. Ch. Antoine, *Cours d'Economie sociale*, Ch. IX, Art. VII, p. 251-252. Ch. X, Art. III. p. 275-276, Paris, 1908 [4]. — Saint-Simon avait adopté comme formule de répartition : « A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses besoins. » Cf. Weill, *L'Ecole Saint-Simonienne.* — V. Pareto, *Les systèmes socialistes contemporains.* — G. Le Bon, *Psychologie du socialisme.* — Gibon, *La participation des ouvriers aux bénéfices et les difficultés présentes. Des divers modes de rémunération du travail.* — Ant. Menger, *L'Etat socialiste.*

lisme réformiste, avec prudence et seulement quand on croit être sûr du succès, mais s'en servir sans considération des résultats immédiats, comme un mode d'entraînement de la classe ouvrière et d'usure de la classe capitaliste. Et, lorsque l'heure de la Révolution sera venue, c'est par la grève générale qu'elle se fera... Cette méthode de l'action directe et cette haine de l'État rapprochent le Syndicalisme de l'Anarchisme. Elles le distinguent, au contraire, du Collectivisme, car, quoique celui-ci vise aussi à l'élimination de l'État, cependant il a pour tactique d'abord de le conquérir en participant à la vie politique et parlementaire, et en s'efforçant d'y devenir la majorité (1). »

Critique : « Ce programme se fonde sur ce postulat, que la classe ouvrière est tout, parce que c'est elle qui, par son travail, produit toute la richesse. Or ce fondement n'est solide que si la théorie de la valeur-travail est reconnue exacte ; mais, si l'on croit, au contraire — et telle est l'opinion aujourd'hui de la plupart des économistes — qu'elle est inexacte ou, en tout cas, incomplète et ne contenant qu'une part de vérité, alors le Syndicalisme se fait illusion sur sa toute-puissance, et ne peut résoudre à lui seul la question sociale (2). »

Il est superflu d'insister sur la nature immorale des moyens employés par le Syndicalisme révolutionnaire : action directe, lutte des classes, grève au sens expliqué ci-dessus, voire même sabotage.

III. — **Le Coopératisme.** — Tandis que le Collectivisme et le Syndicalisme sont dominés par le souci de la production, c'est du côté des consommateurs que se tourne la Coopératisme. Les sociétés coopératives veulent supprimer les intermédiaires inutiles, qui absorbent une part des profits, en faisant directement leurs achats aux producteurs, ou même en fabriquant elles-mêmes tout ce qui est nécessaire à leurs associés. Elles ne font pas la guerre au capital.

« Beaucoup de sociétés s'interdisent par leurs statuts de faire aucun profit ou le versent au fonds de réserve ; et celles mêmes qui en font le restituent à leurs membres au prorata de leurs achats (ou de leur travail, s'il s'agit d'une coopérative de production), mais jamais au prorata de leurs actions, c'est-à-dire du capital apporté par eux. Le service du capital-actions, comme celui du capital emprunté, est généralement payé, il est vrai, mais seulement par un intérêt modique, jamais par un dividende ; et même certaines sociétés n'allouent aucun intérêt au capital » (3). Le Coopératisme ne cherche donc pas à supprimer le capital, mais à enlever au capital « *son rôle dirigeant* dans la produc-

(1-2) Ch. Gide, *Cours d'Economie politique, Loco citato*, § IV, T. II, p. 190.

(3) Ch. Gide, *Cours d'Economie politique, Loco citato*, § V, T. II, p. 193. — « Ces sociétés sont en train de créer, au-dessus de la propriété individuelle, une *propriété collective* sous forme de fonds impersonnel employé au développement de la société et à des œuvres d'utilité sociale. » (*Ibidem*, p. 192, note 1).

tion et, en même temps, à lui retirer la part qu'il prélève, précisément à titre de pouvoir dirigeant, sous forme de *profit* » (1).

La *Fédération nationale des Coopératives de consommation* est née, en 1913, de la fusion des Coopératives socialistes et de la Ligue des Coopératives, présidée par M. Charles GIDE, le grand promoteur du Coopératisme. « Si l'on suppose la société coopérative étendue jusqu'à absorber toute la nation, alors l'abolition du profit entraînerait une modification radicale dans la distribution des richesses, car le profit est, sous le régime actuel, le seul moyen de s'enrichir et, s'il disparaissait, c'est avec lui la source des grosses fortunes qui tarirait (2). »

Pour en arriver là il faut admettre que les Coopératives locales fédérées en Unions parviennent à englober tout le commerce et, en outre, ce qui est plus difficile, arrivent non seulement à concentrer tous les achats, mais à se faire productrices, à monter des usines, à conduire des fermes, etc. Alors, dans le domaine du commerce, de l'industrie et de la production, le capital serait réduit à la portion congrue d'un faible intérêt fixe, et la propriété individuelle, chassée de ses divers domaines par les envahissements de la propriété collective, finirait par ne plus trouver de refuge.

Critique. — 1° Cette conception ne mérite pas le reproche, adressé au Syndicalisme, d'employer des moyens révolutionnaires : action directe, grève, lutte des classes. Elle laisse une certaine place au capital. Elle confine cependant au Socialisme en tant qu'elle a pour but de constituer une vaste fédération de propriétés collectives.

2° Maintenues dans certaines limites, les Coopératives de consommation ont rendu et rendent encore des services. Mais la prétention d'absorber un jour tout le commerce est une chimère, car, dans le Coopératisme, l'intérêt personnel, qui est le grand moteur de l'activité, a un rôle trop restreint pour être un stimulant efficace. Si ce système arrivait, par impossible, à s'établir, il ne parviendrait pas à se maintenir, faute de ce stimulant indispensable.

3° Les Coopératives « se trouveraient en face des questions qui divisent aujourd'hui le capital et le travail. Quand il s'agira de passer, d'une façon générale, de la consommation à la production, elles se heurteront de plus en plus sans doute aux difficultés du problème de l'organisation du travail, telles qu'elles se présentent actuellement, difficultés qui resteraient entières alors que le propriétaire d'une usine ou d'une ferme serait remplacé par une société de consommateurs (3). »

(1-2) CH. GIDE, *Cours d'Economie politique*, *Loco citato*, § V, T. II, p. 192.

(3) CH. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, Ch. XIV, Art. 6, p. 481, de la 6e édition. — Cf. HACHIN, *Production et consommation : Syndicalisme et Coopération*, dans *Le Mouvement social*, 1913, T. II, p. 97-101. — P. LEROY-BEAULIEU, *Traité d'Économie politique*, T. II, Part. IV, Ch. XVIII, Paris, 1905 4.

§ D. — *SOCIÉTÉ ET SOCIALISME*

Les conceptions du Droit naturel et du Socialisme, relatives aux divers éléments qui entrent dans la composition de la Cité, sont en flagrante opposition. Il est instructif de les comparer :

I. — **Conception normale.** — Les droits de l'individu, qui fait partie d'une Société civile et politique, sont sans doute limités par les droits concurrents des autres associés et par les intérêts supérieurs du bien commun ; mais, en dehors de ces exigences, ils doivent être respectés et protégés par l'État.

La Famille, qui constitue la cellule sociale, est antérieure à l'État : elle a par conséquent des droits propres que l'État doit sauvegarder. Ainsi, les enfants appartiennent aux parents qui sont chargés de leur éducation. La stabilité et la prospérité de la famille exigent l'unité et l'indissolubilité du lien matrimonial.

Tout pouvoir, donc le pouvoir politique, vient de Dieu. Sans doute, le peuple a le droit de déterminer la forme de gouvernement qui lui convient ; mais il n'est pas la source de l'autorité.

La propriété individuelle et héréditaire est légitime. Mais le droit de propriété comporte des limites morales et légales (68, § E).

La liberté du travail est un droit naturel. Les individus et les associations particulières peuvent donc l'organiser à leur convenance, à la condition de respecter les droits d'autrui et les lois générales du pays.

La forme normale des rapports de l'Église et de l'État c'est l'union, en vue de procurer, selon leur fin propre et à leur manière, le bien commun. Quand, par suite de la diversité des croyances religieuses et de certaines circonstances politiques, la séparation devient nécessaire en fait, cette séparation doit être pratiquée loyalement, comme, par exemple, actuellement aux États-Unis, c'est-à-dire que l'État doit laisser à l'Église toute liberté d'agir dans les limites du Droit commun.

II. **Conception socialiste.** — L'individu est plus ou moins absorbé par la collectivité, ce qui l'expose à la tyrannie du nombre. Il n'a pas la sauvegarde du Droit naturel, dont le Socialisme ne reconnaît pas la valeur.

Le Socialisme réclame l'égalité complète de l'homme et de la femme. Il est favorable à l'union libre et au divorce. — « Les socialistes des partis ouvriers sont tous partisans de l'émancipation de la femme, de l'entretien et de l'éducation des enfants par la commune ou par l'État [1]. »

---

[1] Benoît Malon, *Le Socialisme intégral*, T. I, Ch. VII, § VII, p. 352, Paris, 1890.

Le peuple est la source immédiate du pouvoir et de l'autorité : c'est le souverain.

Le Socialisme « tend à remplacer le droit de propriété individuelle par un mode d'appropriation plus ou moins collectif » (1).

L'organisation socialiste aboutit à la suppression de la liberté du travail.

« Pour le socialiste démocrate, la vie humaine est renfermée tout entière dans les limites du monde terrestre. Pour lui, l'au-delà n'existe pas. Cette affirmation, souvent explicite et formelle dans la bouche des chefs du socialisme, est cachée dans le programme collectiviste officiel (2). » Le Socialisme met la fin dernière dans les jouissances de cette vie ; il remplace le Décalogue par les droits de l'homme, et la souveraineté de Dieu par celle du peuple.

Il ressort de cette comparaison que le Socialisme est la négation de la Société et que son triomphe en serait la ruine.

Conclusion. — Il ne faudrait pas croire que toutes les critiques, dirigées par l'École socialiste contre les abus du régime économique en vigueur, soient dénuées de fondement, ni que tous les remèdes proposés par elle soient injustes ou chimériques. « Lorsqu'on réclamait la protection des femmes et des enfants, la réglementation du travail de nuit, la réglementation de la spéculation, des monopoles et accaparements, la législation du travail, etc., nous ne pouvions qu'approuver ces mesures, et plusieurs sont, depuis cette époque, heureusement passées dans notre code (3). » Albert de Mun a justement remarqué que plusieurs des idées par lesquelles les socialistes ont « conquis dans le pays une si large place », ils les avaient « dérobées » à l'École sociale catholique (4).

Pour combattre efficacement le Socialisme, il ne suffit pas d'en faire la critique, il faut opposer des réformes pratiques et justes aux utopies et aux injustices que renferme son programme.

73. — RESPECT DES BIENS SPIRITUELS : L'HONNEUR

L'honneur ou **réputation,** bien supérieur aux biens matériels, est la condition de nombreux avantages sociaux. C'est une injustice de blesser l'honneur d'autrui par des **paroles injurieuses** ou de le diffamer par la **calomnie** et la **médisance**. On est obligé de restituer au prochain l'honneur enlevé. Le calomniateur doit rétracter son mensonge ;

---

(1) Ch. Gide, *Cours d'Économie politique, Loco citato*, § I, T. II, p. 167.
(2-3) Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Chix, Art. 2, p. 226. Art. 7, p. 254 (6e Ed.).
(4) A. de Mun, *Discours au Congrès de Besançon*, 1903.

le médisant est tenu de compenser le mal fait, en disant du bien de celui dont il a médit. — Tout homme a droit à notre estime, non seulement dans nos paroles, mais même dans nos pensées ; il faut donc éviter les **jugements téméraires.**

§ II. — *DEVOIRS DE CHARITÉ*

74. — LES ŒUVRES DE CHARITÉ

I. — **Précepte général :** c'est d'aimer tous les hommes, même nos ennemis : « Aimer, c'est trouver son bonheur dans le bonheur d'autrui » (LEIBNIZ). « Aimer, dit S. THOMAS, c'est proprement vouloir du bien à quelqu'un [1]. » Mais il s'agit d'une volonté non seulement *affective*, qui souhaite du bien aux autres, mais *effective*, qui leur en fasse. — Aux devoirs de justice correspondent autant de devoirs de charité : vg. la justice nous défend d'attenter à la vie de notre prochain ; la charité nous enjoint de la secourir et de la protéger.

II. — **Œuvres :** 1° Les unes sont d'**ordre temporel**, relatives au **corps** : vg. secourir les pauvres par l'aumône, assister les malades, défendre la vie menacée de nos semblables.

2° Les autres sont d'**ordre spirituel**, relatives à l'**âme** : vg. éclairer l'intelligence d'autrui par l'instruction et les bons conseils ; porter les autres au bien par nos paroles et nos exemples, fortifier leur volonté contre les passions, les consoler dans leurs peines, etc.

III. — **Qualités :** la charité doit être faite avec :

1° **Délicatesse** ; — 2° **Désintéressement** ; — 3° **Intelligence** [2] (65, § B, III, 1°).

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

MORALE HUMANITAIRE

(*Devoirs envers nos semblables*)

POTTIER (A.), *De jure et justitia*, Liége, 1900.
FAGUET (ÉM.), *Le Libéralisme*, Paris, 1902.
JANKELEVITCH (S.), *Quelques arguments philosophiques en faveur de*

---

[1] Amare enim proprie est velle alicui bonum (S. THOMAS, *Comment. in Joannem*, C. III, Lect. III, § 1).

[2] HAUSSONVILLE (D'), *Comment faire la charité ?* REVUE DES DEUX MONDES, 1894, T. III, p. 383-413. — FR. DE CHAMPAGNY, *De la charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église.*— Mᵉ DE WITT, née GUIZOT, *La charité en France, à travers les siècles.* — L. LALLEMANT, *Histoire de la charité.*

la liberté de l'enseignement, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1903, p. 560-581.

SANCHET (E.), *Liberté du travail et Solidarité vitale*, Paris, 1903.

PETRUCCI (R.), *Les Origines naturelles de la Propriété. Essai de Sociologie comparée.* Tirage à part des *Notes et Mémoires* des Instituts Solvay, Bruxelles, 1905.

REINACH (Ad.), *Ueber der ursachen Begriff in geltenden Strafrecht*, Leipzig, 1905.

LANZA (V.), *L'Umanesimo nel diritto penale*, Palerme, 1906.

PETERSEN (J.), *Willensfreiheit moral und Strafrecht*, Munich, 1906.

ZINO ZINI, *Giustizia*, Turin, 1907.

LALLEMAND (L.). *Histoire de la Charité*, T. IV, Paris, 1910.

FOURNERET (P.), *Duel*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, de VACANT-MANGENOT, 1911, T. IV, col. 1845-1856.

RIVET (L.), *Duel*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE, de D'ALÈS, 1911, T. I, col. 1196-1220.

BENETT (W.), *Justice and Happiness*, Oxford, 1911.

IIme SECTION

MORALE DOMESTIQUE

75. — LA FAMILLE (1)

C'est une société formée par les parents et les enfants. Elle est naturelle, c'est-à-dire fondée sur la nature de l'homme, et elle a Dieu pour auteur immédiat. Elle est nécessaire à la protection des droits de la femme et à l'éducation physique et morale des enfants. La famille est un fait universel, mais elle n'atteint sa perfection que dans les pays chrétiens. — Ce n'est pas l'individu, mais la famille qui constitue la

(1) LÉON XIII, Encyclique *Inscrutabile*. — P. JANET, *La famille*. — LE PLAY, *L'organisation de la famille. La réforme sociale*, L. III. — J. FÉLIX. *Conférences de Notre-Dame*, 1860. — MONSABRÉ, *Conférences sur la famille*. — M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1894. — A. DE MARGERIE, *De la famille*. — J. SIMON, *La femme du XXe siècle*. — É. LAMY, *La femme de demain*. — S. SCHIFFINI, *Disputationes philosophiæ moralis*, T. II, Disput. IIIa. — TAPARELLI, *Traité théorique de droit naturel*, L. VII, Ch. II. — T. ROTHE, *Traité de droit naturel*, Part. IV, Ch. VI-VIII. — V. DEVAS, *Studies of family life*. — CL. JANNET, *La constitution de la famille dans le passé et dans le présent*, dans *la Réforme sociale*, 1886, T. II, p. 65-76. — E. BEAUSSIRE, *Les principes du droit*, L. III. — J. CAUVIÈRE, *De la condition de la femme*. — A. BEBEL, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*. — J. LOURBET, *La femme devant la science contemporaine*. — RIBBE (CH. DE), *La vie domestique, ses modèles et ses règles*. — A. GEMELLI, *L'origine della Famiglia*.

véritable **unité sociale**. La famille donne naissance à des devoirs particuliers, découlant des rapports qui existent entre les différents membres qui la composent. — Elle a pour fin immédiate le perfectionnement matériel, intellectuel et moral de ses membres, ordonné à la fin dernière de l'homme : le souverain Bien. La famille a pour fondement le mariage.

76. — LE MARIAGE

§ I. — *AU POINT DE VUE DU DROIT NATUREL*

C'est un contrat par lequel l'homme et la femme s'unissent volontairement pour fonder une famille, c'est-à-dire pour avoir des enfants et les bien élever, pour vivre en commun et s'assister mutuellement. Le contrat matrimonial, étant fondé sur la constitution de la nature humaine et ayant pour but principal la perpétuité de l'espèce, est de droit *naturel*. Il est donc **antérieur et supérieur** au droit civil et politique. Par conséquent l'État n'a aucune autorité pour légiférer sur le contrat conjugal envisagé dans ses **conditions essentielles**, parce qu'il n'en a pas sur le droit primordial qu'on nomme *droit naturel* (55). Il peut seulement, en vue du bien commun, statuer sur les **conséquences civiles** du contrat matrimonial (vg. les biens, les héritages, les ventes, etc. mais il ne peut atteindre le lien conjugal. Ne pouvant former le lien, l'État ne peut le rompre ; il ne peut davantage constituer des empêchements dirimants, mais seulement appuyer de sa sanction ceux que le droit naturel établit.

§ II. — *AU POINT DE VUE DU DROIT CHRÉTIEN* [1]

A) Entre baptisés, le mariage est un sacrement, non par l'addition d'un caractère surnaturel au contrat naturel préexistant, mais par l'élévation de ce contrat lui-même à un ordre supérieur. Ainsi, ce qui constitue le sacrement de mariage, ce n'est pas la bénédiction du prêtre, c'est l'engagement mutuel des époux, lesquels sont les *ministres* du sacrement. La présence du curé ou de son délégué n'est qu'une *condition* essentielle de la validité du mariage entre chrétiens, condition imposée par le Concile de Trente.

B) Le sacrement et le contrat, étant identiques, sont *inséparables*.

---

[1] Léon XIII, Encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ consilium*, 10 février 1880. — Cf. Palmieri, *De matrimonio christiano*. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, Conférences, I, II. — Ch. Daniel, *Le mariage chrétien et le Code Napoléon*, dans les *Études*, 1869. — de Bréda, *Considérations sur le mariage au point de vue des lois*. — T. Rothe, *Traité de Droit naturel*, Part. IV, Ch. vi, Sect. III.

Donc *point de sacrement sans le contrat :* si le contrat est nul par suite d'une circonstance qui peut l'annuler en droit naturel : vg. défaut de consentement, par là même pas de sacrement. Donc point de *contrat sans le sacrement :* le mariage civil ne crée aucune obligation de conscience et ne donne aucun droit. C'est un acte nul ; la législation qui le reconnaît ne fait que légaliser le désordre : il n'y a pas mariage, mais « concubinage légal » (1).

C) Le mariage entre baptisés étant totalement un objet sacré, spirituel, la législation en appartient totalement à l'Église en ce qui regarde la validité et la licéité, c'est-à-dire l'établissement des empêchements *dirimants* et *prohibants*.

D) Les tribunaux ecclésiastiques de Rome, quand ils rendent une sentence matrimoniale, ne dissolvent pas le lien conjugal, ils *déclarent* simplement sa nullité ou son invalidité.

§ III. — *CARACTÈRES DU LIEN MATRIMONIAL*

A) **Liberté :** le lien matrimonial dépend du libre engagement de deux personnes ; il ne peut donc être contraint par aucune autorité.

B) **Unité : la polygamie** est **contraire au bien de la famille**, parce qu'elle l'empêche d'atteindre pleinement sa fin. En effet :

1° Le mariage est une société qui demande l'affectueuse et intime communication des sentiments. Or cette intimité exige la monogamie ; car elle ne peut être totale et réciproque là où le mari a plusieurs femmes.

2° La polygamie est contraire à la perfection de la justice ; la femme se donne tout entière au mari ; il faut donc, pour maintenir l'égalité, que le mari se donne aussi tout entier à la femme.

3° De cette inégalité résulte la déchéance de la femme ; elle n'est plus traitée en compagne, mais en esclave par le mari.

4° Les familles, où règne la polygamie, sont troublées par les querelles et les jalousies. La consolation et l'assistance mutuelles, que les époux doivent tirer du mariage, sont compromises et l'éducation des enfants est négligée. Les faits confirment la vérité de ces assertions.

C) **Indissolubilité : le divorce** est illicite, parce qu'il est contraire :

1° **Au bien des enfants** : la possibilité de la dissolution du lien conjugal diminue l'affection et le soin pour les enfants. Leur éducation est par conséquent plus ou moins manquée. Après le divorce, ils sont séparés de l'un ou de l'autre de leurs parents, partagés et contrariés

---

(1) Pie IX, *Lettre à Victor-Emmanuel*, 19 septembre 1852. — J. Cauvière, *Le lien conjugal et le divorce*. — G. Fonsegrive, *Mariage et union libre*. — R. Lemaire, *Le mariage civil*.

dans leurs sentiments. La vue des mésintelligences de leurs parents est une triste école de moralité.

2° **A l'union des familles** : la perspective de pouvoir, sous certaines conditions, briser le lien matrimonial, affaiblit la confiance et l'affection mutuelles, rend intraitable envers les moindres défauts, favorise les passions coupables et provoque d'incessantes discordes.

3° **Aux intérêts de la société elle-même**, car les désordres et les divisions des familles qui la composent, ont, dans son sein, leurs contre-coups nécessaires. Ici, encore, l'histoire confirme le bien-fondé de ces affirmations.

Remarques : I. — **La séparation de corps et de biens** est le remède aux cas extrêmes où la vie mutuelle est devenue intolérable.

II. — **Dieu peut, mais lui seul**, permettre *exceptionnellement* la polygamie ou le divorce. Il le *peut*, parce que la polygamie et le divorce, n'empêchant pas le mariage d'atteindre complètement sa fin, ne sont pas absolument contraires au droit naturel (56, II). — *lui seul*, parce que seul il est maître du corps et de l'âme.

77. — LE CÉLIBAT

Le célibat est l'état de ceux qui vivent hors mariage. Le célibat est :

I. — **Obligatoire,** quand on est atteint d'une maladie grave et héréditaire, à moins d'avoir prévenu l'intéressé.

II. — **Méritoire,** quand on le garde pour mieux vaquer à son perfectionnement moral ou à des œuvres qui intéressent l'humanité.

III. — **En soi facultatif** : sans doute le mariage est nécessaire pour assurer la perpétuité de la race ; mais, comme la grande majorité des hommes choisiront l'état conjugal, il n'a pas été nécessaire d'en imposer l'obligation à tous.

78. — DEVOIRS DES ÉPOUX (1)

A) **Avant le mariage** : les futurs époux doivent :

1° Garder leur cœur intact pour celui ou pour celle qui aura le droit de le posséder.

2° Se rappeler qu'ils auront charge d'âmes et que leurs enfants seront plus ou moins solidaires de leurs vertus et de leurs vices.

3° Se guider dans leur choix d'après la raison et l'inclination. Ils

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, IIe et IIIe Conférences. 1894.

doivent mettre au-dessus de tout les qualités intellectuelles et morales, c'est-à-dire la beauté de l'âme. La raison doit contrôler l'inclination.

B) **Pendant le mariage :** ils se doivent fidélité ; ils doivent respecter les fins du mariage qui sont la perpétuité de la race humaine, l'éducation des enfants et l'assistance mutuelle. Le mari est le chef de la famille ; il ne doit pas exercer son autorité despotiquement, mais par persuasion et par amitié. La femme est non sa servante, mais sa compagne et son amie ; elle lui doit obéissance. Au mari de protéger la famille et de travailler pour elle ; à la femme les soins intérieurs (79).

79. — LE FÉMINISME [1]

On entend par *Féminisme* la doctrine qui réclame l'extension des droits de la femme. Sous sa forme extrême, elle va jusqu'à demander la pleine émancipation de la femme et sa complète égalité avec l'homme. Tel est le programme formulé par Bebel [2] et accepté par beaucoup de socialistes. Mais il est des revendications plus modérées qui méritent d'être bien accueillies.

Comme la question est complexe, il importe de l'envisager successivement sous ses divers aspects : *familial*, *économique* et *social*, enfin *politique*.

1. — **Point de vue familial.** — Sous peine d'anarchie et de ruine, il faut, en toute société, une autorité qui commande. Dans la famille ce rôle revient manifestement à l'homme, d'après les indications mêmes de la nature, car c'est lui que la nature a fait le plus apte à le remplir. L'homme, en effet, si l'on parle en général, l'emporte sur la femme par la maturité et la fermeté du jugement, l'énergie du caractère, l'aptitude aux affaires et la vigueur corporelle, toutes qualités qui conviennent à un chef.

La révélation confirme et complète, au nom de Dieu, ces données fournies par l'expérience et la raison : « Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église.... » [3]. Léon XIII, dans l'Encyclique *Rerum novarum*, s'exprime ainsi : « Aussi bien que la société civile,

---

(1) Mlle L. Zanta, *Psychologie du Féminisme*, Paris, 1922.

(2) Die volle Emanzipation der Frau und ihre Gleichstellung mit dem Mann ist das schlieszliche Ziel unserer Kulturentwicklung (*Die Frau*, 29e Édit., p. 435).

(3) Mulieres viris suis subditæ sint, sicut Domino, quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus est caput Ecclesiæ... (S. Paul, *Ep. aux Éphésiens*, Ch. v, v. 22-23).

la famille est une société proprement dite avec son autorité propre, l'autorité et le gouvernement paternels [1]. »

On ne saurait donc approuver, à aucun titre, la demande de ceux qui revendiquent la pleine émancipation de la femme et sa complète égalité avec l'homme : ce serait la ruine de la famille et, partant, de la société, puisque la famille constitue la cellule sociale.

Sans doute la femme est l'égale de son mari par rapport aux droits qui sont inhérents à la nature humaine (55, § A). Mais quand l'homme et la femme s'unissent pour contracter mariage, l'inégalité apparaît. La famille, en effet, n'est pas une société d'égaux : les enfants doivent obéissance aux parents, et la femme à son mari. Mais cette obéissance n'a rien de dégradant pour la femme, car celle-ci « doit obéir à son mari, non comme une servante, mais comme une compagne » [2]. Pour être différent de celui de l'homme, le rôle de la femme n'est pas moins beau dans son genre. Si l'homme est la tête de la famille, la femme en est le cœur. Sa fonction providentielle est de faire l'éducation morale et religieuse des enfants ; c'est aussi de rendre le *home* agréable et la vie intérieure chère aux membres de la famille, en les charmant par sa bonne grâce et ses prévenances, en veillant à l'ordre, à la propreté et à l'économie du ménage. Ses qualités de tendresse et de dévouement, ses aptitudes de ménagère la prédestinent à bien remplir cette double fonction. La vraie place de la femme est donc au foyer domestique, où ses capacités naturelles trouvent leur bienfaisant emploi.

Quant au régime des biens, la loi naturelle et la loi chrétienne ne prescrivent rien [3]. La femme est libre, par conséquent, au regard de la conscience, de choisir le mode qui lui paraîtra le meilleur : communauté de biens entre époux ou séparation.

II. — **Points de vue économique et social.** — Les nouvelles conditions économiques, notamment les progrès de la grande industrie, ont modifié profondément le régime du travail. Autrefois la femme, jeune fille ou épouse, pouvait travailler à la maison, sous la direction du chef de famille. Comme le gain du mari est souvent incapable de suffire à l'en-

---

(1) Quemadmodum civitas, eodem modo familia veri nominis societas est, quæ potestate propria, hoc est paterna regitur. (Encycl. *Rerum novarum*, 16 mai 1891. *Lettres apostoliques de Léon XIII*, Édition de la Bonne Presse, T. III, p. 26).

(2) Vir est familiæ princeps et caput mulieris, quæ tamen... subjiciatur pareatque viro in morem non ancillæ, sed sociæ. (Léon XIII, Encyclique *Arcanum*, 10 février 1880. Même édition, T. I, p. 84).

(3) Le Code civil est trop restrictif. « ... On peut approuver les lois qui, depuis trente ans, ont élargi sensiblement les pouvoirs de la femme mariée en matière d'épargne », et « l'on peut souhaiter une augmentation de ses droits dans la direction intérieure du ménage et l'administration des produits de son travail personnel... » (H. Taudière, *Famille*, dans Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, de A. d'Alès, T. I, col. 1895, Paris, 1916).

tretien des siens, la femme ne pouvant plus travailler à domicile est obligée d'aller à l'usine ou à la fabrique, pour gagner un supplément de ressources. C'est un pis-aller (1). Il faut donc viser à introduire un état économique qui permette à la mère de famille de rester au foyer, où sa présence est nécessaire au bon ordre et à la prospérité domestiques, et laisse à la jeune fille le temps de s'initier au rôle de ménagère.

Avec le temps, bien des professions sont devenues accessibles à la femme. Les portes de beaucoup d'administrations lui ont été ouvertes. Ses qualités naturelles la rendent particulièrement propre à l'éducation de la jeunesse, au soin des malades, aux œuvres d'assistance et de charité, etc. L'exercice de la médecine à l'égard des femmes et des enfants lui convient également. Elle peut déjà être témoin, tutrice, faire partie des conseils d'administration des sociétés, des associations, des syndicats, des comités des pupilles de la nation.

III. **Point de vue politique.** — C'est sur le terrain de la politique que les revendications féminines ont été les plus ardentes. Dès 1791, dans la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* qu'elle opposait à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, une ancêtre du féminisme, Olympe de Gouges, écrivait : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit également avoir celui de monter à la tribune (2). » Les Saint-Simoniens, Pierre Leroux et Fourier, les écoles socialistes, des publicistes éminents (3), ont réclamé pour la femme l'octroi des droits politiques. La résistance de l'opinion et des gouvernements a été longue et tenace. Mais les femmes ont fini par obtenir plus ou moins gain de cause dans nombre de pays. En fait, le suffrage féminin existe, en tout ou partiellement, en Australie, dans l'Afrique du Sud, la Nouvelle-Zélande, aux États-Unis, en Danemark, Finlande, Autriche, Allemagne, Angleterre, Hollande, Norvège, Suède, Tchéco-Slovaquie, Ukraine, Belgique, Irlande. En France, la Chambre des Députés a accordé aux femmes le droit de vote et l'éligibilité (mai 1919) (4).

Cette extension des droits politiques de la femme soulève des critiques qui nous semblent justifiées.

On fait remarquer que la place providentielle de la femme est,

---

(1) « C'est un fait, pour beaucoup, hélas ! une dure nécessité ; mais pour la famille, c'est un mal ; car là où le mari et la femme travaillent hors de la maison, il n'y a plus de foyer, et, partant, plus d'éducation familiale, plus d'économie domestique ». (J. Guiraud, *Un danger pour la famille*, dans *La Croix*, 24 février 1922, p. 3, col. 5).

(2) L. Lacour, *Les origines du Féminisme contemporain. Trois femmes de la Révolution, Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*, Paris, 1900. — L. Abensour, *Le Féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, Paris, 1913.

(3) Par exemple, Éd. de Laboulaye, *Recherches sur la condition civile et politique des femmes*, Paris, 1843. — St. Mill, *The subjection of women*, Londres, 1869.

(4) Le Sénat s'est prononcé contre (21 novembre 1922).

comme nous l'avons vu, au foyer domestique. Car c'est là qu'elle utilise ses qualités précieuses en remplissant la mission pour laquelle Dieu l'a faite, préparer dans ses enfants des hommes dévoués à la patrie et à la religion. C'est le meilleur service qu'elle puisse rendre à la société. Si ses qualités ne la prédisposent pas à la vie politique, on peut dire que ses déficits invitent à l'en éloigner : inférieure à l'homme en forces corporelles, elle est moins constante que lui, moins apte à la réflexion et au raisonnement, moins capable par là même de manier les affaires délicates ou complexes.

Bref, comme le dit, dans un excellent article, M. J. Guiraud : « En donnant aux époux des natures différentes, Dieu leur a assigné dans leur communauté des rôles différents qui doivent se compléter en une heureuse harmonie. Or sa nature même, ses aptitudes propres, sa maternité font de la femme le ministre de l'intérieur de l'État familial.... A l'homme la vie extérieure, avec le soin de procurer aux siens tout ce qui est nécessaire à l'existence et à la vie spirituelle et morale (1). »

De plus, accorder le droit de vote à la femme, c'est jeter dans la famille une semence féconde en discordes, à cause des vives discussions que ne peuvent manquer de susciter les questions brûlantes de la politique. « Nul ne le conteste : le plus actif dissolvant de tout groupement c'est la politique (2). » Or la paix et l'union sont le premier bien de toute société, surtout de la société familiale, dont les membres vivent dans un perpétuel tête-à-tête.

Les dangers signalés sont réels. Mais, comme le suffrage féminin n'est point chose mauvaise en soi, la doctrine catholique, tout en mettant en garde contre ses périls, ne le condamne pas. Il est même un cas où ce droit de vote s'impose, celui de la femme veuve qui est devenue, par la mort de son mari, chef de la famille et le représentant naturel de ses intérêts.

Il est possible, d'ailleurs, que le suffrage féminin apporte certains avantages. En tout cas, une fois établi, « il ne faut pas que les vaillantes se récusent et laissent le champ libre aux hardiesses et aux fantaisies des moins dignes. Les électrices pourraient beaucoup notamment pour faire aboutir enfin un texte efficace contre l'alcoolisme, pour faire dresser ces règlements d'hygiène sociale que les velléités masculines ont toujours ajournés. Elles pourraient encore se faire une spécialité des questions familiales, établir le cahier des revendications domestiques. Alors elles seraient les bienvenues autour des scrutins et ne seraient

---

(1) J. Guiraud, article cité, *Ibidem*, col. 5.
(2) J. Guiraud, article cité, *Ibidem*, col. 4.

finalement sorties de leur foyer que pour mieux en surveiller et protéger les abords » [1].

80. — DEVOIRS DES PARENTS [2]

Les parents doivent à leurs enfants :

I. — Une **affection** raisonnable et sans faiblesse.

II. — L'**éducation** : *a*) **Physique** : avoir soin de leur vie et de leur santé ;

b) **Intellectuelle** : leur donner une instruction en rapport avec la condition et les ressources de la famille ;

c) **Morale et religieuse** : former leur volonté et leur caractère par les exemples, les conseils, les corrections.

Autorité paternelle [3] : I. — **Son fondement** : elle a pour fondement les *devoirs mêmes* des parents. C'est parce qu'ils ont le devoir d'élever leurs enfants qu'ils ont le droit de faire tout ce qui concourt à cette fin.

II. — **Ses bornes** : elle est limitée par ces devoirs mêmes. Les parents ne doivent pas traiter leurs enfants comme une chose ; ils n'ont pas sur eux droit de vie et de mort ; ils ne peuvent les vendre comme esclaves ; ils ne doivent pas les traiter avec brutalité, les corrompre, les déshériter, à moins qu'ils n'aient manqué gravement aux devoirs de la piété filiale, car le bien familial doit naturellement revenir aux continuateurs de la famille ; les violenter dans le choix qui regarde leur mariage ou leur carrière.

81. — DEVOIRS DES ENFANTS [4]

I. — **Envers leurs parents** : ces devoirs se ramènent à la **piété filiale** qui comprend :

A) **L'affection, la reconnaissance et le respect.**

---

(1) Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*. Part. I, Ch. iv, art. I, p. 105-106 de la 6e édition mise à jour par H. du Passage, Paris, 1921. Le texte cité a été ajouté par ce dernier. Du même auteur voir, dans les *Études*, 1919, T. CLIX, p. 733-739, un article intitulé : *Le vote des femmes*. — Joseph Barthélemy, *Le vote des femmes*. — H. Reverdy, *Le vote des femmes*, dans *La Croix*, 24 février 1922, p. 3, col. 1. — J. Donat, *Ethica specialis*, n. 542-548, Inspruck, 1921 [5]. — J. Le Coultreux du Molay, *Les Droits politiques de la femme*, Paris, 1913. — L. Abensour, *Histoire générale du Féminisme, des origines à nos jours*, Paris, 1921.

(2) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, IVe Conférence. — Rochard, *Nos fils et nos filles*.

(3) J. du Plessis de Grenedan, *Histoire de l'autorité paternelle et de la société familiale en France avant 1789*. — A. Matignon, *La paternité chrétienne*. — Legouvé, *Les pères et les enfants*. — F. Nicolay, *Les enfants mal élevés*. — G. Bonjean, *Enfants révoltés et parents coupables*.

(4) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, Ve Conférence.

B) **L'obéissance**, excepté le cas où les ordres seraient contraires à la loi morale. Les enfants doivent consulter leurs parents pour le choix de leur futur conjoint ou de leur carrière. L'opposition des parents au mariage de leurs enfants ne constitue, d'après le droit naturel et le droit canonique, un empêchement ni dirimant ni prohibant. Le Code civil (article 148) exige au contraire le consentement des parents, pour les fils jusqu'à vingt-cinq ans et pour les filles jusqu'à vingt et un ans accomplis. Ce désaccord est regrettable.

Les enfants ont le droit de suivre leur vocation, que les parents peuvent éprouver avec sagesse, mais qu'ils doivent respecter (67, § III, C, 3°). — La loi d'obéissance n'a pas la même force quand l'enfant est devenu majeur, mais toute la vie il doit amour et déférence.

C) **Assistance** en cas de besoin.

II. — **Entre eux** : ils doivent s'aimer et rester unis, s'entr'aider : *Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma* (1).

82. — DEVOIRS DES MAITRES ET DES SERVITEURS (2)

L'ensemble des rapports entre maîtres et serviteurs constitue la **société hérile** (*herus*, maître) et donne naissance à des devoirs réciproques :

I. — **Devoirs des maîtres** : ils doivent choisir des serviteurs honnêtes, veiller à leur moralité, remplir fidèlement les engagements pris, les traiter avec bonté, comme faisant partie de la famille (*domestici*).

II. — **Devoirs des serviteurs** : ils doivent à leurs maîtres respect, fidélité et dévouement à remplir les conditions de leurs contrats de service.

83. — DEVOIRS DES PATRONS ET DES OUVRIERS (3)

I. — **Patrons** : 1° Ils doivent respecter dans l'ouvrier la dignité de la personne humaine.

2° Ils ne doivent pas l'assujettir à un travail excédant la limite de ses forces.

---

(1) *Livre des Proverbes*, XVIII, 19.

(2) Bourdaloue, Sermon sur les *devoirs des maîtres et des domestiques*. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, VIe Conférence.

(3) Ch. Périn, *Le patron*. — L. Harmel, *Manuel d'une corporation chrétienne*. — H. Brice. *Les institutions patronales, leur état actuel, leur avenir*. — Le Play, *La réforme sociale*. L. IV. *L'organisation du travail. Les ouvriers européens*, T. I. — Cl. Jannet, *Le Socialisme d'État*. — *Discours de* Mgr Freppel, *Association catholique*, 15 nov. 1886, T. XXII, 525-534, — R. Lavollée, *Classes ouvrières en Europe*. — A. Fougerousse, *Patrons et ouvriers de Paris*, — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. xii, art. IV. — Léon XIII, Encycl. *De conditione opificum*.

3° Ils doivent lui accorder le repos nécessaire pour remplir ses devoirs religieux.

4° Ils doivent lui payer un salaire capable de subvenir aux besoins d'un travailleur sobre et honnête (128, § B).

II. — **Ouvriers :** 1° Ils doivent accomplir consciencieusement le travail auquel ils se sont engagés.

2° Ils ne doivent léser leur patron ni dans ses biens ni dans sa personne.

3° Ils ne doivent pas employer la violence pour faire valoir leurs revendications.

Tels sont les principaux devoirs qui résultent, pour le patron et pour l'ouvrier, du simple contrat de travail. Des rapports entre le patron et l'ouvrier naît la **société patronale**. De là découlent d'autres devoirs : vg. le patron doit donner le bon exemple à ses ouvriers, veiller sur eux, les assister dans leurs besoins ; l'ouvrier doit au patron reconnaissance et déférence, etc.

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

MORALE DOMESTIQUE

LAMY (ÉT.), *La femme de demain*, Paris, 1901.

FONSEGRIVE (G.), *Mariage et union libre*, Paris, 1904.

SORTAIS (G.), *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, Paris, 1904.

LEMAIRE (R.), *Le mariage civil*, Paris, 1905.

ROGUENANT (A.), *Patrons et ouvriers*, Paris, 1907.

SERTILLANGES (A.-D.), *Féminisme et Christianisme*, Paris, 1907.

PENNACCHIO (P.), *La legge sul divorzio in Italia nelle sue molteplici questioni religiose, etiche, giuridiche, storiche, fisiologiche, sociale*, Rome, 1908.

DUPRAT (G.-L.). *La criminalité dans l'adolescence*, Paris, 1909.

FEYDEAU (FR. DE), *L'émancipation de la femme mariée dans la Législation contemporaine*, Paris, 1909.

RICHARD (G.), *La Femme dans l'histoire*, Paris, 1909.

VILLIEN (A.), *Divorce*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, de VACANT-MANGENOT, 1911, T. IV, col. 1455-1478.

TAUDIÈRE (H.), *Famille*, dans DICTIONNAIRE D'APOLOGÉTIQUE, de D'ALÈS, 1911, T. I, col. 1871-1897.

SORTAIS (G.), *L'Instruction : Rôles de la Famille, de l'Église et de l'État dans l'instruction et l'éducation de l'enfant*, dans DICTIONNAIRE D'APOLOGÉTIQUE, de D'ALÈS, 1911, T. I, col. 917-930.

IIIme SECTION

MORALE CIVIQUE

84. — LA SOCIÉTÉ (1)

I. — **Définitions :** 1° **Société en général :** c'est une union de personnes qui tendent à une même fin par des moyens communs.

2° **Société civile ou politique :** c'est une union de personnes constituée en vue du bien commun, c'est-à-dire en vue d'obtenir la prospérité temporelle, sous la direction d'une autorité reconnue.

II. — **Éléments :** la société contient un double élément :

1° **Matériel :** ce sont les membres de la société, la *multitude*.

2° **Formel :** c'est la coordination des volontés pour un bien commun. — Outre cet élément *idéal et abstrait*, il y a un second principe formel *concret* qui dirige efficacement les volontés vers le bien commun : l'**autorité**, qui est un principe d'unité et d'action.

III. — **Fin :** elle consiste dans la poursuite du bien temporel public, c'est-à-dire la réalisation des conditions nécessaires pour que les citoyens aient la possibilité d'atteindre leur vrai bonheur temporel (2).

IV. — **Termes analogues :** 1° **État :** c'est un mot équivoque, qui signifie tantôt : *a*) la *société tout entière*, multitude et autorité, gouvernants et gouvernés ; *b*) le *pouvoir*, l'*autorité*, le *gouvernement*.

---

(1) ARISTOTE, *Politique*. — S. THOMAS, *De Regimine Principum*. — TAPARELLI, *Traité de Droit naturel*, L. II sqq. — L. JOUIN, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. II. — S. SCHIFFINI, *Disputationes philosophiæ moralis*. T. II, Disput. IV^a, V^e. — J. RICKABY *Moral Philosophy*, L. II. — CH. PÉRIN, *Les lois de la société chrétienne*. — R. DE CEPADA *Éléments de droit naturel*, Leçons XLIV sqq. — PASCAL (DE), *Philosophie sociale*, L. III, Sect. IIIe. — CARO, *Problèmes de morale sociale*. — FABREGUETTES (L.), *Société, État, Patrie*. — R. WORMS, *Organisme et société*. — J.-G. BLUNTSCHLI, *Histoire du droit public* E. BEAUSSIRE, *Les principes du droit*, L. II. — SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*. — BONALD (DE), *La législation primitive*. — PROUDHON, *L'Église et la Révolution*. — A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Leçons LVI et LVII. *Système de Politique positive*, T. II, Ch. V. — H. SPENCER, *Introduction à l'étude de la sociologie*. *Principes de Sociologie*. — SCHÆFFLE (ALB.), *Vie et structure du Corps social*. — FOUILLÉE, *La Science sociale contemporaine*. — P. JANET, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale*. — LE PLAY, *La Réforme sociale*, L. VII. — H. MICHEL, *L'idée de l'État*. — PATTEN, *The theory of social forces*. — CH. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*. Ire P., Ire Sect., Ch. I-III. — LÉON XIII, Encycliques *Diuturnum*. *Immortale Dei*. — A. CASTELEIN, *Droit naturel*, V. — CH. BENOIST, *L'organisation du travail*. — BELOT, BERNÈS, etc., *Morale sociale*. — G. JELLINEK, *L'État moderne et son droit*. (Trad. G. FARDIS).

(2) Cf. CH. ANTOINE, *Cours d'Économie sociale*. Ch. I, Art. 3.

2° **Nation** : c'est une société fondée sur une communauté d'origine, de territoire, de mœurs et de sentiments.

3° **Patrie** : c'est la nation considérée comme attachée à un certain sol (*patria tellus*) et comme subsistant à travers les siècles en vertu de cette communauté d'origine, etc. (Ps. 45).

85. — ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ

§ A. — *LA SOCIÉTÉ EST UN ÉTAT CONTRE NATURE*

Hobbes [1] et Rousseau [2] ont prétendu que la société n'est pas un état naturel à l'homme. Pour Hobbes, l'état naturel, c'est l'état de guerre : *Bellum omnium in omnes.* Pour y mettre fin, les hommes se sont unis et rapprochés au moyen d'une convention. Mais ce n'est là qu'un rapprochement accidentel né de la crainte. Rousseau a imaginé une double hypothèse :

1° La **bonté originelle** de l'homme : « L'homme naît bon ; la société le déprave » ; elle n'est donc pas naturelle.

2° L'**état de nature** : primitivement l'homme vivait heureux, indépendant, en dehors de toute société. L'inégalité des aptitudes amena l'inégalité des conditions ; de là débordement des passions et conflits perpétuels. Pour ne pas périr, mais échapper à cet état violent, les hommes se décidèrent à conclure un **pacte social**, à former une société qui protégeât par la force commune la personne et les biens de chacun. Les citoyens associés, c'est-à-dire le peuple, aliènent leurs droits au profit de la communauté et investissent du pouvoir de leur commander ceux qu'ils choisissent pour mandataires. C'est la théorie du **peuple souverain** : tout pouvoir émane de lui directement ou indirectement. Cette souveraineté est essentiellement inaliénable ; les gouvernants sont les commis du peuple, toujours révocables à son gré. Si les mandataires refusent de résilier leurs fonctions, le peuple peut les contraindre par la force armée. La conséquence c'est donc l'**anarchie** toujours en perspective.

Cette théorie suppose l'unanimité des citoyens ; mais comme cette unanimité est irréalisable, on se contentera de la **majorité**. C'est la souveraineté du nombre ; c'est la majorité qui exercera le pouvoir par elle-même ou ses représentants. La majorité ne connaît pas plus de limites

---

(1) Hobbes, *De Cive*, C. I ; *Leviathan*, C. XIII. — Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. II, p. 368-372.

(2) J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. I. — J. F. Nourrisson, *Rousseau et le Rousseauisme*. — G.-F. Berthier, *Observations sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*. — F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du Contrat social*.

à son pouvoir que l'unanimité : la **loi**, obligatoire et légitime, sera l'expression de la **volonté générale**. Elle devient la source de tous les droits ; c'est ainsi que chaque citoyen ne tiendra plus que de la communauté les droits qu'il lui a cédés. La majorité devient seule interprète du contrat social et peut traiter à sa guise la minorité. La théorie aboutit donc d'autre part à l'organisation d'une **tyrannie**, d'autant plus effroyable que ses excès sont répartis sur une multitude anonyme. Telle est la doctrine du droit nouveau : la société est un **fait humain**, plus ou moins **artificiel** ; le peuple est la **source** du droit, du pouvoir, du juste et de l'injuste. C'est la **souveraineté du nombre, du peuple, de l'homme**, substituée à la souveraineté de Dieu.

§ B. — *LA SOCIÉTÉ EST UN ÉTAT NATUREL* (1)

I. — Le prétendu état de nature imaginé par Hobbes et Rousseau est un état *contre nature*. « Comment ! l'homme est partout en société, dit Montesquieu, et l'on demande s'il est né pour la société ? Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit dans toutes les vicissitudes de la vie humaine, sinon une loi de l'humanité ? » La société est un **fait universel** ; elle ne peut donc avoir pour fondement que la **nature même de l'homme**.

II. — Pour établir que la sociabilité est naturelle à l'homme, il suffit d'analyser ses tendances et ses besoins :

A) L'enfant est incapable de subsister et de pourvoir à son éducation physique, intellectuelle et morale pendant une longue période de sa vie. De ce chef, une société élémentaire, la famille au moins, est nécessaire.

B) L'instinct de **sympathie** pour ses semblables et la **faculté de parler** sont des preuves manifestes de la sociabilité de l'homme (Ps. 42).

C) L'homme est porté à constituer une société plus vaste que la famille par une double tendance, naturelle et irrésistible, l'instinct de **conserver son être** et l'instinct de le **développer** le plus possible. C'est le besoin de **sécurité** pour l'exercice de ses droits et le besoin de **progrès** matériel, intellectuel et moral qui poussent à entrer en société. C'est en effet sous l'empire de ces nécessités pressantes que les familles s'associent. Plusieurs familles, associées pour cette œuvre commune de défense et de perfectionnement, forment une tribu. Celle-ci grandit, travaille, prospère : elle devient un peuple. Voilà ce qu'attestent les faits et l'étude psychologique de l'homme. La société est donc bien

---

(1) VAREILLES-SOMMIÈRES (DE), *Les principes fondamentaux du droit*, XII-XVII. — PASCAL (DE), *Philosophie sociale*, L. III, Sect. III°, Ch. III.

un état *naturel*, puisqu'elle est conforme à la nature de l'homme ; elle est conséquemment d'origine divine, puisque Dieu est l'auteur de l'homme et de ses tendances. Aristote avait vu plus juste que Rousseau quand il disait : « L'homme est un animal politique. » Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (1).

III. — Il n'y a pas trace historique du prétendu contrat social.

IV. — La théorie du contrat social aboutit à des conséquences désastreuses : l'**anarchie** ou le **despotisme** (C, § A).

V. — Cette théorie repose sur la supposition que l'homme ne peut être obligé qu'avec son consentement. Cette supposition est fausse : l'homme, par le *fait même* de sa naissance, n'a-t-il pas des obligations envers Dieu, ses parents, ses semblables ? L'homme peut donc être lié moralement, en dehors de son consentement, parce que certaines obligations sont fondées sur la nature des choses.

VI. — Elle a pour base une hypothèse : la **sauvagerie primitive** de l'homme. Si par ce mot l'on veut dire que les premiers hommes ne jouissaient pas des bienfaits et des inconvénients de la civilisation, c'est vrai, car elle est l'œuvre des siècles ; mais, si par là on entend des hommes d'une intelligence grossière, malpropres, cruels, tels que les sauvages actuels qu'on représente comme les types de l'homme primitif, c'est faux. En effet :

A) La tradition place au berceau du monde un âge d'or.

B) Certains anthropologistes rejettent cette hypothèse.

C) Le sauvage actuel n'est pas l'homme primitif arrêté dans son évolution, mais un être *dégradé*. On allègue sa cruauté et son immoralité ; mais, au milieu des nations les plus civilisées, il existe des hommes, véritables brutes par leurs instincts cruels et dépravés ; témoins les horreurs de la Révolution française et du Bolchevisme en Russie. Chez les sauvages les plus dégénérés comme les Fuégiens, on trouve des indices de leur ancienne civilisation : un de leurs dialectes est riche de trente mille mots. D'autres, comme les Mincopies, ont des conceptions religieuses supérieures à celles des Grecs et des Romains (2).

Conclusion : 1° **Le fait universel de l'existence de la société** a sa cause dans les exigences de la nature (conservation et développement des facultés) et dans l'insuffisance de l'individu et de la famille à les satisfaire pleinement : la société vient de la *Providence par l'intermédiaire de la nature*. C'est un fait nécessaire, universel, qui s'applique à l'immense

---

(1) ARISTOTE, *Politique*, L. I, Ch. I, § 9. Édit. DIDOT, T. I, p. 483.

(2) F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, T. IV, L. I, Sect. V, Ch. VI. — NADAILLAC (DE), *Les Séris*, Correspondant, 1901, T. II, p. 1106-1124. — J. GUIBERT, *Les origines*, Ch. VII.

majorité des hommes ; la vie érémitique sera toujours une exception minime.

2° **Le fait de la formation individuelle et concrète de chaque société** avec ses caractères distinctifs, position géographique, nombre, forme politique, etc., vient d'une série d'actes *humains*. C'est un fait libre et variable : il vient de la Providence par l'intermédiaire de la *liberté*. L'homme n'est pas créé nécessairement pour telle patrie ou tel régime politique, mais pour vivre en société.

86. — ORIGINE DU POUVOIR (1)

Comme pour l'origine de la société, il faut distinguer deux questions : 1° *L'origine de l'autorité en général.* — 2° *L'origine de telle autorité en particulier.*

I. — **Origine de l'autorité en général,** c'est-à-dire du pouvoir de commander et de gouverner. L'autorité, étant un élément essentiel à toute société, dérive comme elle de la nature des choses et par là de Dieu. C'est pourquoi saint Paul a dit : « Tout pouvoir vient de Dieu. » *Non est enim potestas nisi a Deo* (2).

La raison en est que nul homme n'a en soi de quoi lier la volonté de ses semblables, parce que tous sont égaux en nature. Les différences *accidentelles* qui les séparent, d'où naît l'inégalité des conditions, ne peuvent fonder le *droit* de commander et le *devoir* d'obéir, parce qu'elles sont relatives et variables, tandis que le devoir et le droit sont absolus et immuables. Le fondement de l'autorité est donc dans la volonté de Dieu, qui exige que l'ordre social soit respecté. Aussi tout pouvoir légitime, quelle que soit sa forme : monarchique ou démocratique, est

---

(1) S. Thomas, *De regimine principum.* — Suarez, *Defensio Fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores*, L. III, C. II, III, IV. *De legibus*, L. III, C. III, IV. — Bellarmin, *Disputationes de Controversiis Fidei*, Controvers. V, L. III, *De Laicis*, C. VI. — Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, L. II. — J. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, P. IV, C. I, Sect. II. — L. Jouin, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. II, L. I, C. I, II. — S. Schiffini, *Disputationes philos. moralis*, T. II, Disp. IV, Sect. V, VI, VII, VIII. — M. B., *Institutes de Droit naturel*. L. IX, Ch. IV. — Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, L. II, Ch. V-VIII. *Examen critique des Gouvernements représentatifs dans les Sociétés modernes*, T. I, Partie III. Traduction Pichot. — R. de Cepeda, *Éléments de droit naturel*, Leçons 60 et 61. — J.-J. Burlamaqui, *Principes de droit politique*, Partie I, Ch. VI. — J.-H. Bœhmer, *Introductio in jus publicum universale...* — Vareilles-Sommières (de), *Les principes fondamentaux du droit*, §§ XXXVI et suiv. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, 1re Conf. — J. Ventura, *Essai sur le pouvoir public*. Ch. VI, VII. — Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*. Ch. XLIX, L. — F. Engels, *Les origines de la société*. — A. Ferretti, *Institutiones Philosophiæ moralis*, Part. II, C. III, Art. IV, § IV.

(2) S. Paul, *Ep. ad Romanos*, XIII, 1.

de **droit divin**. On voit donc que cette doctrine, dont on a fait un épouvantail, n'a rien de commun avec la **théocratie**, forme de gouvernement dans laquelle Dieu intervient *directement* pour désigner le sujet du pouvoir, comme il a fait exceptionnellement pour Moïse, Saül, David.

II. — **Origine de l'autorité concrète** : quelle est la cause **efficiente prochaine** qui constitue la société et détermine le **sujet du pouvoir?** D'après Suarez, Bellarmin, Lessius et généralement d'après les Scolastiques (1), cette cause prochaine c'est le *consentement commun explicite* ou *implicite* donné par l'ensemble de ceux qui composent le corps social. Vivre en société étant naturel à l'homme et la société étant impossible sans autorité, Dieu, qui veut la société , veut en même temps son élément indispensable, l'autorité. Aussi Dieu communique-t-il **immédiatement** le pouvoir à la **communauté** qui désire s'établir en société, parce qu'il n'y a pas de raison, tous les membres de la communauté étant égaux en nature, pour qu'on suppose le pouvoir inhérent à l'un plus qu'à l'autre (2). Mais, comme ce pouvoir ne saurait être exercé par la communauté tout entière, parce que tous ne peuvent gouverner, il est nécessaire et naturel que la communauté détermine la forme spéciale de gouvernement qui lui convient et désigne celui ou ceux qui seront les sujets où résidera l'autorité sociale. Elle le fait en adhérant, par un consentement explicite ou implicite, à tel ou tel régime politique, selon ses préférences : monarchie, oligarchie, démocratie et systèmes mixtes, où chacun de ces trois éléments entre pour une dose plus ou moins grande. Sous une forme ou sous une autre, ceux qui ont le pouvoir le tiennent de Dieu, mais par l'intermédiaire du peuple qui les choisit. Les faits, qui servent d'*occasion* à cette détermination concrète du pouvoir, varient suivant les circonstances : c'est vg. la supériorité du génie, les services rendus, le pouvoir patriarcal bien exercé, la conquête, etc.

III. — **Critique** : le système de Suarez et de Bellarmin a rallié la grande majorité des théologiens et philosophes scolastiques (3) jusque

---

(1) VAREILLES-SOMMIÈRES (DE), *Les principes fondamentaux du droit*, § 38-39. — E. CRAHAY, *La politique de S. Thomas d'Aquin*.

(2) Secundo nota hanc potestatem immediate esse, tanquam in subjecto, in tota multitudine ; nam hæc potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem ; ergo dedit multitudini. Præterea, sublato jure divino, non est major ratio cur ex multis æqualibus unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas est totius multitudinis. (BELLARMIN, *Disputationes de Controversiis Fidei*, Controversia generalis V, L. III, C. VI). — Cf. SUAREZ, *Defensio Fidei...*, L. III, C. II, § 5 sqq. — R. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, L. IV, Ch. IV, § 5, T. II, p. 178-182, Paris, 1913). — VAREILLES-SOMMIÈRES (DE), *Les principes fondamentaux du Droit*, § XXXVIII, Paris, 1889.

(3) On trouvera la liste des principaux dans : *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*, par G. SORTAIS, Paris, 1914, p. 234-239.

vers le milieu du XIXe siècle (1). Il ne jouit pas aujourd'hui de la même faveur (2).

Sans doute, ce système ne s'impose pas, mais il reste parfaitement admissible (3), même pris dans son ensemble. Cependant il nous paraît naturel d'y distinguer deux assertions, qui sont, de leur nature, séparables et n'ont pas une égale solidité. Il est donc loisible de rejeter la première, en conservant la seconde.

Le « Docteur éminent » soutient d'abord qu'à l'origine de toute société politique, partout et toujours, le peuple est le premier sujet de l'autorité qui lui vient immédiatement de Dieu. Cette assertion, malgré les raisons apportées par Suarez pour l'appuyer, nous semble contestable. Voici, à l'encontre, un argument entre plusieurs autres. On ne voit pas qu'il y ait une nécessité impérieuse de supposer que la multitude, qui n'est pas encore constituée en corps politique, mais se dispose à le faire, soit d'ores et déjà nantie de l'autorité. Car, de l'aveu même de Suarez (4),le peuple est habituellement contraint par les circonstances de se dessaisir du pouvoir, en totalité ou en partie, pour le confier à un seul ou à une élite, c'est-à-dire pour établir une monarchie ou une aristocratie qu'il peut tempérer à son gré. Assurément, le peuple a le droit de garder pour lui seul l'autorité reçue de Dieu, c'est-à-dire de se constituer en démocratie. Mais les patrons de cette thèse sont les premiers à reconnaître que les conditions, qui rendent le régime purement démocratique viable, sont rarement réalisées. De là, pour la multitude, l'obligation pratique de se dépouiller elle-même du pouvoir en le transmettant totalement ou partiellement à un monarque ou à une oligarchie.

Or n'est-il pas étrange, pour ne pas dire contradictoire, que Dieu ait conféré au peuple un pouvoir aussi précaire et une prérogative dont l'usage plénier est le plus souvent impraticable ? (5)

La première assertion du système nous semble donc illusoire et partant caduque. La seconde, au contraire, est solide et amplement justifiée : le consentement de la multitude est nécessaire pour déter-

---

(1) Jusqu'à l'apparition de l'ouvrage de L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto*, L. II, C. V-IX, Naples, 1846. La traduction française *(Essai théorique de Droit naturel basé sur les faits)* est de 1857, Paris et Tournai.

(2) Cf TH. MEYER, *Institutiones Juris naturalis*, Part. II. *Jus naturale speciale*, T. II, n° 395 sqq., Fribourg-en-Brisgau, 1900.

(3) On a vainement essayé de montrer que le système de Suarez a été désapprouvé implicitement par Léon XIII dans l'Encyclique *Diuturnum illud*. Cf. G. SORTAIS, *Les Catholiques en face...*, L. III, Sect. I, Quest. III, p. 199-240. — F. CAVALLERA, *Suarez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir*, dans BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE, Toulouse, 1912, p. 97-119.

(4) SUAREZ, *De Legibus*, L. III, C. IV, § 1, 8. — Cf. BELLARMIN, Controv. V, L. III, C. VI, § *Tertio*.

(5) VAREILLES-SOMMIÈRES (DE), *Les Principes fondamentaux du Droit*, § XXIX.

miner la forme du gouvernement ou pour légitimer un pouvoir de fait [1]. Dans ce cas, le peuple n'est plus, comme tout à l'heure, le possesseur primitif de l'autorité. Mais, de même que tout particulier est libre de choisir le genre spécial de vie qui lui agrée, ainsi chaque peuple peut choisir la forme de gouvernement qui est à sa convenance et qu'il juge la meilleure pour la sauvegarde de ses droits et de ses intérêts. D'autant que les gouvernements sont pour les peuples, et non les peuples pour les gouvernements [2]. Le rôle de la multitude consiste à indiquer quels seront les sujets du pouvoir ; mais c'est Dieu qui investit de l'autorité les sujets ainsi désignés.

Cette désignation est, selon les circonstances variables de temps, de lieux et de personnes, explicite ou implicite.

Elle est explicite quand le peuple se réunit pour constituer une société politique et déterminer par un choix direct le sujet de l'autorité.

Elle est implicite et indirecte, et c'est sans doute le mode le plus ordinaire, quand le peuple accepte tacitement la souveraineté d'un seul ou de plusieurs.

IV. — **Confirmation historique :** l'histoire montre, en effet, que « tout gouvernement légitime se réduit, généralement parlant, en dernier titre, à un consentement ou acquiescement exprès ou tacite des peuples » [3].

L'origine des sociétés a revêtu des formes variées. Ce fut d'abord la forme patriarcale qui se changea en société politique. Ce changement fut la conséquence de la multiplication des familles provenant d'une même souche. Le passage de la société domestique à la société politique s'est fait insensiblement par le consentement tacite des familles particulières qui se sont soumises aux actes d'autorité sociale du patriarche ou de celui qui lui avait succédé.

Mais ce n'est pas la seule façon dont les sociétés prirent naissance.

---

(1) Le cardinal L. Billot résume très bien la question ainsi : « In hoc tandem summa rei reponitur, quod gubernii formæ, et tituli exercendæ potestatis, et potestas ipsa prout in determinatis subjectis exsistens, non sunt a Deo immediate, sed solum mediante consensu humano, consensu communitatis, et ex dictis apparet sententiam ad hos terminos reductam solidissimis niti fundamentis (*Tractatus de Ecclesia Christi*..., T. I, Quæst. XII, § I, n. III, p. 503, Prato, 1909 [3]). Toute la question est magistralement traitée, p. 498-511.

(2) « Pour que la justice préside toujours à l'exercice du pouvoir il importe avant tout que les chefs des États comprennent bien que la puissance politique n'est faite pour servir l'intérêt privé de personne et que les fonctions publiques doivent être remplies pour l'avantage, non de ceux qui gouvernent, mais de ceux qui sont gouvernés. » (Léon XIII, Encycl. *Diuturnum illud*, 29 juin 1881, § *Ut autem justitia*).

(3) Cardinal Gerdil, *Du Souverain, de la Souveraineté et des Sujets*, dans Analecta Juris Pontificii, 1855, 1re Série, col. 36. — Cf. A. Matignon, *La société civile d'après Suarez*, dans les Études, 1866, T. XI, p. 6. — R. de Cepeda, *Éléments de Droit naturel*, Leçon LXI, p. 534.

Tantôt les descendants d'un patriarche, ayant le droit de se soustraire à son autorité, ont formé une société distincte sur un autre territoire, vg. dans l'antiquité, fondation des colonies méditerranéennes. — Tantôt des tribus indépendantes, mues par le besoin d'assistance mutuelle, se sont fondues en une société plus vaste : vg. fondation de Rome, de l'Empire germanique. — Tantôt les vaincus reconnurent le joug des vainqueurs et fusionnèrent avec eux : vg. en Angleterre, après la conquête normande. — Tantôt un contingent de familles, fuyant la persécution, est allé constituer une société nouvelle dans un coin inoccupé : vg. royaume des Asturies, émigration des puritains d'Angleterre en Amérique (origine des États-Unis). — Tantôt l'ensemble des citoyens d'un pays accepta la tutelle d'un gouvernement usurpateur qui s'était établi par la force brutale d'un coup d'État, mais avait fini par s'implanter et se faire pardonner son usurpation grâce à une administration équitable et bienfaisante (87, II).

L'adhésion populaire ne joue pas, dans la constitution du pouvoir, le rôle de cause efficiente, mais seulement celui de condition. Quand le consentement est acquis, Dieu confère l'autorité à celui ou à ceux que le peuple a désignés.

V. — **Remarques :** A) Que la collation de l'autorité soit faite immédiatement par Dieu lui-même, ou qu'elle le soit par l'intermédiaire de la multitude, cette controverse a surtout un intérêt spéculatif. Dans la pratique, le résultat est le même. Balmès, partisan du système suarézien, l'a remarqué depuis longtemps : « Soit que l'on embrasse l'opinion de la communication immédiate, soit qu'on embrasse l'opinion contraire, les droits suprêmes des monarques héréditaires, des monarques électifs, et, en général, de toutes les puissances suprêmes, quelles que soient les formes de gouvernement, n'en seront pas moins sacrés, moins scellés d'une autorité divine (1). »

Il importe de remarquer que Bossuet, dont les idées en matière politique ont été si souvent travesties (2), reconnaît qu'il y a « deux manières d'établir les rois », à savoir, « ou par le consentement des peuples, ou par les armes » (3). Bien plus, à ses yeux, comme pour Suarez, le fait des conquêtes iniques n'est légitimé que « par le consentement des peuples » (4), et même le droit des « conquêtes légitimes » se ramène finalement au consentement populaire : « Ainsi on voit que

---

(1) Balmès, *Le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, trad. française, Ch. LI, T. III, p. 108, Paris, 1844.

(2) Bossuet. *Avertissements aux Protestants sur les Lettres du ministre Jurieu*, V°, §§ XXXVI-XLIX. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, L. II, Art. I, Proposition I. L. III, Art. II, Propos I. — Cf. René de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Ch. VIII, § 2, p. 226-227, Paris, 1890.

(3-4) Bossuet, *Politique...*, L. II, Art. I, Proposition IV, au début et à la fin.

ce droit de conquête, qui commence par la force, se réduit, pour ainsi dire, au droit commun et naturel, du consentement des peuples et par la possession paisible. Et l'on présuppose que la conquête a été suivie d'un acquiescement tacite des peuples soumis, qu'on avait accoutumés à l'obéissance par un traitement honnête, ou qu'il était intervenu quelque accord.... (1) »

B) *La doctrine de Suarez* diffère complètement de la théorie de Rousseau :

1° D'après Suarez, la société est naturelle à l'homme ; Dieu est la source du pouvoir, le peuple n'en est que le canal. — D'après Rousseau, la société est artificielle (2), le peuple est la source du pouvoir.

2° D'après Rousseau, le peuple est le détenteur permanent de l'autorité, et ses représentants sont des délégués révocables *ad nutum*, car ils sont ses « commissionnaires » (3). — D'après Suarez, hors le cas où il se constitue en démocratie et garde conséquemment le pouvoir pour lui-même, le peuple ne reste plus le maître de l'autorité, une fois qu'il l'a transférée à un monarque ou à une élite. En effet, « si le peuple a cédé son pouvoir à un roi qui l'a accepté, par le fait même le roi a acquis la souveraineté. Donc, quoique le roi tienne cette souveraineté du peuple par donation ou par contrat, il ne sera point pour cela permis au peuple d'enlever au roi cette souveraineté et de reprendre sa liberté » (4). Cela doit s'entendre dans l'hypothèse où « le roi a reçu du peuple le pouvoir pleinement et absolument » (5).

Il en irait autrement dans l'hypothèse d'un contrat limitatif passé entre le roi et le peuple, ou en cas de tyrannie. « Ce que Bellarmin a dit, à la suite de Navarrus (6), à savoir que le peuple ne transfère jamais sa puissance à un prince tellement qu'il ne la retienne pas par manière d'habitude, afin de pouvoir s'en servir en certains cas, n'est point contraire à notre opinion et ne fournit pas aux peuples un motif fondé de recouvrer la liberté selon leur caprice. Car Bellarmin n'a pas dit simplement que le peuple conserve le pouvoir par manière d'habitude *pour accomplir n'importe quels actes selon son caprice et chaque fois qu'il le veut*, mais, avec beaucoup de circonspection, Bellarmin a limité son dire à *certains cas*. On doit comprendre ces cas, soit d'après les conditions stipulées dans un contrat antérieur, soit selon les exigences

---

(1) Bossuet, *Politique...*, L. II, Art. II, Pr. II à la fin.
(2) Rousseau, *Du Contrat social*, L. I, Ch. v, vi, viii.
(3) Rousseau, *Du Contrat social*, L. III, Ch. xv, xvii.
(4) Suarez, *Defensio Fidei...*, L. III, C. iii, § 2.
(5) Suarez, *Defensio Fidei...*, L. III, C. iii, § 4.
(6) Il s'agit de Martin de Azpilcueta, surnommé Navarrus, à cause de sa province d'origine. Il enseigna avec éclat le Droit canonique à l'Université de Coïmbre. Le passage, auquel Suarez fait allusion, se trouve dans *Relectio in cap. Novit. de Judiciis*, § 119, 120.

de la justice naturelle, parce que les pactes et les conventions justes doivent être observés. C'est pourquoi, si le peuple a transféré son pouvoir à un prince en se réservant de l'exercer pour quelques causes ou affaires graves, il peut s'en servir licitement dans ces cas et conserver son droit. Mais il faudra que des documents anciens et certains ou une coutume immémoriale attestent suffisamment l'existence d'un tel droit. Pareillement, si un roi tourne sa puissance juste en tyrannie, en abusant au préjudice manifeste de la société, le peuple peut user pour sa défense du droit qu'il tient de la nature, car il ne s'en est jamais dépouillé. En dehors de ces cas et autres semblables, il n'est jamais permis au peuple, s'appuyant sur son pouvoir, de manquer à la fidélité due à un roi légitime. De la sorte disparaît le fondement ou occasion de toute sédition... » (1)

C) **Le Droit divin :** la doctrine du Droit divin a été prise en deux sens différents. Dans le premier sens, on entend simplement par là que le pouvoir politique ou autorité vient de Dieu, quelle que soit la forme concrète (monarchie, aristocratie ou démocratie) qu'il revête dans la réalité. La chose est évidente pour qui admet que l'autorité, étant nécessaire à toute société, est de droit naturel. Or tout ce qui est de droit naturel vient de Dieu comme auteur de la nature. C'est la doctrine exposée ci-dessus (§ I).

Dans le second sens, ce n'est pas seulement la souveraineté en général qui a sa source en Dieu. Le souverain lui-même est donné par Dieu : ce n'est pas un choix humain, c'est un choix divin qui détermine à l'origine dans chaque État la forme du gouvernement et le sujet du pouvoir (2). Cette opinion, n'ayant d'appui ni dans l'histoire, ni dans la raison, ni dans la révélation, n'a aucune probabilité. Car il est manifeste que, si l'auteur de la nature a fait l'homme pour la société, il ne lui a imposé aucune forme de gouvernement en particulier et, sauf le cas extraordinaire de la théocratie juive, il ne choisit pas lui-même les souverains. Aussi une pareille thèse n'a pu trouver de défenseurs que parmi les partisans des droits régaliens, juristes ou théologiens. Depuis la défection de Luther, elle fut très en faveur à la cour des rois, parce qu'elle les proclame indépendants non seulement de l'autorité du Pape, mais de toute autorité terrestre : lieutenants de Dieu, qui les a investis de leur pouvoir, les Princes ne relèvent que de Dieu et

---

(1) SUAREZ, *Defensio Fidei...*, L. III, C. III, § 3.

(2) Beaucoup s'imaginent à tort que Bossuet patronne cette fausse théorie du Droit divin. Il est sans doute partisan de la monarchie héréditaire et absolue qu'il regarde comme le meilleur des gouvernements (*Politique...*, L. II); sans doute, encore, il ne croit pas, comme Bellarmin et Suarez, que la souveraineté réside d'abord dans le peuple (*Cinquième avertissement aux Protestants*, § XLIX) ; mais, avec eux, il admet, comme on l'a vu, l'intervention du consentement populaire.

n'ont de compte à rendre qu'à Lui seul. Cette absence de responsabilité en ce monde favorisait singulièrement le despotisme.

Jacques Ier, roi d'Angleterre, s'était fait, dans ses écrits (1), le champion décidé de la thèse régalienne. Il exigeait de ses sujets catholiques un serment de fidélité qui impliquait la négation de la primauté du Souverain Pontife et de son droit d'excommunier les rois. Deux Brefs de Paul V condamnèrent ce serment. Jacques Ier en prit la défense (2). Successivement Bellarmin et Suarez réfutèrent les prétentions du monarque anglais. La réponse de Bellarmin (3) est un opuscule de tout point remarquable. Celle de Suarez est une œuvre monumentale, où le Docteur éminent fait preuve d'une vaste érudition et d'une grande vigueur de raisonnement (4). Les ouvrages de Bellarmin et de Suarez furent brûlés publiquement à Londres par l'ordre de la Cour (5).

87. — LES GOUVERNEMENTS DE FAIT

I. — **Attitude :** quelle est la conduite à tenir à l'égard de l'**usurpateur** d'un pouvoir légitime, à l'égard d'un **gouvernement de fait** ? Le souverain légitime ayant seul droit à l'autorité, il est permis au peuple de chercher à renverser l'usurpateur, pourvu que la tentative ait des chances sérieuses de réussir. Mais supposons l'usurpateur solidement établi, voici les **droits et devoirs réciproques :**

---

(1) *Basilicon Doron*, L. I, p. 137, dans les *Opera omnia* de Jacques Ier, Londres, 1619, 2e édition, en latin. — *Jus Liberæ Monarchiæ, Ibidem*, p. 181 sqq. — Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. I, p. 122-123, 167-169. — Avant Jacques Ier, les princes allemands, au temps de Louis de Bavière, soutenaient la même doctrine.

(2) *Triplici nodo triplex cuneus sive Apologia pro juramento fidelitatis*, dans ses *Opera omnia*, p. 237 sqq. — Cf. G. Sortais, *Les Catholiques en face de la Démocratie...*, p. 17 et note 2.

(3) *Apologia Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini pro Responsione sua ad librum Jacobi, Magnæ Britanniæ Regis...*, Rome, 1609. — Cf. l'intéressant ouvrage de J. de la Servière, *De Jacobo I Angliæ rege cum Cardinali Roberto Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante* (1607-1609), Paris et Poitiers, 1900.

(4) *Defensio Fidei Catholicæ et Apostolicæ adversus Anglicanæ sectæ errores, cum Responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et Præfationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliæ Regis... Ad Serenissimos totius Christiani Orbis Catholicos Reges et Principes.* In fol., 780 pp. Coïmbre, 1613. Souvent réimprimé. — Dans l'édition des *Opera* de Suarez par Vivès, la *Defensio* remplit le tome XXIV, Paris, 1859. — Cf. R. de Scorraille, *François Suarez*, L. IV, Ch. iv : « *Defensio Fidei* », T. II, p. 165-221.

(5) Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne...*, T. I, p. 144-147. — Il faut noter que Bellarmin et Suarez n'ont pas imaginé le système de la collation immédiate de l'autorité au peuple pour faire échec à la thèse de Jacques Ier et des juristes régaliens. Suarez a bien soin de faire remarquer que la doctrine qu'il soutient est depuis longtemps reçue dans l'École : *Est antiqua recepta (Defensio Fidei...*, L. III, C. ii, § 2). Cf. G. Sortais, *Les Catholiques...*, *Loco citato*, p. 239-240.

A) **De l'usurpateur :** 1° Il a l'obligation de restituer le pouvoir au souverain dépossédé.

2° Il a le devoir de pourvoir au bien commun.

3° Il a le droit d'employer la force, si elle est nécessaire, pour protéger les intérêts de la société, mais non pour défendre la possession de son autorité.

B) **Des sujets :** 1° Ils ont le droit d'exiger de l'usurpateur qu'il pourvoie au bien de la société, parce qu'elle ne peut pas vivre sans autorité.

2° Ils ont le devoir d'obéir à l'usurpateur et de lui prêter concours dans tout ce qui est nécessaire au *bien commun* des citoyens, au maintien de l'*ordre civil.*

3° Ils ne peuvent lui prêter concours dans l'*ordre politique*, dans ce qui pourrait confirmer son autorité usurpée.

C) **Du souverain dépossédé :** 1° Comme de fait il ne possède pas l'autorité sociale, il ne peut légiférer, administrer la justice, bref, exercer les fonctions de l'autorité civile, parce que ce conflit jetterait le trouble dans la société.

2° Mais, comme il retient le droit à posséder l'autorité, il peut, pour la recouvrer, exiger l'aide de ses sujets, pourvu que cette tentative soit réalisable et n'entraîne pas, pour la société, de plus graves dommages que l'abstention, car le droit social et l'intérêt général l'emportent sur le droit et l'intérêt particuliers du souverain.

II. — **Légitimation de l'autorité usurpée :** quand il ne reste plus au souverain dépouillé aucun espoir solide de recouvrer ses droits, l'obligation de fidélité cesse par le fait même chez les sujets. Le peuple peut alors reconnaître, soit explicitement, soit implicitement, le souverain de fait ; le prince légitime ne peut en effet vouloir, pour conserver ses droits, le malheur de la société ; c'est pourquoi celle-ci est déliée de toute obligation envers lui. Cette doctrine n'est que le corollaire de ce principe évident : la raison d'être du pouvoir politique est le bien de la société ; les princes sont pour les peuples et non les peuples pour les princes.

Si le peuple ne reconnaît pas l'usurpateur, alors celui-ci n'exerce qu'un pouvoir de fait. Mais, avec le temps, ses successeurs pourront acquérir la légitimité. Il est impossible de dire combien de temps est nécessaire à cette prescription ; c'est une question d'appréciation, qui dépend des circonstances : il s'agit de savoir si le régime nouveau est conforme ou non au **bien général** du pays. **Si oui**, il faut le conserver ; — **si non**, *ou bien*, le pouvoir déchu est encore restaurable et alors on doit travailler à sa *restauration ; ou bien* il ne l'est pas, et alors on doit travailler à *améliorer* le régime nouveau, parce que l'intérêt de la patrie prime l'intérêt des partis. Si ce nouveau pouvoir « s'acquitte heureusement de sa fonction protectrice, si l'assentiment populaire se prononce

en sa faveur, le temps viendra où son existence de fait recevra la consécration du droit, car rien n'est éternel de ce qui est humain et la vacance de l'autorité légitime ne saurait durer toujours [1]. » Que cette prescription doive avoir lieu, la société l'exige impérieusement pour vivre, car, tant que l'autorité n'est qu'une autorité de fait, la société est dans un état anormal et violent. Cette prescription n'a pas sa source dans l'injustice commise par l'usurpateur, mais dans le besoin essentiel de paix et de sécurité, qu'a toute société pour vivre.

88. — FORMES DIVERSES DE GOUVERNEMENT [2]

Le mot *Gouvernement* signifie :

1° La partie du corps social qui exerce les fonctions du pouvoir. Le mot *État* s'emploie aussi dans ce sens.

2° La forme spéciale que revêt l'autorité sociale. C'est en ce sens que le mot est pris ici.

I. — **Formes de Gouvernement** : on distingue trois formes, selon que le sujet du pouvoir est la multitude elle-même, une élite de citoyens ou un seul homme. Le gouvernement constitué par la multitude s'appelle *Démocratie ;* celui constitué par une élite, *Aristocratie ;* enfin celui constitué par un seul, *Monarchie*, *Royauté* ou *Empire*. Ces trois formes se rencontrent soit à *l'état pur*, soit à *l'état mixte :*

1° **Formes à l'état pur.** — La *Démocratie à l'état pur*, c'est le gouvernement où, dans l'ordre social, rien ne se fait que par la volonté du peuple. L'*Aristocratie à l'état pur*, c'est le gouvernement où, dans l'ordre social, rien ne se fait que par la volonté d'une élite. Enfin la *Monarchie à l'état pur*, c'est le gouvernement où, dans l'ordre social, rien ne se fait que par la volonté d'un seul. Dans ces trois sortes de régimes politiques le pouvoir souverain vient de Dieu : tous les trois sont *également* de *droit divin* et également légitimes en soi.

2° **Formes à l'état mixte :** ce sont les formes dans lesquelles les éléments monarchique, aristocratique et démocratique s'unissent et se tempèrent dans des proportions diverses. L'une de ces formes s'appelle la **monarchie constitutionnelle et représentative.** Cette sorte de monarchie

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, IIe C., p. 36.

(2) ARISTOTE, *Politique*, L. III, Ch. IV, V. — TAPARELLI, *Examen critique des gouvernements représentatifs... Essai théorique de Droit naturel...*, L. II, Ch. IX. — VAREILLE-SOMMIÈRES (DE), *Les Principes fondamentaux...*, XXVIII. — M. B., *Institutes...*, L. IX, Ch. VI TH. MEYER, *Institutiones Juris naturalis*, Part. II, Sect. III, L. I, C. II, Art. 3, n. 431 sqq. — A. CASTELEIN, *Droit naturel*, V, Thèse 21. — R. DE CEPEDA, *Éléments de Droit naturel*. Leçons 63-65.

n'est, au fond, sauf l'étiquette, qu'une *démocratie tempérée*. En effet, dans ce système, le roi règne et ne gouverne pas. La puissance exécutive est aux mains des ministres responsables, qui la conservent tant qu'ils obtiennent une majorité suffisante auprès des *représentants* du peuple. Le ministère renversé, le roi doit en composer un nouveau, qui puisse tenir devant les Chambres. Sans doute, il peut user du droit de *dissolution*, mais c'est un moyen périlleux et facilement usé. et du droit de *veto ;* mais, pratiquement, il en est presque toujours réduit à signer les lois votées par les Chambres.

Il ne faut pas confondre cette forme avec la **Monarchie tempérée :** dans celle-ci la puissance exécutive et la puissance législative appartiennent au roi ; mais son pouvoir est limité par des institutions variant avec les divers pays : vg. par des États généraux qui votent des subsides et font des remontrances, par des Cours de justice qui peuvent s'opposer à l'enregistrement des édits royaux, etc.

II. — **Forme la meilleure ?** De toutes ces formes, légitimes en soi, quelle est la meilleure ?

1° **Pratiquement :** celle qui, au moment où l'on parle, est la mieux adaptée au caractère, aux traditions et aux besoins d'un pays, et par conséquent est la plus apte à procurer le bien social. Il faut se rappeler d'ailleurs le mot de J. de Maistre : « Les peuples ont le gouvernement qu'ils méritent. »

2° **Théoriquement :** les avis sont très partagés. Platon (1) se prononce pour l'Aristocratie des sages ou Sophocratie ; Aristote (2), pour une République composée de deux classes de citoyens ; Montesquieu (3) montre une grande sympathie pour la Monarchie constitutionnelle de l'Angleterre ; Rousseau (4), pour une Démocratie pure et simple. Nous allons rechercher quelle est l'opinion de saint Thomas.

89. — INFÉRIORITÉ DES FORMES A L'ÉTAT PUR

Comparant entre elles les trois formes à l'état pur, saint Thomas arrive aux conclusions suivantes :

I. — Si l'on se place au point de vue le plus important, celui du principe d'*unité* qui doit entretenir l'union des citoyens entre eux et avec le souverain, c'est le régime monarchique qui l'emporte. « La

(1) Platon, *République*, L. VI.
(2) Aristote, *Politique*, L. VII, Ch. VIII.
(3) Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, L. XI, Ch. V, VI.
(4) Rousseau, *Du Contrat social*. L. III.

meilleure ordonnance d'une cité ou d'un peuple quelconque, c'est d'y être gouverné par un roi : car la royauté reproduit le mieux le gouvernement divin, en vertu duquel un seul Dieu régit le monde depuis le commencement (1). » Le principe d'unité, étant naturel au régime monarchique, s'y exerce plus efficacement pour le bien commun. Vient ensuite le régime aristocratique, parce que l'unité de direction y est plus difficilement réalisée. Vient enfin le régime démocratique, parce que cette unité y est très difficilement réalisable (2).

II. — Si l'on considère, du point de vue social, les *inconvénients* et *abus* d'autorité, l'ordre précédent doit être renversé.

Sans doute, « la royauté est le meilleur régime pour un peuple, si elle ne se corrompt pas. Mais, à cause de la grande puissance concédée au roi, la royauté dégénère facilement en tyrannie, à moins que ne soit parfaite la vertu de celui auquel une telle puissance est concédée... Mais la vertu parfaite se trouve chez peu de personnes... (3) ». Or une royauté tyrannique est le pire des régimes politiques. Car, « sous le régime injuste, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus le régime est malfaisant. La tyrannie royale est donc plus malfaisante que la tyrannie oligarchique, et la tyrannie oligarchique que la tyrannie démocratique (4). »

Après ces raisons, saint Thomas conclut : « Donc de tous les régimes qui tournent à l'injustice, le plus tolérable c'est la démocratie, le pire, c'est la royauté devenue tyrannique (5). »

III. — Si l'on demande enfin dans laquelle de ces trois formes, *les citoyens s'intéressent davantage au bien commun*, saint Thomas répond

---

(1) Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem, quia hujusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIae, Quæst. CV, Art. I, Object. 2a).

(2) S. Thomas, *De Regimine Principum*, L. I, C. III. Le texte latin sera cité à la note 4. — On sait que des quatre Livres qui composent cet opuscule, saint Thomas n'a rédigé lui-même que le Ier et le 2e jusqu'au milieu du Chapitre IV : *Opportunum est igitur*. Le reste est l'œuvre d'un disciple, Ptolémée de Lucques. Cf. de Rubeis, *Dissertationes criticæ in Sanctum Thomam*, Dissertat. XXII, C. I, § 3. — P. Mandonnet, *Bibliographie thomiste*, p. XX, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921.

(3) ...Regnum est optimum regimen populi si non corrumpatur. Sed, propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur... Perfecta autem virtus in paucis invenitur... (S. Thomas, *Summa theologica*, *Ibidem*, ad 2um).

(4) Sicut igitur in regimine justo, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius sit quam aristocratia, aristocratia vero quam politia : ita, e converso erit et in injusto regimine, ut videlicet, quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum. Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia. (S. Thomas, *De Regimine...*, L. I, C. III. Cf. un autre argument, *Ibidem*, § Amplius.)

(5) Quodsi in injustitiam declinat regimen, expedit magis quod sit multorum, ut sit debilius et se invicem impediant. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis. (S. Thomas, *De Regimine...*, L. I, C. III).

que, sous ce rapport, l'aristocratie et la démocratie l'emportent sur la monarchie : « La plupart du temps il arrive que les hommes vivant sous la domination d'un roi travaillent mollement pour le bien commun, persuadés d'avance que tout ce qu'ils font dans l'intérêt général ne leur profite pas, mais à un autre, à celui qui a sous sa dépendance les avantages communs. Au contraire, quand ils voient que le bien commun ne dépend pas d'un seul, chacun le considère, non plus comme le bien d'un autre, mais comme le sien propre (1). »

Conclusion : il résulte de ce qui précède que les trois formes de gouvernement à l'état pur ont chacune de graves déficits, que l'on peut résumer ainsi : la Monarchie dégénère facilement en *tyrannie*, l'Aristocratie, en *oligarchie* et la Démocratie, en *démagogie*. Il en résulte ensuite qu'aux yeux du Docteur angélique, chacun de ces régimes politiques est légitime, malgré les inconvénients auxquels il est exposé.

90. — SUPÉRIORITÉ DES FORMES A L'ÉTAT MIXTE

I. — **Raison de cette supériorité** : elle ressort de ce qui vient d'être dit (89). La Monarchie, l'Aristocratie et la Démocratie considérées absolument, sans emprunts réciproques pour remédier à leurs défauts propres, exigent, pour être viables et bienfaisantes, un ensemble de conditions qui se trouvent très difficilement réunies. Aussi ces trois formes de gouvernement ont-elles très rarement existé à l'état pur. La force même des choses a fait généralement prévaloir le régime mixte, où les éléments monarchique, aristocratique et démocratique sont mêlés dans des proportions diverses.

Sans doute, en cette matière contingente, dont la détermination est subordonnée à mille circonstances variables de temps, de lieux et de personnes, l'Église n'impose aucune manière de voir et de faire (2). La forme du gouvernement est laissée au libre choix, implicite ou explicite (86, III), du peuple qui décide à ses risques et périls. Mais il est intéressant de noter que les philosophes et théologiens catholiques s'accor-

---

(1) Plerumque namque contingit ut homines sub rege viventes segnius ad bonum commune nitantur, utpote æstimantes id quod ad bonum commune impendunt, non sibi ipsis conferre, sed alteri sub cujus potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum. (S. THOMAS, *De Regimine*... L. I, C. IV).

(2) « Dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison, n.

dent avec saint Thomas pour dire que la forme mixte est en soi la meilleure forme de gouvernement.

Parmi les diverses combinaisons auxquelles le mélange des éléments démocratique, aristocratique et monarchique peut donner naissance, examinons celle qui a obtenu les préférences du Docteur angélique.

II. — **Forme mixte préférée par saint Thomas** : il commence par formuler les deux principes qui vont diriger son choix : « Pour la bonne ordonnance de ceux qui commandent dans une cité ou dans une nation, il faut considérer deux choses. La première est que tous aient quelque part au principat ou commandement. De la sorte se conserve la paix du peuple, et tous aiment l'ordre ainsi établi et s'en font les gardiens, comme dit Aristote (*Politique*, L. II, C. VI, § 15). La seconde, est de considérer la forme du régime ou ordonnance des pouvoirs (1). »

Ces principes directeurs étant posés, saint Thomas en déduit la combinaison suivante : « Par suite, la meilleure ordonnance de ceux qui commandent dans une cité ou dans un royaume est celle où un seul préposé selon la vertu (2) peut présider à tout, et où, sous lui, quelques-uns sont établis chefs selon la vertu. Cependant ce principat appartient à tous, soit parce que ceux qui l'exercent peuvent être élus du milieu de tous, soit parce qu'ils sont élus par tous. Telle se présente toute constitution politique harmonieusement composée de royauté, en tant qu'un seul est à la tête ; d'aristocratie, en tant que beaucoup commandent selon la vertu, et de démocratie, c'est-à-dire le pouvoir du peuple, en tant que ceux qui commandent sont éligibles du milieu du peuple et qu'au peuple appartient l'élection de ceux qui commandent. C'est là ce qui fut institué par la loi divine, car Moïse, etc... (3). »

---

aux maximes de la doctrine chrétienne. » (LÉON XIII, *Lettre au Clergé de France*, 16 février 1892). — « Nous avons déja rappelé que l'Église a toujours laissé aux nations le souci de se donner le gouvernement qu'elles estiment le plus avantageux pour leurs intérêts. » (PIE X, *Lettre sur le Sillon*, § *D'abord son catholicisme*. — Cf. G. SORTAIS, *Les Catholiques...*, L. I, § II, p. 13-14).

(1) Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur (*Politic*, L. II. C. VI). Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum... (S. THOMAS, *Summa theologica*, Ia IIae, Q. CV, Art. I).

(2) Voir plus bas le sens de cette expression : § Il faut... p. 236.

(3) Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem ; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unum præest, ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam, nam Moyses... (S. THOMAS, *Summa theologica*, *Ibidem*).

Si l'on soumet à l'analyse cette forme mixte de gouvernement, il est facile d'en dégager le caractère et les éléments essentiels.

Il faut d'abord un chef qui possède seul le pouvoir souverain. Or le pouvoir souverain consiste, d'après saint Thomas, dans la faculté de faire la loi. Aussi le chef est-il établi pour gouverner *selon la vertu*, « c'est-à-dire selon que, dans sa sagesse, il juge bon de régler souverainement toutes choses, n'étant lié ou limité par rien, dans son action, sinon par les lois de la raison, de la sagesse et de la vertu » (1). Saint Thomas évite à dessein de dire *selon la loi*, car un pouvoir, qui est soumis à une loi dont il n'est pas l'auteur ou qu'il n'a pas le droit d'abolir, n'est pas un pouvoir souverain, mais dépendant et subordonné. Le pouvoir souverain est celui qui fait la loi. Il est clair que saint Thomas n'est point partisan d'une monarchie parlementaire, dans laquelle le roi, simple chef de l'exécutif, est sous la dépendance d'une majorité changeante qui lui impose ses volontés.

Mais saint Thomas ne veut pas non plus une monarchie absolue, dans laquelle le roi détient tous les pouvoirs sans contrepoids modérateur. Aussi place-t-il, immédiatement au-dessous du monarque, une élite, qui, elle aussi, doit exercer l'autorité *selon la vertu*. Ses membres seront des chefs subalternes. *Subalternes*, parce qu'ils sont sous la dépendance du Chef suprême qui porte les lois d'intérêt général. *Chefs*, cependant, parce qu'ils jouissent d'une souveraineté relative pouvant faire la loi dans les limites qui leur sont assignées.

Saint Thomas accorde, enfin, une part assez large à l'élément démocratique : ceux qui font la loi et commandent sont élus par le peuple et peuvent être choisis dans ses rangs. Mais le peuple n'est pas souverain, puisqu'il n'a pas le pouvoir législatif ; il contribue seulement à déterminer le souverain en désignant le ou les sujets en qui résidera le pouvoir de légiférer. Celui ou ceux que le peuple a désignés ne sont pas ses mandataires, et n'ont pas de comptes à lui rendre, car il ne leur a conféré aucun pouvoir.

III. — **Nature du suffrage universel admis par saint Thomas :** il accorde à tous les citoyens ou membres politiques du corps social le suffrage *actif*, c'est-à-dire le droit de voter, et le suffrage *passif*, c'est-à-dire le droit d'être élus. Saint Thomas affirmant que les femmes n'appartiennent pas proprement au corps social (2), leur dénie par là même le droit de vote et l'éligibilité.

Il convient de noter que saint Thomas étend l'éligibilité au Chef

---

(1) Th.-M. Pègues, *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*, dans Revue Thomiste, 1911, p. 611.

(2) ...Mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives. (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIae, Q. CV, Art. III, ad 2um, à la fin. Cf. ad 3um).

suprême, mais sans déterminer si le peuple doit choisir un chef héréditaire ou un chef électif dont le pouvoir soit simplement viager. « Saint Thomas dissocie donc là le principe monarchique du principe dynastique : le principe monarchique est sauf pour lui, du moment que représenté par un individu qui gouverne vraiment en chef, bien qu'assisté de conseils et contrôlé [1]. »

Si le peuple use mal du droit de suffrage, c'est-à-dire s'il en use au détriment du bien public, « au point de n'avoir plus qu'un suffrage vénal et de confier le pouvoir à des hommes vicieux et scélérats, c'est justice d'enlever à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs, et de le remettre aux mains d'un petit nombre d'hommes bons » [2]. Mais c'est là une mesure exceptionnelle motivée par un abus grave et criant, car le désir formel du Docteur angélique est que le peuple joue aussi un rôle politique : « que tous aient quelque part dans le gouvernement. »

Conclusion. — Telle est la constitution politique esquissée par saint Thomas : ses préférences sont pour une monarchie tempérée. Comme il estime avec raison que l'autorité, si elle est divisée entre plusieurs, manque d'efficacité et d'esprit de suite, il la confie à un seul qui prend les décisions. Mais, sachant que l'intelligence de l'homme est bornée et que son cœur est sujet aux égarements, il a grand soin, pour que le pouvoir du Chef suprême ne devienne pas tyrannique, de l'entourer de collaborateurs, pris dans l'élite, dont le rôle est d'éclairer et de modérer son action. Enfin, par le système électif, le peuple a participé à la constitution du souverain. Si, malgré ces précautions, le souverain gouverne en tyran, saint Thomas ne laisse pas le peuple sans défense contre lui. (106, § C).

En traçant cette esquisse, saint Thomas s'est renfermé dans les lignes générales : il s'est abstenu à dessein de descendre aux traits particuliers, parce que leur détermination dépend des circonstances qui varient avec les temps et les pays.

Plusieurs théologiens ou philosophes catholiques, en traitant cette question après le Docteur angélique, ont opté (comme c'était leur droit) pour une combinaison différente. Mais ils s'accordent très généralement avec lui pour professer qu'en soi la meilleure forme de gouvernement est la forme mixte, c'est-à-dire celle où les éléments démocratique, aristocratique et monarchique se tempèrent mutuellement. On voit

---

(1). B. Schwalm, *Démocratie*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot), T. IV, col. 282.

(2). Citation de S. Augustin (*De Libero Arbitrio*, C. VI) rapportée et approuvée par S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIae, Q. XCVII, Art. I.

combien est mal fondée l'accusation, portée quelquefois contre l'Église, de favoriser l'absolutisme politique (1).

91. — LA DÉMOCRATIE (2)

On peut envisager la démocratie du point de vue *social* ou du point de vue *politique :*

§ A. — *LA DÉMOCRATIE AU POINT DE VUE SOCIAL*

C'est « une organisation de la société, dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques, en possession de leur plein développement hiérarchique et dans la proportion propre à chacune d'elles, coopèrent de telle sorte au bien commun que le dernier résultat de leur action tourne à l'avantage plus particulier des classes inférieures (3). » Ainsi entendue la démocratie se confond avec l'ordre social lui-même, parce qu'elle a pour fin générale, comme toute société, le bien commun, et pour fin spéciale, d'une façon particulière, le bien du peuple qui a plus besoin de secours que les autres catégories de citoyens. Une société sera organisée démocratiquement si toutes les forces sociales convergent à la protection et à l'élévation de la classe populaire.

Pour défendre et réaliser cette conception, il s'est formé une École qui a pris le nom de *Démocratie chrétienne.* Elle compte quelques disciples qui sont tombés dans l'exagération et l'erreur : ce sont les enfants terribles du groupe.

Nous emprunterons le résumé de ce qui est certainement acceptable dans cette doctrine à M. Toniolo (4), professeur de sociologie à l'Université de Pise. Il en a formulé les points fondamentaux sous forme de propositions :

Première proposition : « Il y a une démocratie chrétienne qui, dans son concept essentiel, s'identifie avec la notion même de l'ordre social fondé sur le devoir. Elle est caractérisée par la double fin à laquelle

---

(1) Pour plus de détails sur l'opinion de S. Thomas, voir le remarquable article du P. Pègues, cité plus haut (p. 237, n. 1), et G. Sortais, *Les Catholiques...*, L. III, Quest. II, p. 172-198.

(2) G. Goyau, *Autour du Catholicisme social.* — M. Turmann, *Le développement du Catholicisme social depuis l'Encyclique* Rerum novarum. — G. Fonsegrive, *Catholicisme et Démocratie. La Crise sociale.* — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. x, Art. IV. — Toniolo, *La notion chrétienne de la Démocratie.* — M. Sangnier, *L'esprit démocratique.* — Gayraud, *Les démocrates chrétiens.* — J.-E. Fidao, *Le droit des humbles.* — G. de Lamarzelle, *Démocratie sociale, politique, chrétienne.*

(3) Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. x, Art. IV, p. 279-280, Paris 1908 4.

(4) G. Toniolo, *La Notion de la Démocratie*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1898.

elle tend : 1° Le bien proportionnel de toutes les classes sans exception. — 2° Et, par là même, un soin spécial du bien des multitudes qui ont plus besoin de tutelle et de secours de la part de la société. Le moyen normal d'atteindre ce second but est l'organisation hiérarchique de la société. »

Deuxième proposition : « En ce qu'elle a d'essentiel, la démocratie ne se confond avec aucune forme de gouvernement ou de régime politique. Au point de vue social, le gouvernement le plus démocratique, quelle que soit sa forme politique, monarchie, oligarchie ou république, sera celui qui, en prenant soin des intérêts de tous, fera davantage pour le peuple. »

Troisième proposition : « Au point de vue strictement social, la démocratie chrétienne n'exclut, ni ne diminue, ni ne bouleverse en aucune façon la hiérarchie naturelle et historique des classes ; elle n'engendre entre celles-ci ni scission, ni opposition. »

La raison en est que la démocratie chrétienne requiert le concours effectif de tous pour réaliser le bien commun, dans la mesure des aptitudes et des ressources de chacun. Elle maintient donc la distinction et la hiérarchie des classes, parce que cette distinction et cette hiérarchie sont fondées sur la nature des choses ; mais, d'autre part, en prenant un soin tout particulier des petits, elle facilite leur ascension aux classes supérieures, sans heurt et sans révolution. Cette façon d'aller au peuple et d'entendre la démocratie chrétienne a été approuvée par Léon XIII (1) et Pie X (2) : « L'action démocratique chrétienne étant basée sur la justice et la charité évangéliques a un champ tellement vaste, que, comprise et pratiquée suivant la lettre et l'esprit du Saint-Siège, elle répond aux plus généreuses activités des catholiques et renferme, toute proportion gardée, l'action même de l'Église parmi le peuple (3). »

§ B. — *LA DÉMOCRATIE AU POINT DE VUE POLITIQUE* (4)

C'est le régime où chaque citoyen, étant investi de droits politiques, participe à la confection des lois et au gouvernement de son pays.

---

(1) Léon XIII, Encyclique *Graves de communi*, 18 janv. 1901.

(2) Pie X, *Motu proprio* du 18 déc. 1903. Cf. Roure, dans la revue les *Études*, T. XCI, p. 298 sqq.

(3) *Instruction de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires*, 27 janv. 1902.

(4) Prins (Ad.), *La Démocratie et le Régime parlementaire*. — Ussel (d'), *La Démocratie et ses conditions morales*. — E. Lavisse, A. Croiset, etc., *L'Éducation de la Démocratie*. — Appell, Boitel, etc., *Enseignement et Démocratie*. — E. d'Eichthal, *Souveraineté du peuple et Gouvernement*. — J. Valmor, *Conditions et limites du gouvernement par la majorité*. — G. de Lamarzelle, *Démocratie et Égalité*, dans le *Correspondant*, juin et juillet 1906. — C. Bouglé, *Les idées égalitaires. La démocratie devant la science*. — G. Deschamps, *Le*

Mais, dans un pays un peu étendu, le gouvernement direct du peuple par le peuple est impraticable. On est obligé de recourir à la forme indirecte ou représentative : le peuple se gouverne par les représentants qu'il a choisis.

I. — Avantages du régime démocratique :

1° Il donne aux citoyens toute la liberté compatible avec l'ordre public.

2° Il stimule dans les gouvernés le sentiment de la dignité personnelle et de la responsabilité, en augmentant la participation de chacun au gouvernement.

3° Il favorise le développement de l'activité, de l'effort, de l'initiative individuelle, en faisant profession de ne reconnaître d'autre supériorité que celle des services, du mérite et du talent, en ouvrant à tous l'entrée des plus hautes charges.

4° Il offre, en soi, une garantie plus efficace des droits de chacun, parce que chacun est admis à les faire valoir.

5° Il permet de prévenir ou de réprimer plus facilement certains abus, parce que, dans une démocratie, une part plus large est faite à la liberté de discussion et au contrôle qu'exercent l'opinion et la rivalité implacable des partis.

II. — Inconvénients du régime démocratique :

1° Les moyens répressifs, d'une part, étant plus limités, la liberté accordée au déploiement des forces individuelles, d'autre part, étant plus grande, le vice et le désordre trouvent dans une société démocratique un terrain propice à leur expansion.

2° La facilité d'admission à toutes les fonctions publiques et la grande diffusion d'une instruction superficielle ouvrent la porte aux ambitions les moins raisonnables et provoquent une concurrence effrénée.

3° Dans son engouement pour l'égalité sous toutes les formes, la tendance démocratique est l'ennemie de toute supériorité, si bien qu'on

---

malaise de la Démocratie. — E. VACHEROT, *La Démocratie libérale.* — SUMMER MAINE, *On popular government.* — E. NAVILLE, *La Démocratie représentative. Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques* les 20 et 27 novembre 1880. Tiré à part. Genève, 1881. — F.-T. PERRENS, *De la Démocratie en France au Moyen Age.* — E. DE LAVELEYE, *Le gouvernement dans la Démocratie.* — THOMAS-ERSKINE MAY, *La Démocratie en Europe.* — J. BARNI, *La Morale dans la Démocratie.* — V. MAUMUS, *L'Église et la Démocratie.* — AN. LEROY-BEAULIEU, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie. Christianisme et Démocratie.* — B. GAUDEAU, *La fausse Démocratie et le Droit naturel.*

a pu dire, sans proférer un paradoxe, que la démocratie est le « règne des médiocrités ».

4° Le régime étant fondé sur le suffrage universel, une importance excessive est accordée à la loi brutale du nombre : la démocratie favorise la tyrannie des majorités.

5° L'extrême mobilité de l'opinion et la grande impressionnabilité du suffrage populaire conduisent aisément à l'anarchie, ou du moins à des changements perpétuels qui empêchent toute réforme durable à l'intérieur et tout esprit de suite à l'extérieur.

§ C. — *ATTITUDES EXTRÊMES A L'ÉGARD DE LA DÉMOCRATIE*

Dans le paragraphe précédent l'on s'est efforcé de garder la juste mesure dans le jugement qu'on doit porter sur le gouvernement démocratique. A l'opposé, il faut signaler deux attitudes extrêmes :

I. — Le tort de certains démocrates chrétiens a été de prétendre que le gouvernement démocratique est impliqué dans les enseignements de l'Évangile et se présente comme leur conclusion naturelle. C'est le cas de M. Marc Sangnier et des Sillonnistes : « D'abord, son catholicisme (du *Sillon*) ne s'accommode que de la forme du gouvernement démocratique, qu'il estime être la plus favorable à l'Église et se confondre pour ainsi dire avec elle ; il inféode donc sa religion à un parti politique [1]. »

Léon XIII avait déjà condamné cette erreur quand il écrivait : « Les préceptes de la nature et de l'Évangile étant, par leur autorité propre, au-dessus des vicissitudes humaines, il est nécessaire qu'ils ne dépendent d'aucune forme de gouvernement civil ; ils peuvent cependant s'accommoder de n'importe laquelle de ces formes, pourvu qu'elle ne répugne ni à l'honnêteté, ni à la justice [2]. »

II. — On rencontre aussi l'excès en sens contraire.

Peu d'écrivains, je crois, souscriraient à cette phrase de M. Gustave Théry : « Pour ma part, je n'hésite pas à la dire [la démocratie] intrinsèquement mauvaise [3]. » Une pareille affirmation est deux fois insoutenable, car, nous l'avons vu (86,V, C), d'après la raison et l'ensei-

---

(1) Pie X, *Lettre sur le Sillon*, § D'abord son catholicisme.

(2) Léon XIII, Encyclique *Graves de communi*, 18 janvier 1901, § *Nefas autem*.

(3) G. Théry, *L'État démocratique moderne*, dans Revue catholique des Institutions et du Droit, 1912, T. II, p. 488. — M. Charles Maurras se laisse classer parmi « ceux qui professent que la démocratie c'est le mal et la mort. » Cf. *La Politique religieuse*, dans *La Démocratie religieuse*, p. 284, § II, Paris, 1921.

gnement catholique, la forme démocratique est aussi légitime que les autres formes de gouvernement.

D'autres critiques, moins radicaux, prétendent que le régime démocratique « constitue nécessairement un cercle vicieux » (1) et implique une « flagrante contradiction » (2). Comment, dit-on, le même peuple peut-il à la fois commander et obéir ?

Les objections contre la possibilité du régime démocratique supposent que le mot démocratie doit toujours être pris, pratiquement, dans son sens strict le plus rigoureux. C'est là une supposition gratuite, car jamais les sociologues ne l'ont compris de la sorte, pas même Rousseau. « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, déclare-t-il, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais... On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques (3). »

Au lieu de s'en tenir à de vagues généralités et de raisonner sur des abstractions, il faut constater que, dans la réalité concrète, l'on trouve une grande variété de gouvernements qualifiés démocratiques. Comme les autres formes, la forme démocratique est réalisable à des degrés divers. Pour faire court et clair, signalons trois cas : degré maximum, degré moyen, degré minimum. Il ne faut pas perdre de vue cette remarque d'Étienne Lamy : « Le régime est démocratique, si multiples y soient les inégalités, tant qu'elles ont pour origine une volonté générale, et que cette volonté générale garde le droit de les modifier » (4).

Degré minimum : il existe le jour où l'introduction du suffrage universel confère à tous les citoyens majeurs d'un pays le droit d'élire les représentants du peuple et de participer par leur intermédiaire à l'exercice du pouvoir législatif et à l'élection du chef de l'État. C'est le cas aux États-Unis, en France, etc.

Degré maximum : le peuple exerce lui-même le pouvoir dans une assemblée générale et souveraine. C'est, depuis plusieurs siècles, le cas de certains cantons suisses, ceux d'Uri, de Glaris, des deux Unterwalden, etc. Là, en effet, l'Assemblée générale des citoyens (*Landsgemeinde*) élit un pouvoir exécutif et les officiers de justice, nomme un grand Conseil pour préparer les lois, vote ou rejette directement ces projets de lois élaborés par ses mandataires et contrôle leur gestion financière (5).

---

(1) L. Lefur, *Démocratie et Catholicisme*, dans *La Foi catholique*, 1913, T. XI, p. 252.

(2) G. de Lamarzelle, *Démocratie politique, Démocratie sociale, Démocratie chrétienne*, p. 1-3, Paris, s. d.

(3) Rousseau, *Du contrat social*, L. III, Ch. iv.

(4) Et. Lamy, *L'Action française et le Correspondant*, dans le Correspondant, 1907 T. III, p. 1001.

(5) R. Pinot, *La Démocratie actuelle en Suisse*, dans La Science sociale, 1891, T. XI, p. 183 sqq.

« Dans le train quotidien de la vie, chacun retourne à ses affaires, il redevient simple citoyen pour obéir aux magistrats, payer les taxes, observer les lois. Nous ne trouvons là aucune trace de la « flagrante contradiction » alléguée tout à l'heure : les citoyens ne sont pas gouvernants et gouvernés dans le même instant, sous le même rapport, pour le même objet (1). »

Mais, pour fonctionner convenablement, ce gouvernement direct par le peuple exige la réunion de certaines conditions. Il faut : 1° *Un étroit territoire et une population peu nombreuse.* — 2° *L'égale possibilité* pour les citoyens de se prononcer en connaissance de cause sur les candidats, les projets de lois et les comptes : possibilité qui n'existe que dans un état social peu compliqué, pour des affaires simples. Voilà pourquoi la démocratie directe est, de temps immémorial, le régime des cantons forestiers, pastoraux, dont les vallées renferment peu d'industrie, pas de grand commerce, avec une population de paysans sensiblement égaux entre eux... « La vraie démocratie surgit partout de la nature des hommes et des choses (2) ». — 3° Un sérieux amour du bien commun (3).

Degré moyen : le peuple élit un gouvernement qui le représente, et le contrôle par le *referendum.* Quand la population est plus nombreuse que dans l'hypothèse précédente, le commerce plus développé, les intérêts plus complexes, il est nécessaire de restreindre l'intervention du peuple : au gouvernement direct on doit substituer le gouvernement représentatif dont les lois ne sont valables que si elles sont ratifiées par une consultation nationale qu'on nomme *referendum.* C'est donc le peuple qui, en dernier ressort, les accepte ou les rejette par son vote. Les choses se passent ainsi dans certains cantons helvétiques, comme ceux de Berne, Fribourg, Genève, Bâle, Zurich. Si l'on considère la Suisse dans l'ensemble de ses 22 cantons, toute modification à la Constitution doit être approuvée par le peuple, et la Constitution de 1874 proclame le droit de demander que les lois fédérales et les arrêtés fédéraux d'une portée générale soient soumis à l'adoption ou au rejet du peuple.

---

(1) B. Schwalm, *Démocratie*, dans Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant Mangenot), T. IV, col. 274-275.

(2) Le Play, *La Réforme sociale en France*, T. III, Ch. LXII, § XII, p. 308, Tours, 1887.

(3) Citation condensée d'un passage de B. Schwalm, *Loco citato*, col. 275. — Il faut noter que la troisième condition indiquée n'est pas seulement nécessaire au bon fonctionnement de la démocratie directe, mais à celui de tout régime politique.

§ D. — *L'AVÈNEMENT DE LA DÉMOCRATIE*

Le régime démocratique suppose dans le peuple un niveau supérieur d'intelligence et de moralité, parce que :

1° La liberté laissée aux citoyens étant plus grande et la contrainte légale moins étendue, il faut que l'honnêteté de chacun fasse contrepoids pour prévenir les excès de l'indépendance et suppléer à ce qui manque du côté de la coaction gouvernementale.

2° La confection des lois étant à la merci du nombre, il faut que chaque citoyen ait assez d'intelligence pour discerner le bien général, et assez de générosité pour le préférer à ses intérêts immédiats et particuliers. Aussi Montesquieu notait-il que « dans un État populaire, il faut un ressort de plus qui est la vertu » (1).

Or il n'est pas aisé pour un peuple d'atteindre ce degré nécessaire de moralité intelligente et dévouée à la chose publique. C'est pourquoi, quand un peuple n'est pas suffisamment mûr pour pratiquer un régime qui requiert une moyenne si élevée de vertu dans la masse, quand il s'y engage prématurément, ce régime, au lieu de porter des fruits excellents, est plus fécond qu'un autre en abus et en mécomptes.

On ne peut nier le risque et les dangers qui s'attachent à la réalisation de l'idéal démocratique. Cependant « si l'on veut bien jeter un coup d'œil général sur l'histoire des temps chrétiens, on reconnaîtra, à n'en pas douter, que la marche progressive de la civilisation est toujours dans le sens de la démocratie ; elle tend à rendre le peuple de plus en plus maître de lui-même, maître de son gouvernement. Nous voyons les classes maintenues dans l'esclavage, puis dans la condition de serf et dans celle de vilain, successivement élevées à la liberté civile et politique. Le mouvement pour la paix de Dieu et le mouvement communal au moyen âge nous montrent les peuples arrivant à l'exercice du pouvoir et constituant des cités démocratiques, dont plusieurs sont des modèles. Ensuite est venu le mouvement qui tend à transporter les formes démocratiques du gouvernement municipal au gouvernement de l'État. L'évolution, d'ailleurs, est liée à un ensemble de conditions d'ordre

---

(1) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, L. III, Ch. III. Voici le contexte : « Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la *vertu*. » Montesquieu s'est expliqué lui-même dans l'*Avertissement* : « Ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique* ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. »

moral et d'ordre économique, qui, à travers des vicissitudes, indiquent une constante ascension populaire [1]. »

« Ce que je sais d'histoire me donne lieu de croire que la démocratie est le terme naturel du progrès politique et que Dieu y mène le monde ; mais j'avoue qu'il l'y mène par de rudes chemins, et que, si je crois à la démocratie, c'est malgré des excès qui seraient capables d'en dégoûter les gens de bien [2]. »

Citons enfin le témoignage très autorisé de Mgr d'Hulst : « N'en déplaise aux esprits chagrins, tout n'est pas à condamner dans les nouveautés que révèle notre état social. Sans donner gain de cause aux calomniateurs du passé, il ne me paraît pas douteux que sur plus d'un point notre âge soit en progrès. L'humanité tend vers le nivellement intellectuel, moral, économique. C'est l'évolution démocratique. Comme disciple de l'Évangile, je n'ai aucune raison de m'affliger ; je dois même saluer, dans ce que cette tendance a de légitime, un triomphe tardif de la pensée chrétienne. Toutefois, comme sociologue, j'aperçois le danger : c'est que les convoitises prennent trop d'avance sur les satisfactions possibles et fassent violence à la société pour obtenir d'elle plus qu'elle ne peut donner [3]. »

Depuis la Révolution française, le mouvement démocratique s'est singulièrement accéléré ; actuellement la démocratie est en train de pénétrer jusque dans l'Extrême Orient. Cette ascension du quatrième état, qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, paraît irrésistible. Le terme seul de démocratie suffit pour effaroucher les esprits craintifs. Au lieu de se laisser envahir par la peur du mot, n'est-il pas plus brave de se mettre en face de la chose ? Au lieu de maudire ou de bouder, n'est-il pas plus sage de travailler avec entrain à l'amélioration morale et matérielle du peuple, pour le rendre plus digne du grand rôle que semble lui réserver l'avenir ? Au lieu de pleurer inutilement sur les ruines d'un passé à jamais disparu, n'est-il pas plus patriotique de mettre courageusement la main à l'œuvre et d'apporter sa pierre à la construction de la cité future ? Les catholiques devraient avoir toujours présente à la mémoire cette forte parole du cardinal Mermillod : « Le peuple sera, finalement, à ceux qui l'auront le plus aimé et le mieux servi [4]. »

---

(1) CH. ANTOINE, *Cours d'Économie sociale*, Ch. x, Art. IV, p. 287, Paris, 1908 [4].

(2) FR. OZANAM, Lettre du 11 mars 1849, *Lettres*, T. II, p. 236.

(3) Cité par Mgr BAUDRILLART, dans la *Vie de Mgr d'Hulst*, T. I, Introduction, p. 14-15, Paris, 1912.

(4) Cf. G. SORTAIS, *Les Catholiques en face de la Démocratie...*, L. I, Ch. v, p. 79-92. Cf. *La Crise du Libéralisme...*, Ch. v, p. 79-82.

92. — STABILITÉ ET TRANSMISSION DE L'AUTORITÉ

I. — **Stabilité :** le peuple ne peut changer à son gré, selon son caprice, une forme de gouvernement légitimement introduite. En effet :

A) Ce serait une injustice, contre ceux qui exercent le pouvoir, de le leur enlever sans raison proportionnellement grave. A l'origine, en choisissant tacitement ou expressément sa forme de gouvernement et en confiant à tel homme ou à telle catégorie de citoyens l'autorité sociale, le peuple a pu entourer cette concession de limites plus ou moins étroites ; mais une fois la concession faite et le pacte conclu, il ne peut, sans motif, reprendre le pouvoir à celui ou à ceux qui continuent à l'exercer d'après la constitution fondamentale acceptée de part et d'autre, qu'elle soit écrite ou verbale, explicite ou implicite. La raison c'est que les gouvernants n'ont pas démérité, puisque, par hypothèse, ils usent de leur pouvoir pour le bien commun.

B) Cette stabilité est commandée par l'intérêt général ; s'il était loisible de renverser capricieusement le gouvernement, on ouvrirait la porte à l'anarchie ou au césarisme ; la société, faite pour assurer la jouissance paisible de tous les droits et favoriser tous les progrès, n'atteindrait pas ce double but, car avant tout il exige, comme conditions de sa poursuite, l'ordre et la paix. Les citoyens doivent user des moyens légaux pour remédier aux excès du pouvoir. Nous verrons ce qui leur est permis, en cas d'abus graves et habituels, en fait de résistance passive et active (106).

II. — **Transmission** [1] **:** comme la société ne peut subsister sans autorité, l'autorité ne peut périr par la mort ou l'abdication de celui qui l'exerce. Aussi, dans toute société, des lois ou coutumes pourvoient-elles à la transmission du pouvoir. Deux moyens surtout sont en usage :

A) **Hérédité**, quand la constitution du pays le règle ainsi.

B) **Élection :** ce mode varie avec les nations. Tantôt ceux qui élisent le successeur n'ont que le droit de le désigner ; tantôt ils possèdent momentanément le pouvoir ; alors ils peuvent, toujours en vue du bien public, modifier la constitution, limiter plus ou moins ou étendre le pouvoir de celui ou de ceux qu'ils choisissent.

93. — ROLE ET FONCTIONS DE L'ÉTAT [2]

Après avoir établi l'origine du pouvoir de l'État, il faut déterminer la nature et l'étendue de ses fonctions.

---

[1] L. Jouin, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. II, L. I, C. IV, VII.

[2] G. Sortais, *Les fonctions de l'Etat moderne*, dans *Etudes philosophiques et sociales*, Ch. II, p. 41-71. — Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, L. II, Ch. V, VII, VIII. —

§ I. *NATURE DES FONCTIONS DE L'ÉTAT*

L'homme entre en société pour donner satisfaction à un double besoin : besoin de **sécurité** et besoin de **progrès**, pour jouir en paix de l'exercice de ses droits et pour développer plus pleinement ses facultés, c'est-à-dire pour obtenir un bonheur temporel que l'isolement ne pourrait lui procurer. Comment la société réalise-t-elle cette fin ? Le grand moyen dont elle dispose, c'est l'**autorité sociale**, l'**État**. L'État aura donc pour rôle de pourvoir à ce double besoin. Il satisfera au besoin de sécurité en **protégeant** les droits des associés ; au besoin de progrès en **aidant** les citoyens à se perfectionner. Telle est sa double fonction : 1° **Protection** : c'est la fonction de **justice** dont il est le gardien : *Custos justi ;* c'est sa mission *tutélaire*. — 2° **Assistance** : c'est la fonction d'**utilité publique** ; c'est sa mission *civilisatrice*.

A — *FONCTION DE PROTECTION*

L'État doit d'abord **garantir à chacun ses droits.** Il remplit ce devoir en maintenant :

A) **La sécurité extérieure**, au moyen de la diplomatie, de l'armée et de la marine.

B) **La sécurité intérieure** : 1° Il doit assurer la sécurité **matérielle** qui peut être menacée par :

a) Les **hommes** : à l'État de défendre la vie et les biens des citoyens contre les voleurs et les assassins (police, etc.).

b) Les **éléments** : à l'État de défendre la société contre les *inondations*, *sécheresses*, *épidémies*, etc.

2° Il doit assurer la sécurité **morale** : ici son rôle se résume dans un triple devoir :

a) **Faire respecter les droits** de chacun par une bonne administration de la *justice*.

E. Beaussire, *Les principes du droit*, L. II, Ch. VIII et sqq. — P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*. — R. de Cepeda, *Éléments du droit naturel*, LI° Leçon. — Pascal (de), *Philosophie sociale*, L. III, Sect. III, Ch. II. — J.-B. Bluntschli, *Théorie générale de l'État*. — H. Michel, *L'idée de l'État*. — Th. Funck-Brentano, *La Politique*, Ch. II, III. — Ed. Villey, *Du rôle de l'État*. — Spencer, *L'individu contre l'État*. — Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'État*. — P. Cauwès, *Précis d'Économie politique*, T. I. — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ire P., Ch. III. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, IIe Conf. — A. Coquille, *Du césarisme dans l'antiquité et dans les temps modernes*. — Ed. Laboulaye, *L'État et ses limites*. — G. de Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État* (trad. H. Chrétien). — D. Berardi, *Le funzioni del Governo nella economia sociale*.

b) **Interpréter et préciser les droits**, en cas d'indétermination, par une sage *législation*. Les droits du père de famille, de propriété, d'association, etc., sont des droits naturels ; mais l'État doit en régler l'exercice d'après le principe suivant : procurer le maximum de sécurité avec le minimum d'entraves, en vue du bien commun ; telle est la règle du pouvoir législatif, car on n'entre pas en société pour perdre ses droits, mais pour en assurer l'exercice. On ne consent à en sacrifier quelque chose que dans la mesure où ce sacrifice est nécessaire au bon fonctionnement de la société. Si des parents manquent gravement aux devoirs d'élever leurs enfants, en les brutalisant ou en les corrompant, la loi les prive de la puissance paternelle. Le pouvoir législatif intervient encore pour régler l'exercice des droits de propriété : achats, ventes, donations, successions, parce que la nature les a laissés dans un état plus ou moins grand d'indétermination. Le pouvoir de l'État en pareille matière s'étend jusqu'à l'*expropriation* pour cause d'utilité publique ; mais les restrictions, qu'il apporte au droit de propriété, doivent toujours avoir pour principe modérateur le bien commun et se réduire au strict nécessaire.

c) **Faire respecter la morale et la religion.**

B. — *FONCTION D'ASSISTANCE*

L'État doit ensuite **favoriser les intérêts de tous.** Mais il ne faut pas verser dans l'erreur socialiste et faire de l'État le pourvoyeur attitré des citoyens : il n'est pas chargé de les élever, nourrir, soigner, enrichir. C'est la théorie de l'**État-providence**. Il ne faut pas aller non plus à l'autre extrême et borner son rôle à faire respecter la justice : c'est la théorie de l'**État-gendarme**. La vérité est dans ce juste tempérament : « La règle de l'État n'est pas de *laisser faire*, comme le soutiennent les économistes absolus ; mais elle n'est pas davantage de *faire* dans le sens complet du mot ; elle est, suivant une formule *excellente* de M. Baudrillart, d'*aider faire* (1). » L'État n'est pas l'agent général du progrès, mais il en doit être **l'auxiliaire et le promoteur**. Son rôle consiste à placer les citoyens dans des conditions favorables à leur plein développement, en leur préparant un milieu social propice au :

1° **Perfectionnement physique** : il aidera au progrès des intérêts matériels, en facilitant la circulation de la richesse par la construction de routes, le creusement de ports et de canaux, l'établissement de postes et de télégraphes ; — en encourageant l'agriculture, le commerce et

(1) E. Beaussire, *Les principes du droit*, L. II, Ch. I, § X, p. 100-101, Paris, 1888.

l'industrie par des concours régionaux, des expositions ; — en ouvrant des débouchés par la fondation de colonies, etc.

2° **Perfectionnement intellectuel et moral** : l'État y contribuera en favorisant, dans de sages limites, l'instruction publique ; — en ouvrant des bibliothèques et des musées ; — en subventionnant les œuvres moralisatrices et charitables ; — en déclarant d'utilité publique certaines associations bienfaisantes, scientifiques, etc.

Telle est la seconde fonction de l'État : *aider* à la prospérité nationale ; c'est un rôle *supplétif*. L'État n'a donc, ni en principe ni en fait, à intervenir là où l'initiative *privée* (c'est-à-dire soit individuelle, soit collective d'un ou plusieurs groupes), est assez efficace pour atteindre le but. Là où l'initiative privée est : *languissante*, il doit la *stimuler* ; — *insuffisante*, la *compléter* ; — *impuissante*, la *remplacer*, mais en se considérant comme un « substitut provisoire » ; — *suffisante*, l'*encourager*.

Comparaison : ces deux fonctions de l'État sont toutes deux **essentielles**. La fonction de protection est la fonction primaire, car on entre avant tout en société pour jouir en paix de ses droits ; elle est plus rigide, moins variable que l'autre. La fonction d'assistance est secondaire et beaucoup plus élastique, car elle dépend de l'état de l'activité privée ; ici l'intervention du pouvoir est subordonnée aux circonstances changeantes des milieux historiques [1].

§ II. — *LIMITES ET EMPIÉTEMENTS DE L'ÉTAT*

I. — **Limites du pouvoir de l'État** : A) Il ne doit s'occuper **directement** que des choses nécessaires au **bien commun** de la société : armée, tribunaux, police, diplomatie, certains travaux ou services d'**utilité générale**.

B) Il n'a **aucun pouvoir direct** sur les droits, biens, besoins, activités des particuliers : individus, familles, associations. Il ne s'occupe des particuliers qu'en tant qu'ils sont membres du corps social et quand cette immixtion est nécessaire au bien public. Son autorité a donc pour bornes les droits naturels et antérieurs des citoyens associés, et les restrictions qu'elle impose doivent avoir pour principe régulateur le bien social.

C) **Il n'a pas le droit de tout faire par lui-même** ; mais il doit s'effacer devant l'initiative privée, quand elle est suffisante.

II. — **Empiétements** : l'État moderne a la tendance trop naturelle

---

(1) Cf. G. Sorrais, *Les fonctions de l'État*, dans *Études philosophiques*, p. 66-71.

à élargir ses attributions aux dépens de la liberté individuelle, sous le prétexte de mieux réaliser l'*unité*, élément de beauté et de force sociales.

Critique : par ce moyen on n'aboutit pas à l'unité, mais à l'*uniformité* et à un *nivellement égalitaire*. Or la loi de l'État, comme de tout le reste, c'est l'unité dans la variété. Les moyens employés pour satisfaire cette tendance absorbante sont (1) :

1° **La Réglementation** poussée à outrance, qui enserre la liberté dans un réseau de prescriptions minutieuses.

2° **La Centralisation** : il faut distinguer la centralisation :

a) **Politique**, qui concentre dans les mains de l'autorité centrale les intérêts *généraux ;* elle est nécessaire à la société.

b) **Administrative**, qui rattache les affaires d'intérêt local au pouvoir central. Cette tendance centralisatrice, qui s'accuse sous l'ancien régime avec Richelieu, a été renforcée par la Révolution et pleinement organisée par Napoléon Ier. La centralisation est le plus souple instrument du despotisme ; elle a été acceptée, depuis 1789, par tous les régimes. C'est une situation anormale dans l'organisme social. Elle entraîne l'**hypertrophie** au centre et la **paralysie** aux extrémités : développement monstrueux de la tête et mort de toute initiative dans les particuliers. Entre l'État qui veut tout faire et les individus qui se déchargent sur lui de toute besogne gênante, il n'y a plus les organes intermédiaires, les associations corporatives, ayant droit d'acquérir, de posséder et d'ester en justice : c'est la plaie de l'**individualisme** (2).

3° **Le Fonctionnarisme et la Bureaucratie**, conséquences forcées d'une centralisation excessive. Le fonctionnarisme c'est l'ensemble du personnel actif de l'administration centralisée. Vivant du budget, les fonctionnaires sont dans une dépendance absolue de l'État et portés au servilisme. La bureaucratie, c'est le pouvoir des bureaux ou groupes d'agents administratifs, qui expédient le détail matériel des affaires. L'administration de l'État est une machine très compliquée, aux rouages multipliés à l'excès, qui entravent la bonne et prompte expédition des affaires ; lourde, lente, coûteuse, routinière, impersonnelle, elle manque de souplesse et d'initiative. Elle est funeste aux gouvernés, qu'elle tyrannise et qu'elle supplante, sans avoir comme eux le stimulant de

---

(1) A. LEROY-BEAULIEU, *Revue des Deux Mondes*, 1892, T. II, p. 99. — LE PLAY, *La réforme sociale*, Ch. LXIII.

(2) L. AUCOC, *Les Controverses sur la Décentralisation administrative. Études historiques*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Sept. 1895, T. 144, p. 309-376. — LUÇAY (DE), *La Décentralisation*, BULLETIN DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, 1895. — P. LEROY-BEAULIEU, *L'État moderne et ses fonctions*, L. II, Ch. II, à la fin. —. G. SORTAIS, *Études philosophiques et sociales* : III. DÉCENTRALISATION ADMINISTRATIVE, p. 79 sqq.

l'intérêt personnel, — et aux gouvernants, qu'elle paralyse par sa routine ou compromet en leur imposant, irresponsable elle-même, la responsabilité de ses agissements. Aussi de tous côtés réclame-t-on la décentralisation pour limiter l'omnipotence de l'État.

94. — EXEMPLES D'INTERVENTION DE L'ÉTAT

Pour concréter la doctrine contenue dans le § 93 sur les Fonctions de l'État, montrons dans quelle mesure il peut intervenir dans l'*Enseignement*, la *Bienfaisance* et le *Travail*.

§ I. — *L'ENSEIGNEMENT* (1).

Trois sociétés font valoir des titres à diriger l'instruction et l'éducation de l'enfant : la société domestique, la société religieuse et la société civile. Examinons la part qui, dans cette tâche, revient normalement à chacun des prétendants :

A) **La famille et l'enfant.** — Les parents sont les auteurs de l'enfant : « Le fils est par nature quelque chose du père. *Filius enim naturaliter est aliquid patris* (2) ». « Il est en quelque sorte un prolongement de sa personne (3) ». Le droit des parents, leur autorité (*jus auctoritatis*) a donc, comme l'étymologie elle-même l'indique (*auctoritas*, de *auctor*, qui donne accroissement), le fondement le plus solide : « il prend sa source là où la vie prend la sienne (4) ». Or n'est-ce pas un principe évident que l'effet dépend de la cause qui le produit, puisqu'il tient d'elle son existence ? Conséquemment, si l'effet ne reçoit pas, de prime abord, toute sa perfection, c'est à celui qui donne l'être qu'in-

---

(1) MONTALEMBERT, *Liberté d'enseignement*. — E. LAVISSE, *Questions d'enseignement national*. — BRUNETIÈRE, *Éducation et Instruction*, dans *Questions actuelles*. — J. ROCAFORT, *L'éducation morale au Lycée. L'unité morale et l'Université*. — F.-X. GODTS, *Les droits en matière d'éducation*. — J. BURNICHON, *La liberté d'enseignement : Cinquante ans après. L'État et ses rivaux dans l'enseignement secondaire*. — G. LEBON, *Psychologie de l'éducation*, L. I et III. — L. TAPARELLI, *Examen critique des Gouvernements représentatifs...*, Trad. PICHOT, T. II, Ch. III. — A.-D. SERTILLANGES, *La Famille et l'État dans l'éducation*. — G. COMPAYRÉ, *L'éducation intellectuelle et morale*. — B. GAUDEAU, *Critique philosophique et théologique de la neutralité scolaire*. — Mgr BAUDRILLART, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*. — Mgr CHOLLET, *Nos enfants*. — P. VIGNÉ, *Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation*. — *Les Écoles. Documents du Saint-Siège*. (Texte et Traduction publiés par Mgr NÈGRE). — A. MASCAREL, *Les Questions scolaires. Principes et Solutions*. — A. BESSIÈRES, *Pour la justice scolaire*. R. P. S.

(2) S. THOMAS, *Summa theologica*, IIa IIae, Q. X, Art. XII, in corp., § *Alia vero*.

(3-4) LÉON XIII, Encycl. *Rerum novarum*, § *Velle igitur* et § *Jure vero*, dans *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, Édit. de la Bonne Presse, T. III, p. 28 et p. 26.

combe l'obligation de le perfectionner. Les parents ont donc le devoir strict de développer la vie imparfaite qu'ils ont communiquée à l'enfant. Autrement, la fin principale du mariage, qui est la propagation de l'espèce, ne pourrait être atteinte. Sans doute, pour achever la tâche commencée, surtout pour compléter l'instruction, les loisirs et la science manquent à la plupart des parents. D'où la nécessité d'écoles et de maîtres auxquels les parents puissent, en toute sécurité, déléguer leur autorité. De là aussi le droit absolu des parents de contrôler un enseignement qui est donné en leur nom et à leur place.

B) **L'Église et l'enfant.** — L'Église catholique est, dans l'ordre surnaturel, ce que la Famille est dans l'ordre naturel. L'Église aussi est mère : elle enfante les âmes à la vie de la grâce par le baptême ; elle a donc autorité sur tous les baptisés. A elle, par conséquent, revient la charge de leur éducation religieuse : ce sont ses enfants. Voilà le titre indiscutable de ses droits :

1° *L'Église a un pouvoir direct sur la formation surnaturelle des baptisés.* C'est la mission que son divin Fondateur lui a donnée : « Allez donc, dit-il à ses Apôtres et, en leur personne, à leurs successeurs, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tous les préceptes que je vous ai donnés ; et voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles [1]. »

2° *L'Église a un pouvoir indirect sur la formation naturelle des baptisés.* En chargeant l'Église d'instruire toutes les nations, Jésus-Christ lui a imposé de conserver intact le dépôt doctrinal qu'il lui a confié, et conséquemment de le défendre contre toutes les attaques et déformations. De là dérivent pour l'Église le devoir et le droit de surveiller l'enseignement tout entier, afin d'en bannir ce qui serait de nature à blesser la pureté de la foi ou des mœurs. Ce droit de surveillance est d'ailleurs indirect, car il ne concerne que les questions mixtes, c'est-à-dire celles où l'élément religieux et l'élément profane se trouvent mêlés. Si l'objet formel de ce droit est restreint aux points précis où la religion est engagée, son extension est, au contraire, très ample relativement à l'objet matériel, car, si l'on excepte les mathématiques pures, est-il une science qui, par quelque côté, ne touche à la religion ?

Du double pouvoir qu'a l'Église de donner l'instruction et de surveiller l'enseignement à tous les degrés, résulte le droit de réclamer des écoles *confessionnelles*, c'est-à-dire propres à chaque confession religieuse. C'est évidemment le moyen le plus apte à préserver la foi et la moralité

---

[1] S. Matthieu, xxviii, 19-20.

de la jeunesse catholique. Aussi l'Église a-t-elle souvent condamné les écoles neutres (1).

Il faut soigneusement distinguer entre la neutralité scolaire absolue et la neutralité scolaire relative. Dans aucune hypothèse l'Église ne peut accepter ni même tolérer la première, parce qu'elle consiste à exclure de l'école tout enseignement religieux, même d'ordre naturel, ce qui, pratiquement, est méconnaître et supprimer Dieu. Une pareille attitude est absolument immorale et injurieuse à Dieu. L'Église ne peut donc admettre la neutralité absolue, ou, comme l'on dit actuellement, *areligieuse*, puisqu'elle est une violation outrageante des droits divins et la méconnaissance scandaleuse du devoir qu'a toute société d'honorer Dieu publiquement (2).

Mais il est des circonstances où l'Église peut tolérer la neutralité scolaire relative. C'est le cas dans un pays profondément divisé au point de vue des croyances. Ainsi, en France, dans les communes, où, à défaut d'écoles libres, les écoles officielles sont fréquentées par des enfants appartenant à des cultes différents, la neutralité confessionnelle s'impose, c'est-à-dire que les maîtres doivent s'abstenir sur les points de doctrine qui opposent entre elles deux ou plusieurs confessions. Mais un temps convenable doit être réservé à l'instruction religieuse, et les ministres des différents cultes doivent avoir libre accès à l'école publique pour y faire à leurs fidèles un cours de religion approprié. En outre, l'enseignement commun donné par le maître doit être conforme aux principes de la religion naturelle et de la philosophie spiritualiste qui sont la base indispensable de l'édifice social. Ces principes fondamentaux sont : l'existence d'un Dieu personnel, infiniment parfait, la liberté et l'immortalité de l'âme, les sanctions de la vie future.

C) **L'État et l'enfant.** — L'État peut avoir trois attitudes à l'égard de l'enseignement : il enseigne seul : c'est le *monopole ;* il n'enseigne pas, c'est l'*abstention ;* il enseigne en même temps que les particuliers, c'est la *concurrence*. De ces trois attitudes, la première est *illégitime ;* la seconde est *légitime ;* la troisième peut être *légitimée* à raison des circonstances.

1° **Illégitimité du monopole.** — *a*) L'État ne peut, comme la Famille et l'Église, exhiber un titre indiscutable au rôle d'éducateur, celui d'auteur de la vie de l'enfant.

---

(1) Voir, par exemple, *Lettres Encycliques de* Léon XIII : aux évêques français, *Nobilissima Gallorum gens* (8 févr. 1884); aux évêques bavarois, *Officio sanctissimo* (22 déc. 1887); aux évêques polonais, *Le témoignage particulier* (19 mars 1894) ; aux évêques canadiens, *Affari vos* (8 déc. 1897).

(2) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, 3e Confér., p. 74-75.

b) La famille est, logiquement et en fait, antérieure à la société civile et politique, puisque celle-ci n'est, en définitive, qu'une réunion de familles associées pour la sauvegarde de leurs droits naturels. L'enfant appartient donc à la famille et non à l'État, comme le veut la doctrine révolutionnaire de Danton, renouvelée du paganisme. C'est pourquoi le monopole serait la confiscation du droit naturel qu'ont les parents d'élever leurs enfants.

Objection : l'État est l'auteur de la vie sociale et, comme tel, il a des revendications à faire valoir comme la Famille et l'Église. — Cette objection repose sur une équivoque. La vie sociale et l'État, qui est l'un de ses organes, sont l'œuvre de la communauté qui leur est antérieure, puisqu'ils résultent de la ratification, le plus souvent implicite, de telle ou telle forme de gouvernement par des groupes de familles, que des traditions antécédentes ou des circonstances imprévues ont rapprochées. Ce qui est vrai, c'est que l'enfant étant un citoyen futur, l'État est intéressé à sa formation. On verra tout à l'heure la part d'influence qui, à ce titre, revient légitimement à l'État (§ D).

c) La mission d'instruire et d'élever la jeunesse ne rentre pas dans les attributions normales de l'État. Nous l'avons montré (93, § I), son rôle essentiel et primaire consiste à garantir, au besoin par la force, la sécurité des citoyens, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, afin qu'ils puissent exercer en paix tous leurs droits. Son rôle, essentiel aussi, mais secondaire et variable dans ses applications d'après les circonstances changeantes de temps et de pays, c'est de promouvoir la prospérité publique, non pas directement par lui-même, mais en mettant les familles et les associations dans des conditions qui facilitent leur progrès physique, intellectuel et moral. En remplissant cette double fonction, l'État poursuit la fin qui lui est propre, une fin *sociale*, qui vise le bien commun des associés. L'éducation, au contraire, ayant pour but la formation des individus, tend à leur procurer un bien personnel. Or l'État n'est pas chargé de procurer à ses sujets ce qui est leur bien *particulier*. — L'État, d'ailleurs, n'étant pas une autorité doctrinale, comment pourrait-il revendiquer pour lui une mission enseignante ? [1]

d) Enfin, des arguments de fait militent aussi contre le monopole de l'État. En matière d'instruction, plus encore que dans les autres branches de l'administration, le système centralisateur est détestable (93, § II, II, 2°). Privé du stimulant énergique de l'émulation, l'État enseignant tombe dans la somnolence ; puis, quand le vice du système apparaît trop criant, il se met, pour y remédier, à bouleverser brus-

---

[1] Cf. G. Sortais, *Les droits de l'enfant*, dans *La Crise du Libéralisme et la Liberté d'Enseignement*, Ch. VI, p. 95-96.

quement méthodes et programmes, ce qui achève de compromettre le progrès des études. Aussi a-t-on pu dire, l'histoire en main, qu'il oscille « entre la routine prolongée des méthodes et leur soudain et radical changement » (1). Les expériences lamentables auxquelles, depuis cinquante ans, l'enseignement officiel s'est livré en France, ont surabondamment prouvé l'incompétence pédagogique de l'État (2). Concluons donc avec Émile Faguet que l'État ne doit pas se mêler des choses d'enseignement, « parce qu'il n'est ni un professeur, ni un philosophe, ni un père de famille », et aussi « parce que, quand il s'en mêle, il est le plus souvent très maladroit et assez souvent ridicule » (3).

2° **Légitimité de l'abstention.** — L'État doit s'abstenir d'enseigner : voilà l'attitude normale. C'est la conclusion logique de ce qui précède. Les parents commencent l'éducation de leurs enfants ; mais, faute de temps et de compétence, la plupart ne peuvent la conduire à terme. Alors ils délèguent leur autorité à des personnes ayant leur confiance, afin qu'elles achèvent l'œuvre ébauchée par eux. Quelques-uns sont assez riches pour avoir un précepteur à domicile ; les autres sont contraints de recourir à des maîtres du dehors. L'État n'étant pas fait pour enseigner, il appartient à l'initiative privée de pourvoir à ce service. C'est donc aux particuliers et aux associations, soit laïques, soit ecclésiastiques, formées librement, que revient la charge d'offrir aux familles leurs écoles, collèges et universités, c'est-à-dire l'enseignement à tous les degrés, primaire, secondaire et supérieur, sous la garantie de leur honorabilité, dont ils auront fourni des gages, et sous la surveillance des pouvoirs publics, dont nous déterminerons plus loin l'étendue (D).

Cette situation comporte naturellement la liberté des programmes et des méthodes, ainsi que la faculté, pour le directeur de chaque établissement, de recruter, sous sa responsabilité personnelle, des auxiliaires appropriés. Enfin, les divers établissements ont le droit de faire passer les examens et de délivrer des certificats ou des diplômes en rapport avec leur propre enseignement. Les maisons concurrentes seraient les premières intéressées à fournir une instruction solide et à conférer des grades mérités, car promptement, à l'expérience, une sélection s'opérerait entre les universités, collèges et écoles en rivalité,

---

(1) P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, L. V, Ch. III, p. 271-272, Paris, 1891 [2].

(2) Cf. G. Sortais, *Les Droits de l'enfant*, *Loco citato*, p. 99-104. — G. de Lamarzelle, *La crise universitaire, d'après l'enquête de la Chambre des Députés*, Paris, 1900. On a procédé alors à une complète refonte de l'enseignement secondaire. A l'usage, cette réforme a donné des résultats déplorables. Aussi le ministre actuel (1922) de l'Instruction publique, M. Léon Bérard, élabore un nouveau projet de réforme.

(3) Em. Faguet, *Le Libéralisme*, Ch, XI, p. 161-162.

et la confiance des familles, qui, d'ordinaire, ne se place qu'à bon escient, irait aux établissements ayant fait leurs preuves.

3° **Légitimation de la concurrence.** — La troisième et dernière hypothèse est celle de l'État qui enseigne concurremment avec les particuliers. En soi, cette attitude est anormale, puisque, on vient de le voir, l'État doit s'abstenir. Mais il est des circonstances où l'intervention de l'État peut devenir nécessaire. C'est un pis-aller provisoire. Là où l'initiative privée (individuelle ou collective) est impuissante, l'État doit la remplacer ; là où elle se montre insuffisante, il doit la compléter. Partout où cette initiative suffit à la tâche, l'État n'a point à s'en mêler, car l'homme n'entre en société que pour assurer l'exercice de ses droits naturels, et il ne doit consentir à leur limitation que dans la mesure où ce sacrifice est réclamé pour le bon fonctionnement de la société, dont profitent tous ses membres. Le rôle de l'État par rapport au bien à faire est donc *supplétif*. Il n'est pas, par destination, l'agent direct du progrès, mais seulement son auxiliaire. Cependant son intervention directe devient légitime, quand ceux qui doivent remplir un service nécessaire en sont incapables ou empêchés. Alors, par la force même des choses, l'État est substitué à l'agent naturel : l'individu, la famille ou les associations. Il devient agent accidentel, « substitut provisoire », qui devra donner sa démission, dès que les circonstances nécessitant son immixtion passagère auront disparu. Ce qui faisait dire à Jules Simon, parlant au Congrès des sciences sociales à Gand : « L'État enseignant doit préparer son abdication. »

Si donc il arrive que, dans un pays, les particuliers et les associations soient dans l'impossibilité d'assurer le service scolaire, le gouvernement peut et doit procurer aux citoyens les ressources qui leur manquent pour l'instruction de leurs enfants.

Ces écoles officielles, fondées pour combler les lacunes de l'initiative privée, ne doivent pas être avantagées, mais traitées sur le pied des écoles libres. La justice distributive exige, en effet, que les subventions, alimentées par l'argent des contribuables, soient équitablement réparties, entre les divers établissements, d'après le nombre des élèves qui les fréquentent. Autrement les citoyens, dont les préférences sont pour l'enseignement libre, seraient injustement grevés d'une charge onéreuse, payant deux fois, d'abord pour faire élever leurs enfants à leur gré, ensuite pour l'instruction de ceux qui vont aux écoles de l'État. « C'est comme si de Paris à Bordeaux, il y avait deux chemins de fer, l'un par Chartres, l'autre par Orléans, exploités par deux Compagnies différentes, et que j'eusse le droit de me rendre à Bordeaux par Orléans, mais à la condition de payer ma place à la Compagnie d'Orléans *et aussi* à la Compagnie de Chartres. Dans ce cas, la Compagnie de Chartres ne ferait pas autre chose que lever sur moi un impôt, sans aucune espèce

de droit et de raison [1]. » En faisant payer ses professeurs par les parents qui en payent déjà d'autres qu'ils ont le droit de préférer, comme il leur est loisible d'aller à Bordeaux par Orléans ou par Chartres, l'État commet donc une flagrante injustice.

D) **Droits de l'État.** — Ils sont limités par la nature même de sa mission qui doit se borner, on l'a établi (93, § I), à sauvegarder la justice et à aider les particuliers dans la poursuite du progrès. En d'autres termes, il est d'abord le protecteur du droit ; ensuite, non pas l'agent direct, mais l'auxiliaire du progrès. C'est pourquoi, sans lui accorder le pouvoir d'inspecter l'enseignement des écoles libres, qui par le fait même cesseraient de l'être, il faut lui reconnaître, là comme ailleurs, le droit de haute police : que les lois constitutionnelles ne soient pas attaquées par les maîtres, que la morale publique ne soit pas outragée, que l'ordre social ne soit pas troublé, que les règles essentielles de l'hygiène ne soient pas transgressées, l'État a le droit de veiller à tout cela. Mais, avant de pénétrer dans les établissements libres, comme avant de forcer la clôture de la vie privée, le gouvernement doit avoir, non de simples présomptions, mais un commencement de preuve, car c'est un principe fondamental du droit naturel, consacré par les législations civiles, que « personne n'est présumé mauvais ». *Nemo præsumitur malus.*

S'il est vrai que l'autorité paternelle ne doit pas être absorbée par le pouvoir civil, il est certain aussi qu'elle n'est pas absolue. L'enfant n'est pas la chose des parents ; c'est une personne morale en puissance, qu'il s'agit de faire passer en acte. L'enfant a droit à l'éducation.

Les parents sont donc coupables s'ils maltraitent leurs enfants, s'ils les élèvent mal ou ne les élèvent pas du tout, parce qu'ils ont le devoir d'entretenir leur vie physique et de les corriger, quand c'est nécessaire, avec fermeté, sans doute, mais une fermeté dont la bonté ne soit jamais absente. Aussi, en cas de mauvais traitements et de sévices, présumés sur des indices sûrs, la police doit enquêter et, si les faits sont avérés, la magistrature doit punir les délinquants ; elle peut même, s'ils se sont montrés cruels, les déclarer déchus de la puissance paternelle ou maternelle.

Ensuite, les parents sont tenus de développer la vie intellectuelle et morale de leurs enfants, en leur procurant une éducation proportionnée aux ressources et à la condition de la famille. C'est pourquoi, s'ils faillissent gravement à leur tâche, l'État, tuteur civil, doit intervenir pour ramener au devoir ces tuteurs naturels de l'enfance et leur subroger, au besoin, dans leur fonction éducatrice, un autre membre

---

[1] Ém. Faguet, *Le Libéralisme*, Ch. XI, p. 134.

de la famille. Mais, ici encore, pour préserver le foyer domestique d'intrusions policières intempestives, faut-il que le délit soit notoire ou prudemment présumable (1). Bref, si des parents dénaturés sont assez durs pour refuser le nécessaire à leurs enfants, le pouvoir civil doit intervenir (2).

E) **Critique de la formule :** *Instruction gratuite, laïque et obligatoire ;*

1° **Gratuite :** chose bonne en soi, d'invention chrétienne, pratiquée par l'Église dans ses Écoles des cathédrales et des monastères, dans ses Universités. Mais il faut la pratiquer avec intelligence et impartialité, ne pas donner l'instruction gratuite à ceux qui peuvent la payer.

2° **Laïque :** d'après le commentaire que les faits ont donné à ce mot, il veut dire que l'instruction doit bannir systématiquement la pensée et la connaissance de Dieu. On couvre cette abstention du masque de la *neutralité*. Vis-à-vis de Dieu, la neutralité prescrite par l'État est déjà un crime de lèse-majesté divine. C'est d'ailleurs un nom hypocrite, car la neutralité n'est pas tenable en pareille matière (3) ; aussi a-t-elle souvent dégénéré en hostilité ou athéisme (4).

3° **Obligatoire :** ici se pose une question délicate : l'instruction primaire rentre-t-elle dans ce nécessaire dont les parents ne peuvent priver leurs descendants ?

Il peut exister des époques où l'instruction primaire ne soit pas, pour telle catégorie d'enfants, un viatique indispensable pour faire, comme on dit, convenablement leur chemin. Dans cette hypothèse, il n'y a pas de motif de rendre l'instruction obligatoire, au moins d'une façon générale.

Mais, de nos jours, la réponse doit être affirmative, car celui qui n'a pas reçu une instruction élémentaire, se trouve, vis-à-vis des autres, dans une infériorité manifeste qui le rend incapable de soutenir avantageusement la lutte pour la vie. Dans ces conditions, l'État a le droit de décréter l'instruction obligatoire, pourvu, évidemment, que la

---

(1) Cf. TAPARELLI, *Essai théorique de Droit naturel*, L. IV, Ch. IV, n. 919.

(2) « S'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations de droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à chacun. » (LÉON XIII, *Encycl. Rerum novarum*, § *Velle igitur. Edit. citata*, T. IV, p. 28).

(3) Voir des témoignages non suspects dans *Dictionnaire apologétique*, T. I, col. 925-926, et *La Crise du Libéralisme...*, Ch. VI, p. 96 et note 1.

(4) « On peut donc affirmer sans exagération que, depuis 1882, l'école laïque publique est, à peu de chose près, l'école sans Dieu. » (E. DEVINAT, directeur de l'École normale du Rhône, membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique, dans REVUE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE, 25 oct. 1894, p. 26). Cf. ET. LAMY, *La Femme de demain*, P. III, § V, p. 250-254, Paris, 1903 3.

laïcité ne le soit pas, mais que les parents aient toute liberté pour le choix des maîtres [1].

Fondement de ce droit. — Les partisans de l'obligation soutiennent communément que l'État a droit d'imposer l'instruction à tous, parce que, d'une part, les enfants étant de futurs citoyens, et, d'autre part, étant donnée la diffusion actuelle des connaissances élémentaires, il a intérêt à ce que ces futurs membres de la cité y entrent suffisamment instruits.

A cette assertion, il faut répondre que l'intérêt même général n'est pas plus la source du droit qu'il ne l'est du devoir (25, B, III). Toutes les injustices et toutes les tyrannies se sont abritées derrière cette maxime de l'utilité publique. En s'appuyant sur une formule aussi équivoque, quelles intrusions tyranniques ne pourrait-on justifier ? Par exemple, la prospérité d'un pays est singulièrement intéressée à ce que la race se maintienne saine et robuste. Dès lors, l'État aurait le droit d'édicter des règlements pour obtenir, par voie de sélection entre les époux, une descendance robuste et nombreuse ; il pourrait prescrire certaines mesures relatives à la nourriture, etc. Sur tous ces points, des conseils sont de mise ; mais qui voudrait subir des lois matrimoniales et somptuaires ? Un très grand nombre de citoyens sont intéressés à une répartition plus égale de la richesse. L'État serait, en conséquence, autorisé à établir le collectivisme ou même le communisme. On voit où mène le principe invoqué.

La légitimité de la loi, qui rend l'instruction obligatoire, ne vient donc pas de l'utilité que la société en peut retirer. Non ; mais, comme actuellement l'instruction primaire rentre manifestement dans le nécessaire que les parents doivent fournir à leurs enfants, l'État prenant acte de cette obligation naturelle, y surajoute une prescription légale et, en cas de négligence coupable de la part des familles, en urge l'accomplissement [2].

Remarque : on commence à reconnaître que la loi sur l'instruction gratuite, laïque et obligatoire a porté de mauvais fruits. La morale sans Dieu a augmenté le nombre des gens sans conscience (accroissement des crimes et des suicides chez les adolescents) ; — la diffusion inconsidérée de l'instruction a dégoûté du travail manuel et augmenté les déclassés qui, ne pouvant trouver de places, sont prêts à toutes les révolutions. Les connaissances répandues par l'enseignement primaire

---

(1) Cf. A. Castelein, *Droit naturel*, V, Thèse 19, p. 719 sqq., Paris, 1903 — T. Rothe, *Traité de Droit naturel*, T. III, n° 578.

(2) Sur cette question de l'enseignement, cf. G. Sortais, *Les Droits de l'Enfant*, dans *La Crise du Libéralisme*, Ch. VI, p. 83-117, ou dans le Dictionnaire Apologétique..., d'Alès, *Instruction de la Jeunesse*, T. I, col. 917 sqq.

ne sont pas proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent [1] : à la fois trop nombreuses et superficielles, elles produisent une instruction frelatée, qui « n'est, selon le mot de J.-J. Weiss, qu'une courbature de cerveau » [2].

F) **L'École unique** [3]. — On parle beaucoup depuis quelque temps de l'École unique. C'est un terme équivoque, qui est pris dans des sens bien différents. Il importe de les définir :

1° L'unification de l'enseignement doit s'étendre, au delà des frontières politiques, par la communauté des programmes et des méthodes [4]. Ses partisans réclament l'école internationale.

Ce projet a rencontré peu de sympathie, sans doute parce qu'il est chimérique, oubliant que chaque pays a sa mentalité, ses aspirations, ses traditions propres, qui sont plus ou moins irréductibles.

2° Pour d'autres, l'École unique c'est la fusion, dans le cycle de l'enseignement primaire, de l'école publique et de l'école privée. Ses partisans prétendent résoudre le conflit scolaire en imposant le monopole universitaire. Comme compensation à la suppression de l'école libre, ils demandent que le prêtre ait la faculté de rentrer dans l'école publique pour y enseigner le catéchisme.

Ce projet viole un droit naturel, la liberté d'enseignement.

3° Certains veulent qu'avant d'être admis dans l'enseignement secondaire tous les enfants de France, sans distinction de fortune ou d'éducation, soient réunis sur les mêmes bancs de l'école primaire, et instruits par des maîtres formés de la même façon. L'école primaire pourrait d'ailleurs être officielle ou libre. Cette conception de l'École unique suppose une triple unité : unité de la fréquentation scolaire qui produirait l'unification des classes sociales, unité de l'enseignement proprement dit, unité de formation du personnel enseignant.

Ce projet respecte la liberté d'enseignement pour le choix de l'école ; mais il a de graves inconvénients au point de vue pédagogique. Car, dans cette École unique, ayant même maître, donnant même culture,

---

(1) TAINE, *Le Régime moderne*, T. II, L. VI, L'École. — FOUILLÉE, *Les Jeunes criminels*, REVUE DES DEUX MONDES, 1897, T. Ier, p. 417-449. — FONTAINE DE RESDECQ (E. DE), *L'Ame de l'École neutre*. — A. GUILLOT, *Paris qui souffre*. — G. GOYAU, *L'École d'aujourd'hui*. — FARGET, *La marche de la criminalité et les progrès de l'instruction depuis soixante ans*. — BOUZON, *Le crime et l'école*. — M. TURMANN, *Au sortir de l'école*. — A. DE MUN, *La Loi des suspects*. — L. LESCŒUR, *Dieu et la liberté dans l'enseignement officiel à propos de deux congrès récents*, dans *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, 15 sept. 1901, p. 543-558. — R. LAVOLLÉE, *L'État, le père et l'enfant*.

(2) J.-J. WEISS *Pages inconnues*, dans REVUE DE PARIS, 1897, p. 92.

(3) Cf. Fr. DATIN, *L'École unique et la Réforme démocratique de l'Enseignement. La discussion devant la Chambre*, dans ÉTUDES, 5 juin 1922. T. CLXXI, p. 548-566. — Quatre excellents articles de J. GUIRAUD, *La Réforme de l'Enseignement : L'École unique*, dans *La Croix*, 16, 20, 23, 29 juin 1922.

(4) Cf. REVUE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE, 26 sept. 1920, article : *Préparons demain*.

suivant même programme, les élèves les mieux doués seraient forcément négligés. Devant s'en tenir à un niveau moyen, elle aboutirait à l'égalité dans la médiocrité, préparant l'avènement de ce qu'on a nommé la « médiocratie ». De plus, les études des premières années ne doivent pas être absolument les mêmes, ni surtout dirigées dans le même sens pour ceux qui doivent se contenter d'un enseignement primaire et pour ceux qui aspirent à recevoir l'enseignement secondaire.

4° On peut donner enfin à l'École unique un sens beaucoup plus étendu que les précédents. Elle signifie alors une éducation complète, embrassant les trois ordres de l'enseignement, primaire, secondaire, supérieur, à laquelle doivent être appelés tous les enfants de France. Renouvelée des « grands ancêtres » de la Révolution (1), cette doctrine a été présentée à la Chambre des députés par MM. Ferdinand Buisson, Bracke et Herriot. Pour eux et leurs amis, de la Ligue radicale-socialiste de la République, *École unique* et *Instruction universelle et intégrale* sont termes à peu près équivalents.

Les partisans de ce système en tirent logiquement les conséquences. Ils demandent donc que la nation, c'est-à-dire l'État qui la personnifie, « prenne en charge l'enfant complètement » (2) et comble, par des allocations aux parents, « la lacune que représentera, dans la vie familiale, le fait que, pendant un certain temps, l'enfant sera préparé à être utile à tous » (3) et ne rapportera rien à la famille.

Ce projet, d'inspiration socialiste, est vraiment monstrueux. D'abord, il viole effrontément les droits primordiaux de la famille (§ I, A), en matière d'éducation, au profit de l'État. Car l'État fera passer toute la jeunesse, depuis la prime enfance, par une série d'études plus ou moins prolongées, selon la capacité des élèves. Des examens officiels opéreront entre eux une sélection. C'est l'État qui décidera de l'avenir de tous les enfants de France, car ils seront dirigés par lui, d'après leurs aptitudes, plus ou moins mal pressenties, vers la culture scientifique ou littéraire ou bien vers la formation technique et professionnelle. On voit tout ce que cet étatisme scolaire a de tyrannique et d'arbitraire.

En outre, l'enseignement serait gratuit pour tous à tous les degrés. La gratuité ainsi généralisée est chose immorale. Qu'on vienne en aide aux parents hors d'état de payer l'éducation de leurs enfants, rien de mieux. Mais il n'est pas dans l'ordre d'exonérer en principe la famille des charges de l'éducation qui lui incombent naturellement. La gratuité générale aurait encore pour conséquence cette criante injustice « que

---

(1) Voir sur ce sujet deux articles bien documentés de J. GUIRAUD dans *Bulletin de la Société Générale d'Éducation et d'Enseignement*, janv. et février 1920.

(2) BRACKE, *Journal officiel*, 13 juin 1922, 1re séance, p. 1762, col. 2

(3) BRACKE, *Journal officiel, Loco citato.*

les pauvres payeraient l'instruction des riches » (1), puisque, pour en couvrir les frais immenses, il faudrait prélever de lourds impôts sur tous les contribuables.

Envisagée du point de vue financier, l'exécution de ce projet entraînerait des dépenses fantastiques. Le budget actuel de l'Instruction publique s'élève à 1 milliard 100 millions. Or « on ne saurait évaluer à moins de 50 milliards les frais annuels d'une pareille réforme [l'École unique] et à la même somme ses frais de premier établissement » (2). C'est évidemment une chimère irréalisable, une conception incompatible avec un ordre social régulier. « L'École unique, pour se réaliser, demanderait la socialisation de toutes les fortunes, c'est-à-dire la substitution du communisme à la propriété privée (3). »

Bref, ce projet détruit deux fondements essentiels de la société, la famille et la propriété.

§ II. — *BIENFAISANCE*

L'État doit : 1° **Soutenir et encourager** les institutions de bienfaisance dues aux particuliers ou à l'Église ; il doit laisser toute facilité aux citoyens de leur faire des dons et des legs ; favoriser la naissance des associations charitables, en leur accordant le droit de posséder, ou même en les exonérant de certains impôts.

2° **Suppléer à l'insuffisance de la charité privée** (4).

Le devoir de bienfaisance est inséparable du *droit* de propriété (68, § E). Les biens de la terre sont destinés à l'entretien de la vie humaine (5). Mais il n'est pas nécessaire pour cela que la terre reste en commun. Au contraire la terre atteint mieux son but quand elle est partagée, parce que la propriété privée est plus productive, à cause du stimulant de l'intérêt. Cependant il faut que nul ne soit exclu de la jouissance des fruits de la terre ; or ce résultat est obtenu par la bienfaisance du riche qui donne au pauvre son **superflu**. Le superflu est chose relative : c'est ce qui reste, quand on a pourvu au nécessaire pour l'entretien de l'existence, au décorum en rapport avec la position sociale, à l'épargne pour les jours mauvais et à la constitution d'un patrimoine

---

(1) J. Reyreaud, agrégé de l'Université, *La Démocratie*, 10 février 1922.

(2-3) J. Guiraud, *L'École unique*, dans La Croix, 20 juin 1922.

(4) M. Liberatore, *Principes d'Économie politique* (Trad. S. de Sacy), P. II, C. IV, Art. IV.

(5) S. Thomas, *Summa theologica*, IIa IIae, Q. LXVI, Art. 7. « Suivant l'ordre naturel établi par la divine Providence, les choses matérielles inférieures sont destinées à subvenir aux nécessités de l'homme... Aussi le superflu de quelques-uns revient, de droit naturel, au soutien des pauvres. » Cf. Bourdaloue, Sermon sur l'*Aumône*.

convenable pour assurer la stabilité de la famille. L'obligation qu'a le riche de distribuer son superflu au pauvre, ne donne pas à celui-ci le droit de s'approprier ce superflu, sauf en cas d'extrême nécessité (68. § E). Le droit de l'indigent au superflu du riche est un droit *imparfait et indéterminé*. Le superflu appartient aux *pauvres en général* et non à tel ou tel en particulier. Or comme le superflu de chaque riche ne peut subvenir aux besoins de tous, c'est au possesseur de déterminer ceux qu'il doit secourir.

Mais, quand la charité privée ne remplit pas sa tâche ou n'y suffit pas, l'État a le devoir d'en combler les lacunes, en ouvrant des hôpitaux, des asiles, des dépôts de mendicité, en distribuant des secours, surtout dans les calamités extraordinaires. Dans ce but il peut établir des impôts. Il remplit alors légitimement son rôle d'**Assistance publique** (1), qu'il faut distinguer de l'*Assistance légale*.

L'Assistance *publique* est celle qui est *distribuée* par l'État, les départements ou les communes, sans que l'indigent puisse l'exiger comme un droit. Elle est légitime dans la mesure où elle est nécessaire pour suppléer à l'impuissance de l'assistance privée ; mais c'est un pis-aller, parce que la charité administrative est purement matérielle et gaspille une partie des ressources. L'Assistance *légale* est *perçue* comme un impôt par les pouvoirs publics, de sorte que l'indigent a un droit strict aux secours de l'État. Elle comprend la taxe des pauvres, le domicile d'assistance et, comme conséquence, elle entraîne l'interdiction de la mendicité. Elle se pratique ainsi vg. en Angleterre. C'est le monopole de la charité dévolu à l'État ; il faut repousser ce système parce que :

a) L'État sort de son rôle qui n'est que *supplétif* (93, § I, B).

b) L'effet naturel de la charité légale c'est de refroidir ou d'éteindre la charité privée et d'enlever toute spontanéité aux sacrifices qu'elle impose.

c) Le pauvre ainsi secouru reçoit l'aumône comme chose due : on perd sur lui toute influence morale.

d) Le paupérisme est augmenté par la charité légale, parce que, étant un droit, elle devient un encouragement à la paresse et aux mauvaises habitudes.

e) La froideur officielle de la charité légale la rend incapable de guérir ou de panser les plaies morales (2).

---

(1) HAUSSONVILLE (D'), *Assistance publique et assistance privée*, REVUE DES DEUX MONDES, 1900, T VI, pp. 773 et sq.

(2) HAUSSONVILLE (D'), *Misères et remèdes. Socialisme et Charité. La Misère à Paris.* — F.-L.-M. NAVILLE, *La Charité légale.* — A. BARON, *Le Paupérisme, ses causes et ses remèdes.* P. CAUWÈS, *Cours d'économie politique*, P. II, L. V, Sect. V, Ch. I, T. III, n. 1092 sqq., 1893 [2]. — Ch. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, Ch. XX. — CH. PÉRIN, *La Richesse dans les sociétés chrétiennes*, L. VI, VII. — P. STRAUSS, *Assistance sociale.*

§ III. — *RÉGLEMENTATION DU TRAVAIL* (1)

On admet généralement une certaine intervention de l'État, vg. pour imposer le repos hebdomadaire dominical, interdire le travail de nuit aux femmes et limiter le travail pour les enfants. On l'admet parce que dans ce cas l'État défend évidemment les droits des faibles : ouvriers, femmes et enfants, dont la santé pourrait être compromise par un labeur trop prolongé, au grand dommage de la société elle-même. Alors l'État ne fait que rendre juridique un devoir moral des patrons.

Mais convient-il d'aller plus loin, de demander aux pouvoirs publics vg. d'étendre cette limitation des heures aux adultes, de fixer un minimum de salaire, d'établir des assurances obligatoires contre les accidents et les maladies, d'imposer des caisses de retraite pour la vieillesse, de provoquer les divers gouvernements à une entente internationale ? (2)

Ici, la réponse ne saurait être absolue ; elle est *relative* aux circonstances qui *varient* avec les temps, les pays, les intérêts divers de l'agriculture, du commerce et de l'industrie. On peut dire d'une façon générale que cette intervention sera légitime : 1° S'il y a dans le régime économique des abus graves et urgents à redresser ; — 2° Si l'on ne peut y remédier par l'initiative privée des intéressés, individus ou associations; — 3° Si cette ingérence est temporaire, c'est-à-dire dure seulement tant que l'initiative privée restera insuffisante (3).

95. — DEVOIRS ET DROITS DES GOUVERNANTS

A) **Devoirs :** 1° Respecter la Constitution et les lois fondamentales.

2° Servir l'intérêt général de la nation et non l'intérêt des partis.

3° Respecter les droits des individus et des familles, qui sont entrés en société non pour que leurs droits soient violés, mais protégés.

---

(1) A. Desjardins, *Le Code civil et les Ouvriers*, Revue des Deux Mondes, 1888, T. II, p. 350 et sq. — Ch. B. Dupont-White, *L'Individu et l'État*. — S. Mill, *Principes d'économie politique*, T. II, L. V, Ch. XI, § 12. — P. Cauwès, *Cours d'Économie politique*, P. II, L. V, Sect. I, Ch. III, § 3, T. III n. 834 sqq. — R. Jay, *L'Évolution du régime légal du travail*. — J. Simon, *L'Ouvrière*. — G. d'Avenel, *La Journée de huit heures*, Revue des Deux Mondes, 1891, T. II, p. 553 sqq. — P. Boilley, *La Législation internationale du travail*. — G. Descurtins, *Question de la protection ouvrière internationale* — A. Béchaux, *Les Revendications ouvrières. La Réglementation du Travail. Le Droit et les Faits économiques*, L. II, Ch. I. — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. XV, Art. 4. — Le Play, *L'Organisation du Travail*. — Ch. Benoist, *La Crise de l'État moderne : l'Organisation du Travail*.

(2) Cf. G. Sortais, *La Réglementation du Travail*, dans *Études philosophiques et sociales*, III, p. 71-76.

(3) Max Turmann, *Les Origines et les étapes de la Législation internationale du Travail jusqu'à la Conférence de la Paix*, dans Correspondant, 1919, T. I, p. 808-826.

4° Favoriser le progrès matériel, intellectuel et moral.

5° Le pouvoir législatif doit faire des lois justes et utiles.

6° Le pouvoir judiciaire doit appliquerles lois avec justice et équité.

7° Le pouvoir exécutif doit veiller à la sûreté générale, promulguer les lois et les faire exécuter sans brutalité, mais sans faiblesse.

8° Aucun de ces trois pouvoirs ne doit empiéter sur le terrain des autres.

B) **Droits :** 1° Légiférer, juger, exécuter les lois.

2° Être respecté et obéi en ce qui n'est pas manifestement injuste.

3° Imposer le *service militaire*, des *contributions*, dans la mesure où ces choses sont nécessaires à la sécurité et à la prospérité du pays.

4° Punir les coupables et les délinquants.

5° Être traité par les autres nations d'après les règles du droit des gens.

96. — SÉPARATION DES POUVOIRS [1]

La souveraineté comprend trois pouvoirs essentiels :

1° **Pouvoir législatif**, qui fait les lois.

2° **Pouvoir judiciaire**, qui applique les lois.

3° **Pouvoir exécutif**, qui assure l'exécution des lois même par la force.

Le principe de la séparation des pouvoirs consiste à les répartir entre différentes mains, parce que leur réunion dans les mêmes mains peut aisément entraîner de graves abus. Dans la monarchie, l'exécution et l'initiative des lois sont des prérogatives royales ; mais si la monarchie est tempérée, cette concentration a des limites dans le refus de concours que peuvent apporter les États généraux et les Parlements. Dans tout système de gouvernement il faut au moins que le pouvoir judiciaire reste indépendant du pouvoir central, qui, autrement, lui ferait rendre des services agréables et non des arrêts justes. Les moyens principaux pour sauvegarder cette indépendance de la magistrature semblent être un concours au seuil de la carrière et l'inamovibilité.

97. — LE POUVOIR LÉGISLATIF

Le pouvoir législatif est celui qui confectionne les lois. C'est en lui surtout que réside la souveraineté (90, II).

La loi civile est une ordonnance conforme à la raison, faite en vue

---

(1) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, L. XI, ch. VI. Cf. J. DEDIEU, *Montesquieu*, Ch. III, § 4, p. 142 sqq., Paris, 1913. — LOCKE, *Essai sur le Gouvernement civil*, Ch. X sqq., — TAPARELLI D'AZEGLIO, *Examen critique des Gouvernements représentatifs*... (Trad. PICHOT), T. I, Ch. VI. *Essai théorique de Droit naturel*, L. V, Ch. II à VII.

du bien commun et promulguée par celui qui a la charge de la société.

Conditions d'une bonne loi civile. Elle doit être :

1° *Juste ;*

2° *Conforme au bien public* (17, § II, D) ;

3° *Praticable :* c'est-à-dire appropriée au génie de la nation, à ses habitudes, à ses forces morales et à ses besoins actuels. Les lois les meilleures ne sont pas celles qui sont les plus parfaites en soi, mais celles que le peuple, pris dans son ensemble, est en état d'observer. Leur perfection ne peut être que relative.

4° *Suffisamment notifiée* (47, § C, I).

98. — POUVOIR JUDICIAIRE (1)

I. — **Généralités :** il ne suffit pas de promulguer les lois ; il faut encore les appliquer aux cas particuliers, soit pour réprimer les crimes ou délits (c'est l'objet de la *justice pénale*), soit pour régler les litiges entre les citoyens (c'est l'objet de la justice *civile*). Or cette application ne va pas sans difficultés, provenant de la loi elle-même qui a des points obscurs à éclaircir, de la complexité des faits qu'il faut débrouiller, des responsabilités encourues qu'il s'agit de déterminer. L'autorité supérieure doit donc être munie du pouvoir d'interpréter la loi, d'apprécier la valeur des faits rapportés, de mesurer la culpabilité des prévenus, de terminer les différends entre particuliers, afin d'édicter des peines *justes*, *efficaces*, *proportionnées aux crimes et aux délits*, *exemplaires*, c'est-à-dire aptes à retenir par la crainte ceux qui seraient tentés de commettre les mêmes méfaits, *rassurantes pour les bons* en ramenant la confiance et la sécurité dans les esprits que le crime aurait troublés, *médicinales* enfin, c'est-à-dire propres, autant que possible, à procurer l'amendement des coupables.

L'ensemble de ces attributions constitue précisément ce qu'on nomme le *pouvoir judiciaire*. Sans doute, il empiéterait sur le pouvoir législatif en modifiant la loi qu'il a seulement mission d'appliquer ; mais, comme la loi ne peut prévoir chaque cas concret, il lui appartient de tempérer ce qu'une application littérale du texte aurait, dans telle ou telle circonstance, de trop brutal et même d'injuste.

II. — **Droit de punir : ses limites, ses fondements. Peine de mort :** (2)

---

(1) TAPARELLI, *Essai théorique...* L. V, Ch. VI, Art. IV. — CH. BENOIST, *Du Pouvoir judiciaire dans la Démocratie*, REVUE DES DEUX MONDES, 1899, T. V, p. 905-923.

(2) TAPARELLI, *Essai...*, L. IV, Ch. III, Art. 3. — T. ROTHE, *Traité de Droit naturel*, IVe Partie, Ch. V, Sect. X, art. I, § 3. — L. PROAL, *Le Crime et la Peine*, Ch. XXI. — R. SALEILLES, *L'Individualisation de la Peine*, Ch. II. — CH. PÉRIN, *Lois de la Société chrétienne*. L. II. Ch. II. — J. DE BONNIOT. *Le Criminel*. dans les *Études*, 1889, T. II,

A) L'autorité civile ne peut, comme le demande Platon, punir toutes les fautes, d'après ce principe général, mal appliqué, que tout acte mauvais doit être châtié. La protection des droits et le maintien de l'ordre extérieur, qui constituent la fin essentielle de la société, tracent les limites de son droit de punir. Le pouvoir de répression ne s'étend donc qu'aux actes du *for externe* qui compromettent l'ordre public et violent les droits que la société a pour fonction de faire respecter. Aussi les manquements aux devoirs individuels, aux devoirs de charité, aux devoirs religieux échappent à la répression légale.

Le droit de punir, surtout de punir de mort, étant l'attribution la plus contestée du pouvoir judiciaire, il convient d'en justifier les fondements.

B) Toute société organisée a le droit de punir, parce qu'elle a le devoir de maintenir l'ordre, ce qui serait impossible si elle était désarmée. Mais ce droit va-t-il jusqu'à la peine de mort ? La réponse dépend de l'idée qu'on se fait des fondements de la vindicte publique. Le droit pénal a un triple fondement ; le châtiment est un moyen :

1° **De préservation pour la Société :** *a*) en mettant le coupable hors d'état de nuire ; — *b*) en intimidant ceux qui seraient tentés de l'imiter.

2° **D'amendement** pour le coupable.

3° **De réparation** de la justice et de l'ordre violés.

Ces raisons valent aussi pour la peine de mort.

Objections : Les partisans de l'abolition de la peine de mort prétendent : *a*) qu'il suffirait d'emprisonner le scélérat à perpétuité pour le rendre inoffensif ; — *b*) que cette peine rend son amendement impossible.

Réponse : 1° L'emprisonnement même perpétuel serait une sanction inefficace, parce que cette peine ne serait pas suffisamment **exemplaire :** elle n'intimiderait pas assez efficacement ceux qui seraient tentés d'imiter les assassins, etc. Il est bon d'être miséricordieux, mais il ne faut pas, par une impunité relative, encourager l'homicide : les honnêtes gens ont droit aussi à la pitié.

2° Ce motif de préservation sociale n'est pas le principal fondement du droit d'infliger la peine capitale. Le but du châtiment est encore et surtout de rétablir l'équilibre moral que le criminel a troublé par son forfait : il est sorti de l'ordre absolu par sa révolte, il faut qu'il y

---

p. 202-234. — Balmès, *Protestantisme comparé au Catholicisme*, Ch. L. — C. Beccaria, *Des Délits et des Peines*. — A. Franck, *Philosophie du Droit pénal*. — E. Mouton, *Le Devoir de punir*. — Isid. Maus, *La Justice pénale*. — H. Joly, *Le Crime*. — E. Beaussire, *Les Principes du droit*, L. II, Ch. III. — G. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, IIe P., L. III, Ch. IV. — Caro, *Problèmes de morale sociale*, Ch. IX, X. — P. de Broglie, *Le droit de punir*. — G. Tarde, *Études pénales et sociales : La Philosophie du Droit pénal*.

rentre en subissant une peine qui sera une *réparation* et, s'il l'accepte comme telle, une *expiation* (49, § IV, B). Or l'homicide est le crime qui s'oppose le plus directement aux fins de la société : celle-ci est faite pour protéger et perfectionner la vie humaine ; l'homicide la détruit. A ce forfait hors de pair, il faut un châtiment à part. L'ordre essentiel ayant reçu ici la plus grave atteinte, la peine doit être portée à son maximum de rigueur.

On prétend que la peine est destinée à la correction du coupable ; or la peine capitale lui enlève le moyen de s'amender. — Ce n'est pas là le but essentiel du châtiment ; son but premier est la réparation de la justice, le rétablissement de l'ordre absolu ; la préservation sociale vient ensuite. L'intérêt du coupable ne vient qu'en troisième lieu, parce que l'ordre essentiel des choses et l'intérêt général l'emportent sur l'intérêt particulier. La peine capitale ne laisse pas sans doute au coupable le temps de recommencer une vie nouvelle, mais celui de se repentir et d'accepter la mort comme une expiation de son crime : cette acceptation le réhabilite et le réintègre dans l'ordre moral qu'il avait troublé par sa faute. En punissant les grands coupables de mort, la société agit en vertu d'une délégation naturelle d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, auteur et maître de la vie et de la destinée.

99. — POUVOIR EXÉCUTIF

§ A. — *LE POUVOIR EXÉCUTIF EN GÉNÉRAL*

Reste le pouvoir exécutif, qui découle des deux précédents. Il est, comme eux, un droit essentiel de la souveraineté : il consiste à assurer l'exécution des lois.

Cette fonction étendue implique le droit de faire exécuter les lois édictées par le pouvoir législatif, et les arrêts rendus par le pouvoir judiciaire ; le droit de lever les impôts, d'accomplir les travaux utiles à la prospérité générale, de maintenir l'ordre public au dedans et de protéger la société contre les ennemis du dehors, etc. Les dispositions prises par le pouvoir exécutif pour remplir sa tâche ne sont pas des lois, mais des *décrets* ou *ordonnances*.

§ B. — *LE DROIT DE GUERRE*

De tous les droits appartenant au pouvoir exécutif le plus redoutable est le droit de faire la guerre.

I. — **Nature de la guerre :** la guerre n'est pas la source du droit, la condition de la vie des États, le facteur le plus efficace du progrès

national, le moyen providentiel d'élimination des peuples faibles ou des races dégénérées, comme le soutient l'École allemande, depuis Fichte et Hegel jusqu'à Nietzsche et Bernhardi (1).

Par contre, le recours à la guerre n'est pas nécessairement immoral, comme le prétendent, vg. J.-.J Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre, Victor Hugo, Tolstoï, les humanitaires et les « pacifistes ». Il peut y avoir des guerres justes.

La guerre n'est ni un bien ni un mal en soi : c'est un moyen douloureux et extrême auquel il faut parfois recourir. Sans doute, elle est accompagnée d'affreuses calamités. Dieu les permet, comme il permet ici-bas le mal (THÉODICÉE, Art. III, Sect. II) (2), à titre d'épreuve miséricordieuse et salutaire, en vue d'un bien supérieur. Qu'il suffise de le rappeler ici : la guerre est l'occasion des plus héroïques vertus et des plus beaux sacrifices, qui réconfortent et retrempent les âmes ; les souffrances qu'elle entraîne ont une valeur exceptionnelle pour expier les fautes commises par un peuple et peuvent devenir pour lui des semences fécondes de régénération sociale.

II. — **Conditions de sa légitimité** : pour qu'une guerre soit faite honnêtement, il faut qu'elle soit déclarée par une puissance légitime, qu'elle ait une cause juste et que l'équité y soit observée, du commencement à la fin et, après la victoire, lors de la paix qui met fin à la lutte (3). Les conditions d'une guerre honnête se ramènent donc à trois : *Juste déclaration*, *Juste cause*, *Justes moyens*.

1° **Juste déclaration** : il faut que la guerre soit déclarée, non par de simples particuliers ou par quelque autorité secondaire (4), mais par l'autorité du Souverain, c'est-à-dire par l'autorité, quel qu'en soit le détenteur, qui a dans l'État le pouvoir suprême.

« Pleine juridiction est requise, car il y va de la vie et des biens des sujets. Il y faut aussi une juridiction ultime, indépendante à l'égard de toute autre juridiction ; cette conséquence suit de la façon dont la raison parvient à se démontrer la légitimité de la guerre en certains cas. Les particuliers ont recours aux tribunaux pour trancher leurs différends ; l'État, faute de juges, n'a que le recours aux armes pour soutenir et revendiquer son droit. Mais seul le Souverain parfaitement indépen-

---

(1) Cf. L. LE FUR, *Guerre juste et juste Paix*, Ch. I, § II, p. 11 sqq., Paris, 1920.

(2) A. EYMIEU, *La Providence et la Guerre*, Paris, 1917.

(3) Ut bellum honeste fiat nonnullæ conditiones sunt observandæ, quæ ad tria capita revocantur. Primum, ut sit a legitima potestate. Secundum, ut sit justa causa et titulus, Tertium, ut servetur debitus modus et æqualitas in illius initio, prosecutione et victoria... (FR. SUAREZ, *De Virtutibus theologicis*, Tract. III, *De Caritate*, Disp. XIII, *De Bello*, Sect. I. Concl. 4). Cf. *De Legibus*, L. II, C. XIX et XX.

(4) Ceci regarde particulièrement les *guerres privées* de l'époque féodale.

dant manque de juges, à qui il puisse recourir. Il est donc le seul qui puisse déclarer la guerre et conclure la paix [1]. »

S'il existe une Cour internationale de justice dotée du droit d'arbitrage obligatoire et disposant de sanctions appropriées, c'est devant elle que doit être porté le conflit, car, dans cette hypothèse, les Souverains des pays en litige ont des juges auxquels ils doivent s'adresser (111, E, F). C'est seulement en l'absence d'une autorité dont les États ennemis relèvent, que le chef de la nation injustement provoquée a le droit de déclarer la guerre à la nation provocatrice, qui, à raison de son délit contre le droit d'autrui, *ratione delicti*, devient justiciable de la puissance lésée.

2° **Juste cause** : il faut que la guerre soit entreprise pour de justes motifs. Ils reviennent à un seul [2] : la violation d'un droit intéressant la société. Deux cas peuvent se présenter :

a) *Empêcher par la force une injustice grave de se commettre* : c'est le cas de la guerre *défensive*. De l'injuste attaque naît pour l'État envahi le droit de se défendre. Sur ce droit se greffe pour les autres nations le *droit d'intervention* (110, E). Dans ce cas, la guerre est l'application aux sociétés du *droit de légitime défense* reconnu aux particuliers par tous les juristes : *Vim vi repellere omnia jura permittunt.*

b) *Obtenir par la force réparation d'une grave injustice commise.* C'est le cas de la guerre *offensive*. Pour être légitime, il faut qu'il n'y ait pas moyen d'obtenir autrement réparation. C'est dire que la guerre doit être *nécessaire*. Avant de l'engager, le souverain de la nation lésée doit épuiser tous les moyens de conciliation : négociations directes, médiation d'un tiers, arbitrage international.

Le seul intérêt, les désirs de conquête, le besoin de s'agrandir ou de s'ouvrir des débouchés, le sentiment de la vengeance, la crainte d'un voisin redoutable [3] ne sont donc pas des motifs légitimes de faire la guerre.

---

(1) M. Chossat, *La Guerre et la Paix*, Ch. IV, § I, p. 118, Paris, 1918. Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, 2ae 2ae, Q. XL, Respondeo... Primo.

(2) Causa justa belli suscipiendi nulla alia esse potest nisi injuria (Grotius, *De Jure Belli et Pacis Libri tres*, L. II, C. I, § 4). — Cf. Victoria : Unica est et sola causa justa inferendi bellum injuria accepta. (*Relectiones theologicæ XII*, Relect. IV *De Indis insulanis et De Jure Belli*, P. II, § 13).

(3) C'est sur cette crainte que Kant a fondé le droit de *guerre préventive*, dont il s'efforce vainement de prouver la légitimité : « Outre l'attaque effective (la première agression, qu'il faut distinguer de la première hostilité), il y a la *menace*. Il faut y rattacher ces *préparatifs* par lesquels un État prend les devants et sur lesquels se fonde le droit de prévention (*jus præventionis*), et même le simple accroissement d'une puissance qui se rend *redoutable* (*potentia tremenda*) par l'agrandissement de son territoire. Cet accroissement est, par le *fait* même et antérieurement à tout autre *acte* de l'État qui augmente ainsi sa puissance, une *lésion* faite aux États moins puissants ; et, dans l'état de nature, l'attaque est *tout à fait juste*. » (Kant, *Eléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, IIe Partie, IIe Sect., § LVI. Traduct. Barni, Paris, 1853, p. 221).

Le but que doivent se proposer les belligérants, c'est le rétablissement de la paix dans la justice. Ce n'est donc pas d'écraser l'adversaire ou de le supprimer, mais de le contraindre à réparer l'injustice, dont il est responsable, et de le réduire à l'impuissance de nuire.

3° **Justes moyens** : il faut conduire la guerre et conclure la paix en s'inspirant de la justice :

a) Celui qui « a juste guerre » peut recourir aux moyens habituels de violence pour vaincre son adversaire. Mais ce droit ne saurait être illimité. Le degré de violence doit être proportionné à la fin qu'on se propose légitimement d'atteindre. Le droit des gens réprouve l'emploi de certains moyens barbares : vg. armes empoisonnées, massacre des prisonniers, incendie ou bombardement des villes ouvertes, empoisonnement des fontaines publiques, sévices contre la population non combattante, destruction des édifices, des arbres qui n'est pas rigoureusement exigée par les opérations militaires.

La mesure des choses permises ou défendues dans la conduite de la guerre a varié selon l'état de la civilisation. Elle a été fixée de notre temps par décision contractuelle. Presque tous les États ont signé les conventions internationales de La Haye (1907), qui ont réglé dans le détail quels moyens de nuire à l'ennemi, dans la guerre sur terre et sur mer, sont licites ou illicites.

b) Dans la conclusion de la paix le vainqueur doit se conformer aux principes de la justice : il a le droit de reprendre tout ce que l'ennemi a usurpé, d'imposer des réparations matérielles pour les destructions accomplies, d'exiger la punition des crimes commis, de fixer une contribution financière comme indemnité des dépenses de la guerre, de confisquer certains territoires et certaines forteresses à titre de châtiment pour l'injustice commise ou pour se garantir contre de nouvelles entreprises belliqueuses.

Ces sanctions sont parfaitement légitimes. En effet, « le belligérant coupable et vaincu subira, par autorité de justice, des contraintes pénales plus ou moins analogues à celles que subirait un particulier justement condamné par les tribunaux pour lésion grave du droit d'autrui. De même que le particulier serait légitimement privé, par sentence du juge, de quelque chose de sa fortune ou de ses droits individuels, de même le belligérant coupable et vaincu sera légitimement puni d'amende et, par quelque aliénation de territoire, subira une légitime atteinte à son « droit (normal) de disposer de lui-même » [1].

On voit ce qu'il faut penser du principe. mis en avant par les socia-

---

[1] Y. de la Brière, *Paix et Guerre*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, sous la direction de A. d'Alès, T. III, col. 1268, Paris 1916.

listes russes et les « pacifistes », que toute guerre doit se régler selon cette formule : « Ni indemnités, ni annexions. » Ce serait un encouragement donné à la violence et à l'injustice aux dépens du droit.

La paix doit être une œuvre de justice et non une œuvre de vengeance. La charité ne perd jamais ses droits (1). Il lui appartient de tempérer les rigueurs de la justice, en prescrivant la modération dans l'usage de la victoire. Le vainqueur ne réclamera que ce qui est suffisant, au point de vue politique et économique, pour le rétablissement de l'ordre et du droit, renonçant aux exigences excessives qui deviendraient une source de haines inextinguibles et la cause de nouvelles guerres.

III. — **Responsabilité dans la guerre :** la déclaration de guerre impose aux chefs d'État, aux législateurs et aux conseillers des Souverains les plus graves obligations morales : ne jamais provoquer la guerre, ne pas la déclarer avant d'avoir acquis, après examen consciencieux, la conviction que l'adversaire s'est rendu coupable d'une violation grave et certaine du droit, et que, les moyens d'accommodement étant épuisés, la guerre reste l'unique moyen d'obtenir réparation. C'est la disposition que saint Thomas exige sous le nom d'*intention droite* (2).

La situation des officiers et des soldats est moins délicate. Ils peuvent raisonnablement supposer que leurs gouvernements obéissent à des motifs justes et impérieux, que, vu les circonstances critiques, l'autorité supérieure ne peut divulguer à ses inférieurs. Leur devoir est donc de combattre courageusement en vue de procurer le bien commun. Seuls des cas rares d'évidente injustice dans la déclaration ou la conduite de la guerre enlèvent aux combattants le bénéfice de leur bonne foi subjective. Si, par exemple, des actes de cruauté, d'immoralité, de vol sont commandés, au cours des opérations militaires, en violation manifeste des préceptes de la Morale, des Lois de la guerre, du Droit international, la bonne foi devient impossible : officiers et soldats doivent refuser d'obéir (3).

---

(1) On connaît, en sens contraire, les passages où NIETZSCHE exprime brutalement une idée commune à nombre d'Allemands et déjà énoncée par beaucoup de ses compatriotes : « Vous aimerez la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix plus que la longue. Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire.... Une bonne cause, dites-vous, sanctifie même la guerre ? Mais, moi, je vous dis : C'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause.... Voici la nouvelle loi, ô mes frères, que je promulgue pour vous : *Devenez durs.* » (*Ainsi parlait Zarathustra*, Ire Partie, § *De la Guerre et des Guerriers.* IIIe Partie, § *Des vieilles et des nouvelles Tables.* Cf. WERKE, T. VI, p. 67 ; 312, Leipzig, 1895).

(2) Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta. (S. THOMAS, *Summa theologica*, 2a 2ae. Quæst. XL, Art. I).

(3) Indiquons quelques publications récentes sur la guerre : A. VANDERPOL, *Le Droit de Guerre d'après les Théologiens et les Canonistes du Moyen Age*, Paris, 1911. *La Guerre devant le Christianisme*, s. d. (1912). *La Doctrine scolastique du Droit de Guerre*, 1919. — AD. TANQUEREY, *Synthèse de la Doctrine théologique du Droit de Guerre*, dans *L'Eglise et la Guerre*, Paris, 1913. — Y. DE LA BRIÈRE, *La Guerre et la Doctrine catholique*, dans les ÉTUDES, 5 oct. et 5 nov. 1914 et dans *Luttes de l'Eglise et Luttes de la Patrie*, p. 1-59, Paris,

100. — DEVOIRS ET DROITS DES GOUVERNÉS

A) **Devoirs** : 1° Dévouement à la patrie.

2° Obéissance aux lois, à moins qu'elles ne soient manifestement injustes ou tyranniques.

3° Respect des magistrats.

4° Éducation des enfants : en faire de bons citoyens.

5° Participation aux charges de l'État par : *a*) le *Service militaire ;* — *b*) le *paiement de l'Impôt.*

B) **Droits** : 1° Les gouvernés conservent leurs **Droits naturels**, que l'État a pour fonction de protéger ; ils ont droit à être respectés dans leur vie, leur honneur et leurs biens (66, 68, 73).

2° Ils acquièrent des **Droits civils**, relatifs à leurs rapports avec leurs *concitoyens :* vg. vente, donation, etc. Les lois sociales doivent précisément assurer le libre exercice des droits naturels qu'elles interprètent et protègent (93, § A, I, B, 2°).

3° Ils acquièrent des **Droits politiques**, relatifs à leurs rapports avec le *gouvernement :* vg. vote, éligibilité (104).

Il convient d'insister sur quelques-uns de ces Devoirs et de ces Droits à cause de leur particulière importance ou complexité.

101. — L'OBÉISSANCE AUX LOIS

A) **Soumission aux lois justes.** — Le premier devoir des gouvernés c'est d'obéir à la loi et à ceux qui commandent en son nom. Cette obéissance ne doit pas seulement être inspirée par la crainte des sanctions pénales, mais encore par le respect dû au devoir. Toute violation des lois civiles est faite au détriment de la société (puisque toute loi juste est portée en faveur du bien commun (17, § II, D) et, par suite, se trouve en opposition avec un précepte divin, car, suivant la parole de saint Paul : « Celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi ([1]). »

1916. — P. Batiffol, *Les Lois chrétiennes de la Guerre*, dans le Correspondant, 25 oct. 1914. — J. Chiaudano, *La Guerra e l'Insegnamento della Scuola cattolica*, dans la Civilta cattolica, 3 avril 1915. — B. Gaudeau, *Les lois chrétiennes de la Guerre*, dans *La Guerre allemande et le Catholicisme*, p. 1-30, Paris, s. d. (1915). — M.-A. Janvier, *Droits et Devoirs des Belligérants*, dans *L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne*, p. 125-173, Paris, s. d. (1916). Cf. *Conférences de Notre-Dame*, 1916, Sixième Conférence, p. 135-156. — Th. Pègues, *Saint Thomas et la Guerre*, Paris, 1917. — M. Chossat, *La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien*, Paris, 1918. — A. Michel, *Questions théologiques du temps présent : I. Questions de Guerre*, Paris, 1918. — J. Bittremieux, *Lessius et le Droit de Guerre*, Bruxelles, 1920.

([1]) Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit (S. Paul, *Ep. ad Romanos*, XIII, 2).

Cependant, les lois humaines n'étant point parfaites, il est loisible à tout citoyen de travailler à leur amendement, pourvu qu'il s'en tienne, pour y arriver, aux moyens légaux.

B) **Résistance passive aux lois injustes** (1). — Une loi civile peut être injuste de deux façons : elle peut être contraire soit aux *droits de Dieu*, soit aux *droits des citoyens*.

1° Dans le premier cas, la loi impose une action ou une omission intrinsèquement mauvaises, qui sont contraires à la loi divine et réprouvées par la conscience : vg. la Constituante prescrit aux prêtres le serment à la Constitution civile du Clergé.

Alors la loi commande le mal. Le devoir est ne pas lui obéir, parce que « l'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (2). C'est un principe évident qu'un chef subordonné ne peut donner un commandement contraire à la volonté certaine d'un supérieur, surtout quand ce supérieur est l'Être souverain, infiniment sage et puissant, Dieu lui-même (3).

2° Dans le second cas, la loi ne commande pas le mal, mais elle commande à tort, injustement : telle une loi qui violerait le droit de propriété ou d'association, ou imposerait sans raison une surcharge d'impôts à une catégorie de citoyens. Comme ici la loi ne prescrit pas une action intrinsèquement mauvaise, on n'est pas tenu à lui désobéir. Cependant, comme elle commet une injustice, ceux qui en sont victimes ont le droit de résister passivement, « si ce n'est peut-être pour éviter le scandale ou le trouble » (4). Il faut expliquer cette restriction. En certains cas, on doit se soumettre à une loi injuste. Ce n'est pas qu'elle oblige par elle-même, puisque, n'étant pas juste, elle n'est pas une vraie loi : sa valeur en soi est donc nulle. Mais il peut se rencontrer des circonstances extrinsèques qui imposent cette obligation. Exemple : si mon refus de payer une taxe inique doit provoquer des troubles sanglants, je me soumettrai pour empêcher un plus grand mal.

Par contre, il peut arriver que les circonstances me conseillent d'user de mon droit de résistance passive. Exemple : si des soumissions antérieures n'ont fait qu'encourager les législateurs à commettre de nou-

---

(1) Cf. A. Belanger, *Une loi injuste oblige-t-elle en conscience ?* dans la Collection *Science et Religion*, n° 238, Paris, 1903. — H. Gayraud, *La Loi devant la raison*, Paris, 1906.

(2) Obedire oportet Deo magis quam hominibus (*Act. Apost.*, V, 29).

(3) « L'obéissance est due à chacun selon son degré : et il ne faut point obéir au gouverneur, au préjudice des ordres du prince. Au-dessus de tous les empires est l'empire de Dieu. C'est à vrai dire le seul empire absolument souverain, dont tous les autres relèvent, et c'est de lui que viennent toutes les puissances. Mais, par la même raison, comme on ne doit pas obéir au gouverneur contre les ordres du prince, on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu » (Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, L. VI, Art. II, Prop. II). — Cf. Suarez, *De Legibus*, L. I, C. ix, § 4.

(4) Unde tales leges [injustæ] non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem ; propter quod etiam homo juri suo debet cedere... (S. Thomas, *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ, Q. XCVI, Art. IV. Cf. *Ibidem*, Ad tertium).

velles injustices, c'est une raison qui m'autorise à passer par-dessus « le scandale et le trouble » et m'engage à résister.

Il est évident, enfin, que la résistance passive n'est légitime qu'à deux conditions :

a) Si l'injustice commise est *grave*. Autrement, la société serait sous la menace de perturbations continuelles, car il est inévitable que des erreurs légères échappent même aux meilleurs législateurs dans l'œuvre compliquée de la confection des lois. Reste toujours aux particuliers lésés le droit de réclamer la modification de la loi dont ils ont à se plaindre.

b) Si l'injustice commise est *moralement certaine*, car, en cas de doute, la présomption est en faveur du législateur, dont le droit est plus élevé et qui est en possession [1].

C) **Résistance active aux lois injustes.** — Cf. *infra* (106, C) : *Résistance à la tyrannie.*

102. — LE SERVICE MILITAIRE

Outre le devoir général d'obéir aux lois et de respecter les magistrats, le citoyen a encore des devoirs particuliers, vg. payer l'impôt du sang et l'impôt de l'argent. C'est par le *service militaire* qu'on s'acquitte du premier.

A) **Fondement de ce devoir.** — La société a le droit d'atteindre paisiblement sa fin et, conséquemment, de se défendre contre ses ennemis du dedans et du dehors. Pour réprimer les troubles intérieurs et faire face aux guerres extérieures, elle ne dispose que des citoyens qui la composent. C'est donc pour eux un devoir strict, une dette sacrée de défendre, au péril même de leur vie, cette société dont ils sont membres et à laquelle ils sont redevables de tant d'avantages. Mais, pour remplir efficacement ce rôle de défenseurs de la patrie au moment du danger, il faut qu'ils s'y préparent avec soin en temps de paix. D'où la nécessité d'une éducation militaire et des armées permanentes.

B) **Mode et étendue du Recrutement.** — Il y a deux manières de recruter ces armées : l'engagement volontaire ou la conscription obligatoire. Ce second système a généralement prévalu, à cause des inconvénients qu'entraine le premier : vg. dépenses considérables pour solder les volontaires, insuffisance dans le nombre des recrues.

La quantité de soldats à enrôler et la durée de la formation militaire dépendent des circonstances. Comme le service militaire universel est une charge financière très lourde et qu'il entrave plus ou moins longtemps

---

(1) Cf. Suarez, *De Legibus*, L. I, C. IX, § 11.

les carrières de la jeunesse de tout le pays, il faut limiter le plus possible ce nombre et cette durée. On devra les mesurer sur les nécessités de la défense nationale. Cette mesure est donc forcément variable comme ces nécessités mêmes.

A cet esprit d'équitable modération s'oppose le *Militarisme* qui, en vue d'agrandissements futurs, subordonne tout à la préparation d'une guerre de domination. Pour réaliser ces projets de conquête, certains États, l'Empire allemand en particulier, pour qui la guerre était devenue « une industrie nationale », ont organisé de formidables armées permanentes, ce qui a obligé les autres puissances à augmenter leur armement. Avant 1914, l'Europe était transformée en un vaste camp retranché. Ces accroissements sont un véritable fléau pour les peuples. La tendance actuelle est au désarmement, qui doit être aussi général que possible, mais ne saurait être complet, car les nations auront toujours besoin d'entretenir des troupes capables de les défendre contre les attaques injustifiées.

C) **Obligation personnelle.** — Longtemps les États ont considéré le service militaire comme une obligation réelle, mais non personnelle. Alors il était permis de se substituer un remplaçant qu'on indemnisait à prix d'argent. Aujourd'hui, le service militaire est communément regardé comme une obligation personnelle. En principe, tous y sont astreints. Celui qui cherche à s'y dérober par la fuite ou par une mutilation volontaire qui le rend impotent, manque gravement au devoir patriotique, car il viole la justice légale. En pratique, force est bien d'admettre des dispenses : vg. en faveur des infirmes, de ceux qui sont absolument nécessaires au soutien de leur famille. De plus, afin de pourvoir à des services importants incompatibles avec le métier des armes, on est obligé d'exempter ceux qui sont plus aptes à les remplir. Ainsi, durant la guerre de 1914, un grand nombre d'ouvriers ont été employés, loin du front, à fabriquer dans les usines des engins de combat. Il n'y a rien là de contraire à la véritable égalité, car elle n'exige pas l'uniformité, mais l'équivalence des services. La diversité harmonieuse des fonctions est une condition d'existence et de vitalité pour tout être organisé, qu'il soit individuel comme le corps humain, ou collectif comme le corps social.

103. — L'IMPOT [1]

I. — **Nécessité** : l'État a le devoir de subvenir aux besoins communs, de s'acquitter des services publics (administration générale, armée, etc.) ;

---

[1] T. Rothe, *Traité de Droit naturel*, T. I, P. IV, Ch. v, Sect. XX. — A. Verméersch, *Quæstiones de Justitia...*, Quæst. III, C. II. — R. Stourm, *Systèmes généraux d'impôts.* —

il a donc droit aux moyens nécessaires ; or *l'impôt* est l'un de ces moyens.

II. — **Nature et Fondement :** la société politique et ses exigences s'imposent à tous les habitants du même pays. Chacun d'eux doit contribuer, selon ses ressources et dans la mesure des besoins publics, à la réalisation du bien commun. L'impôt est l'un des moyens nécessaires pour atteindre ce but. Chaque citoyen est donc tenu de le payer. L'impôt direct est par conséquent une charge *personnelle*, c'est-à-dire qui tombe directement sur la personne des citoyens, et non une charge *réelle*, c'est-à-dire qui frappe directement les biens. On peut le définir une contribution aux charges publiques imposée par l'État aux particuliers.

III. — **Obligation de payer l'impôt :** « Le citoyen qui refuse l'impôt se met en état de rébellion, puisqu'il refuse à l'État le moyen indispensable de remplir sa mission ; il rend, autant qu'il dépend de lui, la société impossible. Celui qui fraude sur l'impôt commet la même faute, quoique dans une moindre mesure. L'un et l'autre se rendent coupables, en outre, d'une injustice envers leurs concitoyens, puisque l'impôt qu'ils ne paient pas retombe sur les autres. En principe donc, la loi fiscale oblige en conscience. Mais, chez nous (1), l'habitude de frauder le fisc est tellement invétérée que le législateur n'a pas voulu urger l'obligation de conscience, de peur qu'elle ne créât un préjudice aux seuls honnêtes gens. Néanmoins les fraudes, qui dépasseraient notablement les tolérances généralement admises, ne semblent pas mériter d'excuse. Il est à espérer que, peu à peu, l'esprit public s'élèvera à une conception plus saine du devoir fiscal (2). »

IV. — **Espèces :** A) **Direct :** il s'adresse immédiatement aux *personnes* en vertu des rôles nominatifs arrêtés chaque année : cote personnelle, impôt foncier, impôts sur les maisons, sur les portes et fenêtres, sur l'exercice des professions (licence ou patente), sur les transmissions à titre gratuit ou onéreux, sur le revenu ; impôt de l'enregistrement, prestations en nature.

B) **Indirect :** il atteint les *objets* de consommation : matières premières, aliments, vêtements, objets de luxe. On l'appelle ainsi parce qu'il n'est d'ordinaire qu'une avance remboursée par le consommateur

---

P. Leroy-Beaulieu, *Traité de la Science des Finances*. T. I, L. II. — L. Say, *Dictionnaire des Finances. Contre l'impôt sur le revenu.* — H. Denis, *L'impôt.* — J. Roche, *Contre l'impôt sur le revenu.* — N.-G. Pierson, *Les revenus de l'Etat.* Trad. du hollandais, par L. Suret. — Edw R. A. Seligman, *Essais sur l'impôt.* Traduit de l'anglais par L. Suret. *L'Impôt progressif en théorie et en pratique.* Trad. par A. Marcaggi. — J. Ingenbleek, *La Justice dans l'impôt.*

(1) L'auteur parle de la Belgique ; mais sa remarque vaut aussi pour d'autres pays, vg. la France

(2) V. Fallon, *Principes d'Economie sociale*, P. IV, Sect II, Ch. I, Art. 2, p. 344, n. 1. Louvain 1921.

à celui qui le paie, ou parce qu'il n'atteint les personnes que par l'intermédiaire des choses. On en distingue trois sortes : 1° *Contributions indirectes* ou *droits réunis* [1] ; — 2° *Douanes* ; — 3° *Régies*.

V. — **Qualités** : l'État doit établir l'impôt en se conformant aux règles de la justice distributive. D'après ces règles, voici les qualités principales d'un impôt juste : il doit être :

A) **Nécessaire**, c'est-à-dire exigé par le bien commun ; autrement il est injuste.

B) **Général**, c'est-à-dire atteignant tous ceux qui sont en état de le payer. Cette règle admet des exceptions : la loi peut exempter ceux qui ont rendu des services exceptionnels au pays, car ces services compensent la contribution pécuniaire due à la société.

C) **Equitablement réparti**, c'est-à-dire être proportionné aux forces économiques de chacun. Il doit frapper d'abord le superflu, puis le convenable, et respecter le nécessaire. Dans l'appréciation des facultés contributives, l'État doit tenir grand compte des *charges de famille*. Le célibataire peut supporter des impôts plus lourds que le père de famille qui, avec le même revenu, doit pourvoir à l'entretien de sa femme et de ses enfants. Les ménagements du fisc pour les familles nombreuses sont d'autant plus justifiés que, ces familles devenant plus rares, le fléau de la dépopulation est plus menaçant. L'État doit aussi tenir compte de l'origine des revenus : nous allons voir qu'il faut distinguer deux sortes de revenus (VI).

VI. — **Base** : l'impôt doit, en général, être prélevé sur le revenu et non sur le capital. En effet, l'impôt doit être en rapport avec les ressources du pays et ne pas faire obstacle à sa prospérité. Or imposer le capital c'est diminuer pour l'avenir une des sources de la production et réduire la matière imposable. Un particulier qui mange son capital va à la faillite ; un État qui entame le capital de ses sujets les mène à la ruine et y aboutit lui-même. Il faut se rappeler le mot de J.-B. Say : seuls les revenus « renaissent incessamment ».

L'impôt sur le capital ne se conçoit que pour les rares richesses qui ne produisent pas de revenus : vg. objets d'art, diamants, successions. Les taxes successorales doivent être peu élevées : autrement, elles amoindriraient trop le capital. Si elles sont faibles, cet inconvénient est évitable, parce que, comme elles ne sont exigibles que de loin en loin, elles peuvent être réparties sur le revenu de plusieurs années, sans qu'il soit nécessaire d'entamer le capital.

---

[1] L'impôt des contributions indirectes pèse plus sur les pauvres que sur les riches, car celui qui a 20.000 francs de rente ne consomme pas 10 fois plus de sel, de sucre ou de vin que quelqu'un qui gagne 2.000 francs par an. De là vient la défaveur où il est tombé en certains pays.

On distingue deux sortes de revenus : les *revenus du capital*, c'est-à-dire de tout instrument apte à produire la richesse, et les *revenus du travail*. Ils doivent être taxés l'un et l'autre, mais inégalement.

Il serait injuste, en effet, de ne frapper que les revenus du capital, parce que nombre de citoyens sans capitaux peuvent se procurer de beaux revenus par leur travail : vg. médecins, avocats, etc.

Mais les revenus du capital doivent être taxés à un taux plus élevé que ceux du travail. C'est une conséquence logique du principe que nous avons posé, à savoir qu'il faut proportionner l'impôt aux facultés contributives de chaque citoyen. Or le rentier qui jouit d'un revenu de 15.000 francs est plus en état de contribuer aux charges publiques que le travailleur auquel son travail rapporte la même somme. Car le rentier peut ajouter à sa rente fixe le revenu supplémentaire de quelque entreprise lucrative. Il faudrait, dans l'établissement de la taxe, avoir égard aux conditions d'âge et de capacité de travail où se trouve le rentier, ainsi qu'à la quantité de son revenu.

VII. — **Mode d'estimation d'un revenu** : il est très difficile de l'estimer exactement. Si l'on s'en remet à la déclaration des contribuables, il est à craindre que les honnêtes gens paient pour les fraudeurs ; si l'État recherche d'office la fortune de chacun, il pénétrera dans la vie privée ; cette inquisition peut devenir vexatoire et provoquer l'émigration des capitaux à l'étranger. Au lieu de calculer le revenu directement, il faudrait trouver un moyen de l'évaluer indirectement, par un signe extérieur de la richesse. C'est ainsi qu'on le fait déjà pour l'impôt personnel et mobilier : on le calcule d'après le prix du loyer ou la valeur locative probable pour ceux qui habitent leur propre maison. Mais la difficulté est de trouver un signe extérieur vraiment équivalent.

VIII. — **Quotité de l'impôt** : la justice distributive demande que l'impôt soit proportionné aux facultés contributives des citoyens. Cette règle est admise par tous. Mais, sur la manière de l'appliquer, c'est-à-dire sur le meilleur moyen de réaliser une équitable répartition de l'impôt selon la capacité contributive de chacun, les auteurs se divisent. L'impôt équitable est-ce l'impôt *proportionnel* ou l'impôt *progressif ?*

L'impôt *proportionnel* est celui qui prend un même tantième de tous les revenus ; la proportion reste *constante* : vg. si 100 francs de revenu paient 10 francs, 1.000 en paieront 100, 10.000 en paieront 1.000, etc., c'est-à-dire toujours le 10e du revenu. Cette sorte d'impôt n'est pas conforme à la justice distributive, car la privation qu'il fait subir au contribuable est plus lourde pour le pauvre que pour le riche : pour celui qui a 100.000 francs de rente, un impôt de 10 % (= 10.000 francs) est pris sur son superflu, tandis que pour celui qui n'a que 1.000 francs de revenu, un impôt de 10 % (= 100 francs) est pris sur son nécessaire. L'impôt doit donc être *progressif* dans une certaine mesure.

L'impôt *progressif* est celui dont la proportion *varie* et *croît* avec l'augmentation du revenu : si la taxe est de 10 % jusqu'à 1.000 francs de revenu, elle sera, vg. de 12 % sur un revenu de 1.000 à 10.000 francs, de 15 % sur un revenu de 10.000 à 100.000 francs, et ainsi de suite.

L'impôt progressif doit être sagement limité, sous peine d'aboutir à des conséquences désastreuses. Si l'on établit un impôt à progression rapide et forte, il absorbera une telle part du revenu des classes riches qu'il découragera l'esprit d'entreprise et poussera à l'émigration des capitaux en pays étrangers, à la diminution de l'épargne. La progression doit donc être modérée. Si la progression est indéfinie, l'impôt aboutira alors à une véritable confiscation. « Supposons en effet un impôt progressif dont le taux débuterait par 2 pour mille et augmenterait de 2 pour chaque mille en plus. Le revenu de 500.000 francs serait complètement absorbé par l'impôt. Si l'on poussait à bout l'application du principe, son absurdité apparaîtrait dans ce fait que le contribuable dont le revenu serait d'un million devrait payer deux millions d'impôt (1).» Il faut donc limiter la progression pour empêcher les gros revenus de disparaître entièrement. Deux moyens se présentent d'obvier à cet inconvénient : fixer un taux *maximum* qui ne doit pas être dépassé, ou bien, dans les couches supérieures des gros revenus, se contenter d'un taux proportionnel.

D'autre part, il faut empêcher l'impôt de dévorer les petites fortunes, car c'est un principe certain que l'impôt doit épargner le nécessaire. On doit donc exempter de l'imposition le *minimum* de revenu regardé comme nécessaire. Pour déterminer ce minimum on prendra une moyenne qui variera avec les circonstances (2).

104. — LES DROITS DE VOTE ET D'ÉLIGIBILITÉ

A) **Devoirs de l'électeur et de l'élu :** dans les États modernes, tout citoyen réunissant certaines conditions d'âge, de domicile et d'honorabilité déterminées par la constitution de chaque pays, a le droit de vote ou de suffrage et celui d'éligibilité.

Là où le vote est un droit, c'est aussi un devoir, un devoir grave, qui

---

(1) V. Fallon, *Principes d'Economie sociale, Loco. cit.*, p. 348.

(2) « Des écrivains d'une grande autorité soutiennent la légitimité de l'impôt progressif : Taparelli, Liberatore, Stuart Mill, J. Garnier, Devas, J.-B. Say, Rossi, L. Faucher, Courcelle-Seneuil, Wagner, Schaeffle, Helferich. D'autres, en grand nombre, le rejettent comme injuste et nuisible : Thiers, H. Passy, Woloswki, Leroy-Beaulieu, Léon Say, Cauwès. » (Ch. Antoine, *Cours d'Economie sociale*, P. I, S. I, Ch. v, Art. 2, p. 135, Paris, 1921[6]). Cf. R. Stourm, *Systèmes généraux d'impôts*, p. 218-241. Paris, 1893.

doit être rempli avec intelligence, fidélité et indépendance. Chaque citoyen en effet est tenu d'élire ceux qu'il juge en conscience être les plus aptes à bien gérer les affaires publiques. De son côté, tout citoyen élu, s'il acquiert de nouveaux droits politiques (droit de discuter et de voter les lois, droit d'interpellation et de contrôle, etc.), contracte aussi de nouveaux devoirs (obligation d'accomplir son mandat au mieux des intérêts généraux, qui doivent passer avant tout, sans négliger les intérêts légitimes de ses électeurs, etc.).

B) **Espèces de suffrage :** on distingue le suffrage :

1° **Restreint :** qui n'est concédé qu'à une catégorie de citoyens ; vg. à ceux qui paient telle quantité d'impôts. On a appelé ces électeurs censitaires.

2° **Universel :** qui appartient à tous les citoyens remplissant les conditions exigées par la loi. Il peut être :

a) **Direct :** quand tout citoyen concourt à élire non des électeurs, mais les législateurs eux-mêmes, députés ou sénateurs.

b) **Indirect ou à plusieurs degrés :** quand on élit des délégués qui choisissent eux-mêmes les représentants. En France, les sénateurs sont élus par des électeurs qui ont été choisis dans chaque commune.

C) **Critique du suffrage universel :** le suffrage direct n'est vraiment à sa place que quand il s'agit des *intérêts municipaux*, car alors chaque électeur a la compétence suffisante, parce qu'il peut facilement, et il y est intéressé, se mettre au courant des besoins réels de sa commune. L'horizon communal ne dépasse la portée intellectuelle de personne. Il en est tout autrement quand il s'agit des intérêts généraux du pays, qui soulèvent des questions délicates et compliquées.

Le suffrage universel est une conséquence inévitable de l'évolution démocratique (1) : il existe à peu près partout. Vouloir le supprimer serait une tentative chimérique. Tel qu'il fonctionne généralement, vg. en France, il est inorganique. Aussi a-t-il provoqué de graves critiques, dont voici les principales : les abstentions sont nombreuses, l'égalité des voix est un système brutal, les minorités sont exclues de la participation aux affaires publiques, enfin le pays n'est pas réellement représenté. Pour obvier à ces défauts on a proposé divers remèdes, qui ne sont pas exclusifs les uns des autres : le suffrage doit être *obligatoire*, *plural*, *proportionnel*, *professionnel*.

D) **Organisation du suffrage universel** (2) **:** il doit être :

1° **Obligatoire :** autrement il n'exprime pas l'opinion vraie du pays.

---

(1) Cf. G. Sortais, *Les Catholiques en face de la Démocratie et du droit commun*, L. I, Ch. I, p. 2. L. III, p. 182.

(2) J. Barthélemy, *L'Organisation du suffrage universel et l'expérience belge...*, Paris, 1912.

Pour remédier efficacement au mal des abstentions, l'obligation de voter doit être munie de sanctions.

2° **Plural** : donner le même nombre de voix à tous les citoyens, c'est mettre sur le même pied les gens instruits et les ignorants, ceux qui portent des responsabilités et ceux qui n'en ont pas, les compétents et les incompétents. Cette égalité absolue est, en réalité, une criante inégalité et l'on peut lui appliquer le mot de Cicéron : *Æquitas iniquissima*. Il faudrait proportionner le nombre des suffrages à la *qualité* et au *mérite* des électeurs. La difficulté est de trouver un moyen de discerner le mérite et la qualité. On peut recourir, comme on l'a fait, à des titres extérieurs : services éclatants rendus au pays, grades universitaires, professions supposant un certain acquis intellectuel et moral, etc. Mais il faut reconnaître que ces distinctions, qui établissent des classes entre les électeurs, quoique justes en soi, sont, en pratique, très difficiles, sinon impossibles, à faire accepter, parce que l'amour de l'égalité niveleuse est tout-puissant dans le monde moderne.

Mais il est un suffrage plural qui doit rallier les sympathies de tous les patriotes, c'est le *suffrage familial*, qui serait une faveur décernée aux familles nombreuses. Les pères de famille auraient des voix supplémentaires, proportionnées au nombre de leurs enfants ou calculées d'après une échelle graduée.

3° **Proportionnel** (1) : il permet la représentation des minorités au *prorata* des voix obtenues. C'est une réaction contre le système injuste de la majorité pure et simple, d'après lequel la moitié des voix plus une donne tout, et la moitié des voix moins une ne donne rien. Il peut arriver que, sur vg. 8 millions de votants, la majorité élue le soit par 4 millions 100 mille voix ; voilà donc une minorité de 3 millions 900 mille voix qui n'est pas représentée, c'est-à-dire presque la moitié du pays. Le gouvernement ne sera alors que le représentant d'un parti : il sera forcément partial et deviendra facilement tyrannique.

4° **Professionnel** : il faut grouper les électeurs d'après les diverses professions d'un pays et accorder à chaque groupement un nombre de sièges aux assemblées législatives proportionné à son importance numérique (2). Pour le classement des professions on peut utiliser la classifi-

---

(1) *La Représentation proportionnelle. Etudes de Législation et de Statistique comparées*, publiées sous les auspices de la Société pour l'étude de la Représentation proportionnelle, Paris, 1888. — GOBLET D'ALVIELLA, *La Représentation proportionnelle et le Régime parlementaire*, dans REVUE DES DEUX MONDES, 1900, T. I, p. 37 sqq. — J.-P. LAFFITTE, *Le Paradoxe de l'égalité et la Représentation proportionnelle. Deux essais de Philosophie positive*, Paris, 1910². — A. BÉCHAUX, *Le Scrutin de liste proportionnel*, Paris, 1883.

(2) CH. BENOIST a très bien expliqué et soutenu le système de la Représentation professionnelle dans son livre : *La Crise de l'Etat moderne : De l'Organisation du suffrage universel*, Ch. IV, V, VI. Paris, s. d. (1897). — E. DUTHOIT, *Le Suffrage de demain*, Paris, 1901.

cation employée dans les Statistiques, parce que l'expérience a prouvé qu'elle atteint à une exactitude suffisante. Elle comprend huit groupes : *Agriculture*, *Industrie*, *Transports*, *Commerce*, *Force publique*, *Administration publique*, *Professions libérales*, *Propriétaires et Rentiers*.

Ce système procurerait une représentation *réelle* du pays, parce qu'elle refléterait ses divers besoins et renfermerait des compétences en tout genre. Autrement, les élections aboutissent à une représentation factice et stérile où les politiciens dominent [1].

E) **Referendum** : c'est le recours aux électeurs pour les consulter sur une mesure à prendre ou pour soumettre à leur jugement une mesure déjà prise.

Certains Conseils municipaux en France ont pris l'initiative, tolérée par le Gouvernement, de soumettre aux électeurs de leurs Communes tel ou tel projet : vg. taxe nouvelle à établir, travaux à entreprendre, etc. On s'est bien trouvé de cette consultation directe des intéressés. Aussi plusieurs sociologues ont-ils proposé d'étendre cet essai de referendum communal aux départements et au pays tout entier. Ils s'autorisent de l'exemple de la Suisse, où le referendum a été introduit, en 1874, dans la Constitution fédérale. Aucune revision totale ou partielle de la Constitution n'a force de loi avant d'être acceptée par la majorité des électeurs et par la majorité des cantons qui forment la Confédération. Pour les lois ou arrêts fédéraux qui ne modifient pas la Constitution, ils ne sont sujets au referendum populaire que si demande en est faite par trente mille électeurs ou par huit cantons.

Le referendum peut prendre deux formes :

a) Referendum de *ratification* ou Referendum *post legem*, par lequel on soumet à l'examen des électeurs une loi déjà votée par les Chambres. L'acceptation ou le refus des électeurs déterminent l'entrée en vigueur ou le rejet de la loi.

b) Referendum *de consultation* ou Referendum *ante legem*, par lequel les Chambres, hésitantes sur une réforme discutable, en appellent à la décision des électeurs.

Il conviendrait de ne soumettre à ce Referendum législatif que les lois concernant la Constitution ou les lois d'un intérêt général majeur : vg. la liberté d'enseignement. Le referendum doit être appliqué à des questions positives et précises dont la solution se ramène à une affirmation de principe par oui ou par non. Des questions techniques et compliquées ne sont pas de son ressort.

---

[1] Voir BENOIST, *Ibidem*, Appendice XIV, p. 446-447, les graphiques très suggestifs qui représentent : 1° *Répartition de la population française par groupes professionnels.* — 2° *Composition de la Chambre actuelle* (année 1893). — 3° *Composition d'une Chambre qui serait la représentation réelle du pays.*

Les autorités chargées de décider s'il y a lieu ou non à referendum, devraient être désignées par la Constitution. Le Président de la République semble tout indiqué pour remplir cet office. Il serait bon aussi d'accorder cette prérogative aux Assemblées législatives : vg. une motion, émanant du tiers des membres des deux Chambres, rendrait le referendum obligatoire. Excellent moyen pour sauvegarder les droits des minorités importantes ([1]).

105. — LE DROIT D'ASSOCIATION ET L'ÉTAT ([2])

I. — **Fondement** : A) Le droit d'association c'est le droit qu'a tout homme d'unir ses forces à celles de ses semblables, d'une façon constante, pour réaliser une fin commune, utile et honnête. L'homme, être sociable, ne trouve pas le moyen de satisfaire tous ses besoins par la famille et la société civile ; il lui faut des groupements intermédiaires. La tendance de l'homme à s'améliorer exige donc ces sortes de groupements. Il faut en conclure que le droit d'association est un droit naturel, puisqu'il découle d'une tendance incompressible de la nature humaine. Par conséquent, la loi civile ne peut avoir la prétention de conférer le droit d'association, car la loi naturelle est antérieure à la loi civile.

B) De plus, le droit d'association est le complément nécessaire de toutes les autres libertés ; à quoi servirait la liberté de l'enseignement, du commerce, de la charité, etc., s'il n'est pas loisible de se réunir et de se grouper ? L'homme isolé est impuissant.

Les associations n'ont pas seulement le droit de naître, mais encore de vivre et de se développer ; elles ont donc droit aux moyens nécessaires à cette vie et à ce développement : vg. droit de s'agréger des membres en nombre illimité, droit de posséder des biens, meubles et immeubles, droit d'ester en justice. Or, en France, la Révolution a supprimé les corps organisés et réduit la société à un *individualisme* néfaste (93, § B, II, 2°). L'article 291 du Code pénal était la négation du droit d'association. C'est une prohibition contre nature ; aussi, malgré le Code, des associations diverses ont surgi de toutes parts. La loi du

---

([1]) Sur le *Referendum*, on consultera avec fruit : EUGÈNE DUTHOIT, *Le Suffrage de demain*, Ch. II, *Le passé et l'avenir du Referendum en France*, p. 63-120, Paris, 1901.

([2]) *Revue catholique des institutions et du droit*, 1880, T. II, p. 463-556. — H. PRÉLOT, *L'État, le Droit naturel et l'Église en matière d'association*, dans les ÉTUDES, mars-août 1893. — H. MARTIN, *La Désorganisation sociale et l'Individualisme*, *Ibidem*, juillet 1889. — S. SCHIFFINI, *Disputationes philosophiæ moralis*, T. II, Disp. V. Sect. VII. — VAN DEN HEUVEL, *Les associations au point de vue légal*. — T. ROTHE, *Traité de droit naturel*, T. I, IV° P., Ch. V, Sect. XVI. — G.-D. WEIL, *Le droit d'association et le droit de réunion devant les Chambres et les Tribunaux*. — COMTE DE PARIS, *Une liberté nécessaire : le droit d'association*. — G. FONSEGRIVE, *Le Fondement du Droit d'association*, dans LA QUINZAINE, 1898, T. I, p. 360-384.

1er juillet 1901, réglant le droit d'association, est encore tout imprégnée de cet esprit de défiance, legs de la Révolution, contre les droits naturels des citoyens. Elle rétablit des catégories de suspects : le droit des Congrégations religieuses à l'existence est méconnu (1).

II. — **L'État :** 1° Il doit donc laisser se former librement toute association qui poursuit un but *utile et honnête ;* par conséquent aucune association n'a besoin d'autorisation spéciale pour naître.

2° Il a sur les associations, comme sur le reste, un droit de haute police ; il doit donc interdire les associations nuisibles à la religion, aux bonnes mœurs, à la sécurité publique.

3° Il ne doit imposer aux associations que les restrictions absolument nécessaires pour sauvegarder le bien commun et non pas s'arroger un droit de tutelle et les traiter comme des mineurs.

4° Il peut accorder certains privilèges à des établissements déclarés d'**utilité publique**, parce qu'ils poursuivent un but d'intérêt général : vg. Banque de France.

5° L'Église peut fonder des Congrégations religieuses, puisque la faculté de pratiquer les conseils évangéliques fait partie intégrante de ses droits. L'État a le devoir de respecter l'exercice de cette faculté (2).

III. — **Les biens de mainmorte** (*Manus mortua*) : on a fait contre les Congrégations religieuses une objection tirée des biens dits de mainmorte.

A) **Droit féodal de mainmorte :** droit en vertu duquel les seigneurs recueillaient les biens des serfs, lesquels n'en pouvaient disposer par testament. Ceux qui étaient frappés de cette incapacité avaient pour ainsi dire la *main morte :* de là ce nom de *manus mortua* et le sens de possession précaire donné alors à cette expression. Dès le XIIIe siècle, des atténuations furent apportées à l'exercice de ce droit abusif.

B) **Gens de mainmorte :** ce terme désignait, dans l'ancien droit, les communautés et associations qui ne meurent pas à cause du renouvellement continu de leurs membres, et dont les biens, par suite, ne sont pas soumis aux charges qui grèvent les mutations de propriété à la mort du propriétaire. Mais, souvent, les seigneurs n'autorisèrent les églises, abbayes, hospices et autres personnes morales à acquérir des terres, qui devenaient biens de mainmorte, qu'à la condition de leur verser une somme compensatrice des droits de mutation, dont elles étaient exemptes. C'est ce que l'on appela l'*amortissement.*

---

(1) P. Nourrisson, *Histoire de la Liberté d'Association en France depuis 1789*, 2 vol., Paris, 1920. — A. de Mun, *La loi des suspects*, Paris, 1900.

(2) H. Prélot, *A propos des Lois d'association. Le Religieux prêtre*, dans Études, T. 86, p. 154 sqq. ; 338 sqq. — *La Loi Waldeck-Rousseau et le Droit d'association*, *Ibidem*, T. 87, p. 457 sqq.

C) **Droit actuel :** pour remplacer les droits de succession, une taxe, dite des « biens de mainmorte » (Loi du 25 fév. 1849), fut imposée aux personnes morales, départements, communes, hospices, fabriques, congrégations religieuses, etc., bref « à tous les établissements publics légalement autorisés ». La loi du 30 mars 1872 a élevé cette taxe, de 60 centimes et demi à 70 centimes par franc du principal de la contribution foncière. Une aggravation nouvelle a atteint les Congrégations religieuses et les Sociétés civiles, dont la perpétuité est assurée par le renouvellement de leurs membres et dont les statuts portent que la part, revenant à l'associé sortant, sera réversible à ses coassociés : outre la taxe de mainmorte, elles durent payer un droit d'*accroissement* (Lois du 28 déc. 1880, art. 4, et du 29 déc. 1884, art. 9). Enfin, à ce droit d'accroissement a été substituée la perception d'une taxe annuelle, dont l'assiette est établie sur la valeur brute, c'est-à-dire vénale, des biens meubles et immeubles possédés. Cette législation fiscale contient des dispositions qui blessent gravement la justice distributive [1].

Aujourd'hui, par conséquent, l'accusation que les biens de mainmorte appauvrissent l'État, n'a pas même l'apparence d'un fondement. En effet : 1° Pour les communautés reconnues par l'État, les droits de succession ont été remplacés par des taxes exorbitantes, qui sont bien supérieures à l'impôt versé par les particuliers. — 2° Quant aux Communautés non autorisées, elles ont payé les droits communs de succession, par la raison que leurs biens reposent sur la tête de particuliers, qui meurent comme les autres. Ce n'est donc là qu'un épouvantail agité par la mauvaise foi.

106. — INSURRECTION ET RÉSISTANCE

A) **Théorie révolutionnaire : le droit à la révolte :** le droit à la révolte est une conséquence que la démocratie révolutionnaire a logiquement déduite du principe de la souveraineté absolue du peuple. Rousseau avait amorcé cette conclusion en déclarant que les députés du peuple ne sont pas ses représentants, mais ses « commissionnaires », que « les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand

---

[1] H. Prélot, *Une Consultation sur les biens des Congrégations*, dans Études, T. 86, p. 762 sqq. — *La Persécution fiscale*, dans Études, T. 61, p. 369-388 ; T. 62, p. 239-272. — S. Rivet, *Étude théorique et pratique sur la taxe d'abonnement et les lois fiscales sur les Congrégations*, Lyon, 1895. — J. Burnichon, *La persécution des Religieux et les Droits de l'homme*, Études, T. 56, p. 184-209. — A. Belanger, *Les Méconnus. Ce que sont les Religieux*, Paris, 1901.

il lui plaît » ([1]). Si ces simples commis refusent de résilier leurs fonctions, le peuple peut les y contraindre, au besoin, par la force. La seconde *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* s'est chargée de donner à ces idées, un peu flottantes dans le *Contrat social*, une formule brutalement expressive : « L'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ([2]) ».

Cette maxime anarchique, qui est réprouvée non seulement par la morale chrétienne, mais par l'éthique naturelle, ouvre la porte toute grande aux injustices et aux violences : elle dépose, au sein même de l'ordre social, un germe de dissolution qui doit le détruire infailliblement.

B) **Résistance permise :** sans doute, on l'a vu (86, I), le pouvoir politique est immuablement divin dans son origine ; mais la personnification de l'autorité dans telle ou telle forme de gouvernement est chose humaine, donc variable et changeante. « La puissance royale, dit le cardinal Bellarmin, n'étant pas d'institution immédiatement divine, mais humaine, les hommes peuvent changer le régime monarchique en d'autres formes politiques ([3]). » De nos jours, Mgr d'Hulst, traitant de la légitimation des Gouvernements de fait, a nettement signalé la nature amissible des pouvoirs politiques ([4]).

L'Église peut seule revendiquer pour son pouvoir le privilège de l'inamissibilité, parce que seule elle a été directement fondée par Dieu et qu'elle en a reçu des promesses de stabilité jusqu'à la consommation des siècles. Tel est l'enseignement traditionnel, magistralement résumé par Léon XIII : « Cependant, il faut soigneusement le remarquer ici, quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. Seule l'Église de Jésus-Christ a pu conserver et conservera sûrement jusqu'à la consommation des temps sa forme de gouvernement ([5]). »

Certains théologiens protestants, Mélanchthon notamment, admettent au contraire comme un dogme l'inviolabilité du pouvoir royal. Les théologiens gallicans professent la même doctrine servile par la

---

([1]) J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, L. III, Ch. xv, xviii.

([2]) *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1793*, Art. XXV.

([3]) Regna non sunt immediate a Deo instituta, sed ab hominibus, et ideo ab hominibus mutari possunt in alias regiminis formas. (Bellarmin, *Controversia* V, L. I, *De Clericis*, C. XXVIII. Cf. *De Laicis*, L. iii, C. vi, *Apologia*, C. viii).

([4]) Cf. la citation de Mgr d'Hulst au § 87, p. 231-232.

([5]) Léon XIII, *Lettre au Clergé de France*, 16 février 1892 (*Lettres apostoliques de Léon XIII*, Edit. de la Bonne Presse, T. III, p. 117, § *Cependant*).

bouche de Bossuet, leur interprète : « Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion... Les remontrances pleines d'aigreur et de murmure sont un commencement de sédition qui ne doit pas être souffert ([1]). » Il est pénible de constater que Bossuet se rencontre ici avec l'hérétique Jacques Ier, roi d'Angleterre, de triste mémoire. Celui-ci, parlant de « ce fléau de Dieu qu'est un mauvais roi », écrit : « ...C'est par la prière, la patience, l'amendement de la vie, seuls moyens concédés aux sujets par le droit divin, que nous devons obtenir de Dieu qu'il daigne lui-même, de sa main, écarter cette peste de son peuple ([2]). »

Tout autre est la doctrine du Droit naturel, telle qu'elle a été exposée et défendue par les philosophes et les théologiens catholiques.

Elle autorise : 1° La résistance *passive* qui consiste à ne pas obéir aux lois injustes (101, B).

2° La résistance *active*, mais sans violence, qui consiste à poursuivre, par tous les moyens légaux, l'abrogation ou la modification des lois iniques.

3° *La résistance active, à main armée*, qui consiste à empêcher par la force l'exécution des lois certainement et gravement contraires aux droits des citoyens (vg. inventaire des biens d'Église en 1906), et même à jeter bas un gouvernement tyrannique.

C) **Résistance à la tyrannie** : le tyran est celui qui, d'une manière habituelle, confisque à son profit l'exercice du pouvoir, dont il est investi en vue de l'utilité générale. Ce qui donne à la tyrannie un caractère d'injustice énorme, c'est qu'elle est le renversement de l'ordre social. Le gouvernement, en effet, est un moyen destiné à procurer le bien de la société : voilà sa mission et sa fin. Or un gouvernement tyrannique, qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique, se prend lui-même comme fin et dispose, pour lui seul et ses partisans, des ressources et des avantages qu'il devrait répartir équitablement entre tous les citoyens. Ce monstrueux abus de pouvoir, qui va directement à l'encontre du bien commun, amènerait la ruine de la société. C'est pourquoi celui ou ceux qui le commettent sont par le fait même déchus de leur autorité, car, détournée de sa destination essentielle qui est toute sa raison d'être, l'autorité cesse d'appartenir à ceux qui en avaient reçu le dépôt et l'ont outrageusement violée. Aussi les gouvernés, qui prennent l'offensive contre les tyrans, ne sont pas des rebelles. On est rebelle si l'on s'attaque aux gouvernements légitimes qui s'acquittent suffisamment de leurs

---

([1]) Bossuet, *Politique...*, L. VI, Art. II, Propos. 6.

([2]) ...Patientia igitur et prece et emendatione vitæ, quæ sola nostrarum partium esse ex jure divino satis ostendi, agendum est cum Deo, ut ipse sua manu pestem hanc e populo dignetur submovere (*Jus Liberæ Monarchiæ*, dans Jacobi I *Opera*, p. 192, Londres, 1619).

fonctions ; on ne l'est pas si l'on résiste aux empiétements d'un pouvoir despotique, parce que ses injustices et ses violences lui enlèvent la consécration du droit qui le rendait respectable et intangible.

Saint Thomas a condensé toute cette doctrine en quelques lignes lumineuses : « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien particulier de celui qui gouverne... Aussi le renversement de ce régime n'a pas le caractère d'une sédition, sauf peut-être dans le cas où le renversement se ferait avec tant de désordre qu'il entraînerait pour les sujets plus de dommages que la tyrannie même. Mais c'est bien plutôt le tyran qui est séditieux en entretenant des discordes et des séditions dans le peuple qui lui est soumis afin de pouvoir plus sûrement le dominer (1). »

Sauf quelques rares exceptions, les grands philosophes et théologiens antérieurs au XIXe siècle n'ont pas craint de faire écho à l'enseignement du Docteur angélique : GERSON (2), BELLARMIN (3), SUAREZ (4), LESSIUS (5) ; et, s'il fallait citer les auteurs du XIXe siècle, depuis BALMÈS (6) jusqu'au cardinal ZIGLIARA (7), la liste en serait interminable (8).

Voici l'une des raisons qui déterminent leur assentiment : « De même que tout individu a le droit inné de pourvoir à sa conservation et, par conséquent, de se défendre à main armée contre la violence d'une injuste agression, sans toutefois dépasser la mesure que légitiment les besoins de la défense, ainsi un peuple, que son unité sociale constitue en *personne morale*, doit nécessairement être muni par la nature du même droit essentiel. Le droit naturel de défense s'étend en effet à toute créature raisonnable et par suite, *a pari* ou *a fortiori*, à une personnalité humaine collective (9). »

Bref, la société est dans un cas de légitime défense : « Si un roi, dit Suarez, changeait en tyrannie sa puissance juste, en abusant au préju-

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, 2a 2ae, Q. XLII, Art. II, ad 3um.

(2) J. GERSON, *Decem Considerationes Principibus et Dominis utilissimæ*, Consider. VII, *Opera omnia*, Paris, 1606, P. IV, col. 827-828.

(3) BELLARMIN, *Apologia... pro Responsione sua ad Librum Jacobi, Magnæ Britanniæ Regis...*, C. XIII. — *Disputationes de Controversiis Fidei : Controversia V, de Membris Ecclesiæ Militantis*, L. III, *De Laicis*, C. VI.

(4) SUAREZ, *Defensio Fidei Catholicæ et Apostolicæ adversus Anglicanæ sectæ errores...*, L. III, C. III, § 3.

(5) LESSIUS, *De Perfectionibus Moribusque Divinis Libri XIV*, L. X, C. II, n° 9. — Cf. *De Justitia et Jure*, Sect. II, C. IX, Dub. 8.

(6) BALMÈS, *Le Protestantisme comparé au Catholicisme*, Ch. LIV-LVI.

(7) ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, T. III, *Philosophia Moralis*, L. II, C. II, Art. VII, § 7 sqq.

(8) Cf. *Attitude des Catholiques en face de la violence légale*, par un Professeur de Théologie (M. DE LA TAILLE), Paris, 1906, 1907 2. Ce travail a été publié aussi dans les ÉTUDES (1906), T. CIX, p. 670 sqq.

(9) TH. MEYER, *Institutiones Juris Naturalis*, Part II, n° 533, Fribourg-en-Brisgau, 1900.

dice manifeste de la société, le peuple pourrait user pour sa défense du pouvoir qu'il tient de la nature, car il ne s'en est jamais dépouillé [1]. »

Mais, comme le droit individuel de repousser la force par la force demande à être exercé avec la modération convenable selon la maxime des moralistes (*cum debito moderamine inculpatæ tutelæ*), ainsi, pour ne pas dégénérer en rébellion, l'usage du droit de défense sociale est soumis à des règles qui le maintiennent dans les limites de la raison et de la justice. Voici les principales :

1° La tyrannie, pour annuler le titre du pouvoir reçu, doit être passée en habitude et non transitive.

2° La tyrannie doit avoir un caractère de gravité telle que, si on la laisse faire, elle mettra en danger de ruine les biens essentiels de la nation, parmi lesquels la Religion tient le premier rang.

3° Cette gravité de la situation doit, de l'aveu général des honnêtes gens, être manifeste.

4° Avant de recourir au moyen extrême de la force, il faut avoir vainement essayé les autres moyens de résistance.

5° D'après les prévisions des esprits sages, les chances de succès doivent être sérieusement probables, et la chute du tyran ne pas entraîner des conséquences plus désastreuses que son maintien. Autrement, le remède serait pire que le mal.

Entourée de ces garanties, que dicte l'intérêt même de la société et qu'impose la Morale naturelle, la résistance par la force n'a rien de commun avec la révolte et l'agitation révolutionnaire. Menace permanente contre les tyrans, elle reste, entre des mains résolues, une arme légitime et redoutable.

107. — LIBERTÉ CIVILE ET LIBERTÉ POLITIQUE [2]

« L'essentiel de la liberté, a dit É. Ollivier, n'est pas la liberté politique, simple garantie, le plus souvent nécessaire, parfois inutile ou dangereuse ; c'est la liberté sociale et civile dont aucun parti ne paraît avoir souci. » La liberté *civile* c'est la somme des libertés qui garantissent l'exercice sans entraves des facultés ou droits naturels de l'individu : religion, famille, propriété, commerce, culture de l'esprit, association dans ces différents buts. La liberté *politique*, c'est la participation

---

[1] ...Si rex justam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti ; hac enim nunquam se privavit. (SUAREZ, *Defensio Fidei...*, L. III, C. III, § 3.)

[2] J. SIMON, *La liberté politique, La liberté civile.* — ALAUX, *Philosophie morale et politique.* — CH. BENOIST, *La politique. Sophismes politiques de ce temps.* — A. DESJARDINS, *De la liberté politique de l'État moderne.*

des gouvernés au gouvernement, soit par eux-mêmes, soit par leurs mandataires. La liberté politique vaut surtout comme *garantie de la liberté civile*. Ce n'est pas une garantie :

a) *Indispensable*, car la liberté civile peut exister sous un gouvernement absolu : vg. du temps de saint Louis.

b) *Infaillible*, car la liberté civile peut être confisquée malgré la liberté politique. C'est ainsi qu'en France les libéraux se plaignent avec raison que nous ayons la liberté politique sans une suffisante liberté civile : vg. le droit d'association est entravé ; le droit d'enseigner est mutilé ; la centralisation est excessive. C'est un des fruits de la Révolution, un des « faux dogmes de 89 », comme parle Le Play : sous le couvert de concessions politiques l'État a pu confisquer plus ou moins la vraie liberté, la liberté civile. La société a lâché la proie pour l'ombre. Le gouvernement a le devoir de respecter avant tout les « libertés nécessaires », et les gouvernés ont le droit d'en exiger le respect [1].

108. — LE LIBÉRALISME

Ce mot équivoque est pris en sens divers qu'il faut préciser :

A) **Sens général** : doctrine favorable à la liberté.

B) **Sens politique** : système qui tend à faire prévaloir les libertés civiles et politiques (107) contre l'absolutisme de l'État.

C) **Sens social-religieux** : on peut, à ce point de vue, distinguer trois sortes de Libéralisme :

I. — **Libéralisme absolu** : il proclame l'indépendance souveraine de l'homme qu'il prétend affranchir de Dieu, et travaille à organiser la société d'après ce principe impie [2].

II. — **Libéralisme modéré** : il accorde au vrai et au faux, au bien et au mal une égale liberté d'expansion et de propagande [3]. Il repose sur une double erreur :

a) Erreur *théorique* : il accepte l'*Indifférentisme* ou plutôt le *Nihilisme* doctrinal, qui consiste à mettre, sur le même pied, le vrai et le faux, le bien et le mal.

b) Erreur *pratique* : il suppose à tort que la libre discussion des idées n'a pas un contre-coup nécessaire dans les faits et demeure inoffensive (67, § III, C 2°).

---

(1) On consultera avec profit le *Programme de la Corporation des Publicistes chrétiens*, intitulé : RÉFORMES NÉCESSAIRES, où les principales revendications des Catholiques sont énumérées et motivées. Paris, au Bureau Catholique de Presse, 23, rue Vineuse, XVIe.

(2) Cf. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, 1858.

(3) Cf. DONOSO CORTÈS, *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, *Œuvres*, trad. française, T. III.

III. — **Le Libéralisme catholique** : il se présente sous deux formes :

1° **Forme radicale** : La Mennais et ses collaborateurs du journal l'*Avenir* (1830-1832) (1) soutinrent que l'indifférence de l'État en matière religieuse est un progrès. « Ils oublièrent que le seul état normal des sociétés catholiques est celui où le Christianisme les pénètre, les domine, les soutient à titre de loi fondamentale. Ils oublièrent que les pouvoirs civils n'ont fait que la moitié de leur devoir, quand ils ont laissé l'Église exercer sans entraves une action individuelle sur les âmes, et qu'il leur reste, dans la mesure de ce qui est possible et sage, à être eux-mêmes chrétiens comme pouvoirs.... Ils en vinrent à considérer comme une évolution légitime et régulière ce qui était une véritable déviation, et bientôt comme un progrès ce qui était une décadence (2). » Leur point de départ était légitime : au lendemain de la Révolution de Juillet, l'Église cessa d'être la Religion officielle du pays et d'être, en conséquence, protégée par l'État. Ils devaient tenir compte du fait accompli : d'où la nécessité de défendre l'Église sur le terrain du droit commun où elle se trouvait désormais placée. Ils auraient dû, tout en acceptant loyalement la situation anormale faite à la Religion, maintenir la notion juste des rapports de l'Église et de l'État (120, C), comme un idéal, lointain sans doute, mais souhaitable. Au lieu de cela, ils érigèrent en principe ce qui n'était qu'une nécessité de circonstance, présentant comme normale et même comme préférable la neutralité de l'État en matière religieuse. L'École Mennaisienne fut condamnée par l'Encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI (1832).

2° **Forme adoucie** : (3) la nouvelle École libérale, dirigée par Montalembert, admet en théorie la thèse catholique. Mais, dans la pratique, victimes d'une généreuse illusion, les tenants de cette École la méconnurent. De leurs tendances plus ou moins conscientes, on peut dégager cette formule qui résume leur erreur : La neutralité de l'État en matière religieuse est le seul régime désormais possible et utile à la religion (4).

---

(1) Cf. P. Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet*. — Ét. Lamy, *Henry de Lacombe*, dans le Correspondant, 25 janv. 1908, p. 381-383. — Lecanuet, *Montalembert*, T. I, Ch. vi sqq. Cf. G. Longhaye, *Quinze ans de la vie de Montalembert* (1835-1850), dans Études, T. 78, p. 145 : 210 sqq. *Les dernières années* (1850-1870), *Ibidem*, T. 92, p. 577 ; 780 sqq.

(2) Amédée de Margerie, Article *Instaurare omnia in Christo*, dans le Contemporain, 1er juin 1875.

(3) Cf. Cardinal Pie, *Œuvres*, T. V, p. 171 sqq.; T. VII, p. 197 sqq. — Mgr Baunard, *Histoire du Cardinal Pie*, T. II, L. III, Ch. vii et viii. — G.-D. Weil, *Histoire du Catholicisme libéral en France* (1828-1908), Paris, 1909. — G. Sortais, *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*, L. II, p. 93-159.

(4) « Tout l'ensemble, en un mot, de leurs tendances allait plus loin qu'un simple conseil pratique visant le temps présent. L'état d'esprit qu'ils entretenaient chez leurs adeptes ne semblait pas exempt d'une erreur qu'on pourrait formuler ainsi : Il n'est jamais bon que l'État prête sa force coercitive à la vérité révélée. » (Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895. Note 24, p. 380).

Au fond, sous cette forme atténuée, le Libéralisme catholique a sacrifié aussi la *thèse* à l'*hypothèse*, c'est-à-dire la doctrine légitime sur les rapports de l'Église et de l'État (120, § C) à une nécessité de circonstance (121, III). Conséquemment, ces catholiques libéraux laissèrent timidement dans l'ombre la question des droits inaliénables de l'Église, au lieu de faire effort pour éclairer l'opinion et pour rétablir, par la voie pacifique de la persuasion, les rapports normaux entre l'Église et l'État ([1]).

L'erreur des libéraux catholiques, fort bien intentionnés d'ailleurs, a sa source dans cette illusion fondamentale : le vrai et le bien, librement proposés aux intelligences et aux volontés, l'emporteront nécessairement par leur valeur intrinsèque sur le faux et le mal. Comme *psychologues*, ils oublient, d'une part, la force de séduction que le faux et le mal empruntent aux passions ; de l'autre, la faiblesse de la volonté aux prises avec la fascination de l'orgueil et les impulsions de la sensibilité. Comme *catholiques*, ils oublient l'influence néfaste du péché originel.

109. — LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN ([2])

A) **Texte**. — L'Assemblée constituante de 1789 plaça en tête de la Constitution qu'elle venait d'élaborer cette solennelle Déclaration :

« Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme :

Art. I. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en

---

([1]) L'Encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* (8 déc. 1864) de Pie IX condamnèrent de nouveau le Libéralisme catholique. — « J'étais à Rome quand elle [l'Encyclique de 1864] parut : j'achevais mes études théologiques, et je n'oublierai jamais la surprise, l'émotion, l'inquiétude où me jeta la lecture de ce document doctrinal. Je vis clairement qu'il y avait quelque chose à changer dans ma conception de la société. Le premier moment de stupeur passé, je relus l'Encyclique *Mirari vos*, si profondément oubliée depuis quinze ans ; je la rapprochai de celle de Pie IX ; il n'y avait pas de doute possible : la tradition catholique était incompatible avec la théorie impliquée dans le libéralisme ; pour demeurer fidèle à la première, il fallait réformer profondément la seconde. Le souvenir de cette évolution intérieure sera ineffaçable. Commencée dans la tristesse et le trouble, elle s'acheva dans la joie et dans la paix. » (Mgr d'Hulst, *Le Droit chrétien et le Droit moderne*, p. xiv-xv, Paris, 1886).

([2]) Courcelle-Seneuil, *Étude critique sur la Déclaration des Droits de l'homme*, dans *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1890, T. II, p. 391-413. — G. Jellinek, *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*. Traduction G. Pardis, Paris, 1902. — Eug. Blum, *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. Texte authentique et Commentaire*, Paris, 1909 [4]. — V. Marcaggi, *Les origines de la Déclaration des Droits de l'homme de 1789*, Paris, 1912 [2].

droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. II. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont : la liberté, la propriété et la résistance à l'oppression.

Art. III. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peuvent exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. IV. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi l'exercice des droits naturels à chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. V. — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché ; et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. VI. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents.

Art. VII. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen, appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant. Il se rend coupable par la résistance.

Art. VIII. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires ; et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée.

Art. IX. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur, qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

Art. X. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre établi par la loi.

Art. XI. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme. Tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

Art. XII. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite

une force publique. Cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

Art. XIII. — Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable. Elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. XIV. — Tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Art. XV. — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Art. XVI. — Toute société, dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

Art. XVII. — La propriété est un droit inviolable et sacré ; nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

B) **Critique : I. — Jugement d'un théologien : le Père Ramière.** — « Il est plus que douteux que les malheurs publics n'aient d'autres causes que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme. Une dure expérience nous a mis dans l'impossibilité de partager l'illusion des législateurs de 1789. Ils ne paraissent pas douter que, pour ramener l'union et le bonheur parmi les hommes, il suffise de leur rappeler leurs droits ; pour nous, nous savons que la société n'a jamais été plus profondément divisée et plus douloureusement déchirée que depuis cette Déclaration fameuse. Ce sont les droits et les préceptes de Dieu qu'il faut rappeler à l'homme, si on veut le déterminer à remplir ses devoirs envers ses semblables.

Mais il est inutile d'insister sur un simple préambule ; arrivons au corps même de la Déclaration.

Sur les dix-sept articles dont elle se compose, il en est plusieurs qui peuvent être immédiatement écartés du débat, attendu qu'ils ne peuvent évidemment être, entre l'Église et la Société, l'objet d'aucun dissentiment.

Tel est l'article 7e qui garantit la liberté des citoyens contre toute accusation ou arrestation arbitraire ; l'article 8e, qui réduit les peines infligées aux criminels, à la mesure de la stricte nécessité ; l'article 9e, qui borne les rigueurs préventives à s'assurer de la personne de l'accusé ; les articles 12e et 13e, qui sanctionnent la création d'une force publique, pour l'avantage commun, et l'établissement de contributions équitablement réparties ; enfin l'article 17e, qui déclare la propriété inviolable.

Il est d'autres articles qu'une saine philosophie répugnerait peut-être à accepter comme des principes absolus, mais que rien n'empêche d'admettre comme des vérités relatives ou même comme des progrès réels : tel est l'article 1er, qui consacre l'inaliénabilité de la liberté personnelle et l'égalité des citoyens devant la loi ; l'article 14e, qui accorde à tous les membres de la société le droit de concourir à la fixation de l'impôt et d'en surveiller le recouvrement ; l'article 15e, qui établit la responsabilité de tous les agents publics à l'égard de la société ; et l'article 16e, qui pose la séparation des pouvoirs comme la condition essentielle d'une bonne constitution sociale (1). »

Les articles 10e et 11e, qui ont rapport à la liberté de conscience et à la communication des pensées et des opinions, ne peuvent être admis, sans les réserves que nous avons indiquées ailleurs, parce que la liberté *illimitée* de penser est subversive de l'ordre social (67, § III, C, 1o, 2o).

« Que reste-t-il ? Les articles 2e, 3e, 4e, 5e et 6e, qui renferment la théorie des fondements de la société, à savoir, de la souveraineté qui donne à la société son unité et son existence, de la loi par laquelle cette souveraineté s'exerce, et des droits sociaux dont la loi est destinée à fixer les limites.

Que dire de ces articles ? Devons-nous y reconnaître les bases essentielles de l'ordre public, les vrais principes de l'autorité sociale, les garanties de tout le progrès à venir de l'humanité ?

Faut-il y voir au contraire le renversement de tous les droits, le principe de tous les désordres, la source de tous les maux présents de la société et de tous les dangers qui la menacent dans l'avenir ?

La réponse à ces questions dépend de l'interprétation qu'on donne à ces articles.

Il y a en effet deux interprétations, non seulement différentes, mais opposées.

Suivant la première interprétation, le législateur de 1789 n'a eu en vue que l'origine immédiate des droits sociaux. Il a si peu prétendu nier la souveraineté de Dieu, qu'il a placé cette Déclaration sous ses auspices. Quand donc il a proclamé que toute souveraineté réside dans la nation, il a entendu seulement affirmer que le consentement général de la société a été nécessaire à l'origine pour donner au pouvoir son existence et pour en déterminer la forme, le sujet et les limites.

D'après cette même interprétation, la loi est l'expression de la volonté générale, en ce sens que la société entière doit concourir direc-

---

(1) H. Ramière, S. J., *Les Espérances de l'Église*, IIe P., ch. I, art. XII, p. 357-362. Paris, 1867. Édition précédée d'une lettre écrite au nom de Pie IX.

tement ou indirectement à sa confection ; mais cela n'empêche pas que, pour devenir obligatoire, cette loi, faite par les hommes, doive recevoir sa sanction de l'autorité suprême de Dieu. Cette loi, il est vrai, ne garantit aux citoyens que les droits naturels, attendu que la garantie de ces droits est l'unique but de la société civile ; mais elle ne renverse en aucune manière les droits et les devoirs qui appartiennent à l'ordre religieux et qui sont de la compétence d'une autre autorité.

Ceux qui soutiennent cette interprétation font remarquer que cette doctrine, quant à sa substance, est parfaitement d'accord avec l'enseignement des plus illustres Docteurs de l'École catholique. Elle n'a guère contre elle que l'École gallicane, qui fait dériver immédiatement de Dieu le pouvoir des princes. Les théologiens ultramontains, au contraire, professent ouvertement le principe de la souveraineté du peuple dans le sens qui vient d'être expliqué. Loin d'exiger que tous les pouvoirs soient réunis sur une seule tête, ils ne cachent pas leurs préférences pour la monarchie tempérée, et, quand on lit leurs ouvrages, on est étonné de les trouver incomparablement plus favorables aux droits des peuples et plus disposés à mettre des limites aux pouvoirs des princes que la plupart des publicistes modernes, qui se parent le plus fastueusement du titre de libéraux. Mais, s'il en est ainsi, on a, ce semble, le droit de conclure que, lorsqu'en 1789 la société a voulu, par un acte solennel, protester contre les excès de la monarchie absolue, elle s'est rapprochée de la vraie politique chrétienne (86).

Telle est la première interprétation des principes de 1789. Évidemment nous n'avons aucun motif pour la repousser ; nous ne pouvons au contraire que faire des vœux pour qu'elle soit authentiquement admise...

Malheureusement, il est une autre interprétation tout opposée à la première et d'après laquelle les principes de 1789 ne seraient autre chose que la négation radicale de la doctrine de l'Évangile, relativement aux droits et devoirs sociaux... Au sens des révolutionnaires, les articles de la Déclaration indiqués plus haut sont le résumé du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau...

Entre la théorie du *Contrat social* et la doctrine exprimée dans la *Déclaration des droits de l'homme*, il est impossible de ne pas voir une grande analogie. Dans cette Déclaration, comme dans l'œuvre de Rousseau, le nom de Dieu est prononcé, mais il n'est aucunement question de ses droits et de sa souveraineté. Au contraire, il est dit, en termes exprès, que le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; que nul corps, nul individu ne peuvent exercer d'autorité qui n'en émane pas expressément (*Art. III*). Donc tout pouvoir, qui n'émane pas expressément de la délégation nationale ou qui dépasse les limites marquées par cette délégation, est un pouvoir

oppresseur, et comme la résistance à l'oppression est, d'après l'*Article II*, un droit imprescriptible de l'homme, l'insurrection contre un pouvoir semblable devient un devoir sacré. — D'après les auteurs de cette Déclaration, comme d'après Rousseau, la loi n'est autre chose que l'expression de la volonté générale (*Art. VI*) ; et, comme nul ne peut être empêché de faire ce que la loi ne défend pas (*Art. V*), il est évident qu'il n'y a d'autres devoirs que ceux dont la volonté générale est la source. — Seule aussi la loi détermine souverainement les limites des droits (*Art. IV*) ; seule, par conséquent, elle constitue la moralité des actes de l'homme ; seule, elle fournit à la société tous les éléments de son existence [1]. »

Cette interprétation est à la fois :

a) *Impie :* parce qu'elle nie l'autorité souveraine de Dieu et lui substitue la souveraineté du peuple : c'est la déification de l'homme.

b) *Immorale :* parce que, plaçant l'origine de l'obligation dans la volonté de l'homme, elle détruit le fondement même de la moralité.

c) *Tyrannique :* parce qu'elle assujettit la conscience à la plus dure des tyrannies, à celle d'une majorité numérique, souvent aveugle, toujours changeante (85).

Or on est forcé de reconnaître que cette seconde interprétation de la Déclaration est celle qui prévaut dans le monde officiel.

II. — **Jugement d'un sociologue : Le Play :** — « Le contraste, qui se prononce de plus en plus entre les désastres de la France révolutionnaire et les succès des peuples de tradition, condamnera prochainement sans appel l'œuvre de 1789.

Quant à l'explication de nos avortements politiques, elle est indiquée en traits éclatants par les idées qui ont préparé la Révolution et par les deux Déclarations [2] qui ont tracé les voies suivies par ses adeptes. Elle a pour point de départ la négation de l'intervention de Dieu dans les affaires humaines, d'où découle logiquement la croyance aux *trois faux dogmes* [de la Révolution]. En effet, si le règne du bien ne provenait pas de la haute direction que Dieu donne au libre arbitre de l'homme, il aurait sa source dans la « *perfection originelle* », en vertu de laquelle chaque homme serait naturellement porté à éviter le mal. Si la tendance au bien est universelle dans l'humanité régie par la loi naturelle, « *l'égalité providentielle* » des hommes devient la base de toute bonne organisation sociale. Ces deux erreurs réunies engendrent, par une déduction logique, le troisième faux dogme. Depuis les premiers âges de l'humanité, les constitutions les plus admirées, celles qui ont le mieux fondé le bonheur

---

(1) RAMIÈRE, *Op. cit.*, p. 363-368.
(2) La Convention fit à son tour, en 1793, une Déclaration en 35 articles.

des hommes sur la paix, ont toujours présenté les mêmes caractères : elles ont fermement réprimé les tendances innées de la jeunesse et les écarts de l'âge mûr au moyen d'une puissante hiérarchie ; en d'autres termes : elles ont violé les deux premiers dogmes. La contradiction, qui existe entre les doctrines de la Révolution et les faits de l'histoire, implique donc « *le droit de révolte* » contre les plus légitimes traditions du genre humain. Beaucoup d'honnêtes gens égarés ont cru de bonne foi aux deux premières erreurs, sans apercevoir cette terrible conclusion ; mais celle-ci s'est bientôt imposée aux esprits. Les gouvernements qu'ils ont fondés ont tous eu le même sort : impuissants sous l'autorité des fondateurs, ils ont été promptement envahis par les hommes de proie et de violence ; ils sont alors devenus impossibles, puis ils ont disparu au milieu d'inévitables catastrophes.

Nos lettrés révolutionnaires ont en vain tenté de nous montrer de vrais principes dans les nouveautés de 1789. Celles-ci, en effet, ne comprennent que les trois faux dogmes et plusieurs erreurs qui en émanent. L'analyse des 52 articles des deux Déclarations démontre l'exactitude de ce jugement. Certaines vérités traditionnelles forment le fond de ces documents ; mais les plus importantes y sont, soit dénaturées par les faux dogmes, soit faussées par diverses erreurs [1]. »

III. — **Jugement d'un historien : Taine.** — « ... Dans la Déclaration de l'Assemblée nationale, la plupart des articles ne sont que des dogmes abstraits, des définitions métaphysiques, des axiomes plus ou moins littéraires, c'est-à-dire plus ou moins faux, tantôt vagues et tantôt contradictoires, susceptibles de plusieurs sens et susceptibles de sens opposés, bons pour une harangue d'apparat et non pour un usage effectif, simple décor, sorte d'enseigne pompeuse, inutile et pesante, qui, guindée sur la devanture de la maison constitutionnelle et secouée tous les jours par des mains violentes, ne peut manquer de tomber bientôt sur la tête des passants. On n'a rien fait pour parer à ce danger visible. Rien de semblable ici à cette Cour suprême qui, aux États-Unis, est la gardienne de la Constitution... On a proclamé des droits indéfinis et discordants, sans pourvoir à leur interprétation, à leur application, à leur sanction... Tous les articles de la Déclaration sont des poignards dirigés contre la société humaine, et il n'y a qu'à pousser le manche pour faire entrer la lame. Parmi « ces droits naturels et imprescriptibles », le législateur a mis « la résistance à l'oppression ». Nous sommes opprimés, résistons et levons-nous en armes. — Selon le législateur, « la société a le

---

[1] F. Le Play. *La Réforme sociale en France*, L. VII, Ch. LXIV, § 3, T. IV, p. 128-130. Tours, Mame, 1878[8].

droit de demander compte à tout agent public de son administration ». Allons, à l'hôtel de ville, interrogeons nos magistrats tièdes ou suspects, etc. ([1]). »

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

RELATIF A LA MORALE CIVIQUE

COSTE (A.), *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise*, Paris, 1900.

SCHMOLLER (G.), *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, Leipzig, 1re P., 1900 ; 2e P., 1904.

VALLET (P.), *La propriété, sa nature, ses titres, ses bien faits, ses limitations, son avenir*, Lyon, 1900.

BOURDEAU (J.), *L'évolution du Socialisme*, Paris, 1901.

CROCE (B.), *Matérialisme historique et Économie marxiste*, Trad. de l'ital. par BONNET, Paris, 1901.

EICHTHAL (E. D'), *Socialisme, Communisme et Collectivisme. Aperçu sur l'histoire et les doctrines jusqu'à nos jours*, Paris, 1901 [2].

GREEF (G. DE), *Le transformisme social. Essai sur le progrès et le regrès des sociétés*, Paris, 1901 [2]. — *La Sociologie économique*, 1904. — *Les lois sociologiques*, 1908 [4].

HOBSON (J.-A.), *The social problem. Life and Work*, Londres, 1901.

LANDRY (A.), *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, Paris, 1901.

LAVELEY (ÉM. DE), *La propriété et ses formes primitives*, Paris, 1901 [5].

LORIA (A.), *La Sociologia, il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi*, Vérone-Padoue, 1901. — *La morphologie sociale*, Bruxelles-Paris, 1905.

MICHEL (H.), *La doctrine politique de la Démocratie*, Paris, 1901.

PASCAL (G. DE), *La détermination originelle du sujet du pouvoir civil*, dans REV. DE PHILOS., déc. 1902, pp. 56-78. Cf. O. HABERT, Critique de l'article précédent, *Ibidem*, pp. 291-294.

SALILLAS (R.), *La teoria basica* (*Bio-sociologia*), 2 vol., Madrid, 1901.

STRAUSS (P.), *Assistance sociale. Pauvres et mendiants*, Paris, 1901.

BAUER (A.), *Les classes sociales : Analyse de la vie sociale*, Paris, 1902.

DURKHEIM (ÉM.), *De la division du travail social*, Paris, 1902 [2].

GOYAU (G.), *L'idée de Patrie et l'Humanitarisme* (1866-1910), Paris, 1902.

([1]) H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine : La Révolution*, L. II, Ch. III, § V, Paris, 1899, 22e Edit., p. 41-43.

LABRIOLA (A.). *Del Materialismo storico*, Rome, 1902 [2]. — Traduction française de la 1re édition, par BONNET, 2 vol., Paris, 1897-1898. Cf. CH. ANDLER. *La conception matérialiste de l'histoire, d'après Labriola*, dans REVUE DE MÉTAPHYS. ET DE MOR., 1897, pp. 644-658.

LORIA (A.), *Marx e la sua dottrina*, Milan, 1902.

PARETO (V.), *Les systèmes socialistes*, 2 vol., Paris, 1902.

PENJON (A.), *L'énigme sociale*, Paris, 1902.

POSADA (A.), *Literatura y problemas de la Sociologia*, Madrid-Barcelone, 1902.

SCHMOLLER (G.), *Politique sociale et Économie politique* (*Questions fondamentales*). Trad. de l'allemand, Paris, 1902.

TURGEON (CH.), *Le Féminisme français*, 2 vol., Paris, 1902.

CASTELEIN (A.), *Droit naturel*, Paris, 1903.

DESCHAMPS (L.), *Principes de Morale sociale*, Paris, 1903.

LAMBERT (E.), *Fonction du Droit civil comparé*, Paris, 1903.

SPENCER (H.), *Principes de Sociologie*, Trad. par CAZELLES et GERSCHEL, 5 vol. : T. I. *Données de la Sociologie*, Paris 1903 [7]. T. II. *Inductions de la Sociologie. Relations domestiques*, 1904 [5]. T. III. *Institutions cérémonielles et politiques*, 1908 [5]. T. IV. *Institutions ecclésiastiques*, 1899 [2]. T. V. *Institutions professionnelles*, 1898 [2]. — *Justice*, Trad. par CASTELOT, 1903 [3]. — *Le rôle moral de la bienfaisance*. Trad. par CASTELOT et MARTIN SAINT-LÉON, 1895. — *Essais sur le progrès*. Trad. par A. BURDEAU, 1904 [5]. — *Essais politiques*. Trad. par A. BURDEAU, 1906 [5]. — *L'individu contre l'État*. Trad. par GERSCHEL, 1908 [8]. — *Problèmes de Morale et de Sociologie*, Trad. par H. DE VARIGNY, 1906 [2].

STEIN (L.), *Die soziale Frage in Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1903 [2].

WORMS (R.), *Philosophie des Sciences sociales* : T. I. *Objet des Sciences sociales*, Paris, 1903. T. II. *Méthode des Sciences sociales*, Paris, 1904. T. III. *Conclusions des Sciences sociales*, 1907.

ZIEGLER (TH.), *La question sociale est une question morale*. Trad. de l'allemand par G. PALANTE, Paris, 1903 [3].

BOUGLÉ (C.), *La Démocratie devant la science*, Paris, 1904.

BOURGUIN (M.), *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, Paris, 1904.

BUREAU (P.), *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels*, Paris, 1904.

FIDAO (J.-E.), *Le droit des humbles. Études de politique sociale*, Paris, 1904.

JELLINEK (G.), *Die Erklærung der Menschen und Bürgerrechte*, Leipzig, 1904 [2]. — *L'État moderne et son droit*. Trad. de l'allemand, par G. FARDIS, 2 vol. Paris, 1911-1912. — Cf. *La déclaration des droits de l'homme*. Trad. par G. FARDIS, Paris, 1902.

MENGER (A.), *L'État socialiste*. Trad. de l'allemand par EDG. MILHAUD, Paris, 1904.

PALANTE (G.), *Combat pour l'individu*, Paris, 1904.

ROTHE (T.), *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, T. IV. *Droit laborique*, Paris, 1904.

TARDE (G.), *L'opinion et la foule*, Paris, 1904 [2]. — *La Logique sociale*, 1905 [3]. — *Les lois sociales. Esquisse d'une Sociologie*, 1907 [5]. — *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*, 1907 [5]. — *La criminalité comparée*, 1907 [6]. — *Les transformations du droit*, 1909 [6]. — Cf. *Les transformations du pouvoir*, 1899. — AM. MATAGRIN, *La Psychologie sociale de Gabriel Tarde*, Paris, 1910.

ANTOINE (CH.), *Cours d'Économie sociale*, Paris, 1905 [3], 1921 [6] (Mis à jour par H. DU PASSAGE).

BOUCAUD (CH.), *L'initiative personnelle et l'autorité sociale*, dans REV. DE PHILOS., 1905, T. II, p. 621-634 ; 1906, T. I, p. 50-74.

CROISET (AL.), APPELL (P.-É.), SEIGNOBOS (CH.), etc., *Enseignement et Démocratie*, Paris, 1905.

DEMOLINS (ED.), *La classification sociale*, Paris, 1905.

DEPLOIGE (S.), *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1905 (novembre), 1906 (février, mai, août), 1907 (août, novembre). *Délimitation du conflit entre la Morale et la Sociologie*, *Ibidem*, 1908 (novembre), 1909 (janvier).

FERRI (E.), *La Sociologie criminelle*. Trad. de l'italien, par L. TERRIER, Paris, 1905.

FINOT (J.), *Le préjugé des races*, Paris, 1905.

FOUILLÉE (AL.), *Les éléments sociologiques de la Morale*, Paris, 1905.

GAROFALO (R.), *La criminologie*, Paris, 1905 [5].

GAUDEAU (B.), *L'Église et l'État laïque*, Paris, 1905 [2].

ISAMBERT (G.), *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848 : le socialisme fondé sur la fraternité et l'union des classes*, Paris, 1905.

LACOMBE (P.), *La représentation proportionnelle à propos du livre de M. P. Lachesnais*, dans REV. DE MÉT. ET DE M., 1905, pp. 142-152.

PESCH (H.), *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Fribourg-en-B., T. I, 1905 ; T. II, 1909.

PICAVET (C.-G.), *Le matérialisme historique et son évolution* (Étude des œuvres de K. MARX et de FR. ENGELS), dans REVUE PHILOS., 1905, T. II, pp. 511-532.

PRINS (A.), *De l'esprit du gouvernement démocratique*, Bruxelles, 1905.

SMALL (A.-W.), *General Sociology. An exposition of the main development in sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, 1905.

TOURVILLE (H. DE), *Histoire de la formation particulariste. L'origine des grands peuples actuels*, Paris, 1905.

WEILL (G.), *Histoire du mouvement social en France (1852-1902)*, Paris, 1905 ; 1910[2].

ATGER (F.), *Histoire des doctrines du Contrat social*, Paris, 1906.

BOUGLÉ (C.), *Solidarisme et Libéralisme*, Paris, 1906.

CAVAGNIS (F.), *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 3 vol., Rome, 1906[4].

CILLEUL (A. DES), *Le socialisme municipal à travers les siècles*, Paris, 1906.

FÉLIX (P.), *Essai sur les principes fondamentaux des gouvernements*, Paris, 1906. — *L'équivoque démocratique*, 1906.

GAZEAU (L.), *L'évolution des libertés locales en France et à l'étranger depuis la Révolution française*, Paris, 1906.

JANKELEVITCH (Dr S.), *Nature et Société. Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux*, Paris, 1906.

LAS CASES (PH. DE), *L'assurance contre le chômage en Allemagne*, Paris, 1906. — *Le Chômage*, 1907.

MADAY (Dr A.), *Le droit des femmes au travail*, Paris, 1906.

POSADA (AD.), *Derecho politico comparado*, Madrid, 1906. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 1908. *Principios de Sociologia. Introducción*, 1908.

SERTILLANGES (A.-D.), *Socialisme et Christianisme*, Paris, 1906.

SIGOGNE (E.), *Socialisme et Monarchie*, Paris, 1906.

TAPARELLI D'AZEGLIO (L.), *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne*. Trad. de l'italien, par FR. PICHOT, 4 vol., Paris, 1906-1907.

TÖNNIES (F.), *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, Leipzig, 1906.

VALMOR (J.), *Conditions et limites du gouvernement par la majorité*, Paris, 1906.

VECCHIO (G. DEL), *Sulla teoria del contratto sociale*, Bologne, 1906.

WARD (L.-F.), *Sociologie pure*. Trad. de l'angl. par F. WEILL, 2 vol., Paris, 1906.

BOUGLÉ (C.), *Le Solidarisme*, Paris, 1907. — *Qu'est-ce que la Sociologie ?* Paris, 1907 ; 1910[2]. — *Les idées égalitaires*, 1908[2]. — *Essai sur le régime des castes*, 1908.

CHATTERTON-HILL (G.), *Heredity and selection in Sociology*, Londres, 1907.

CONSTANTIN (A.), *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*, Paris, 1907.

DRAGHICESCO (D.), *Le problème de la conscience. Étude psycho-sociologique*, Paris, 1907.

DUPRAT (G.-L.), *La solidarité sociale*, Paris, 1907 ; 1909[2].

DURKHEIM (ÉM.), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1907[4].

FONSEGRIVE (G.), *Morale et Société*, Paris, 1907.

GRECO (N.), *Sociologia juridica*, Turin, 1907.

GREEF (G. DE), *La structure générale des sociétés*, T. I. *La loi de limitation*, Paris, 1907, T. II et III. *Théorie des frontières et des classes*, 1908.

LEMAIRE (A.), *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Paris, 1907.

NORDAU (M.), *Paradoxes sociologiques*, Traduction A. DIETRICH, Paris, 1907[5], 1910[6]. — *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, Trad. A. DIETRICH, 1908[10], 1912[11].

RENARD (G.), *Le régime socialiste*, Paris, 1907[6].

RICHET (CH.), *Le passé de la guerre et l'avenir de la paix*, Paris, 1907.

ROSTAND (E.), *L'action sociale par l'initiative privée*, 4e Série, Paris, 1907.

SCHATZ (A.), *L'individualisme économique et social, ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*. Paris, 1907.

SERTILLANGES (A.-D.), *La famille et l'État dans l'éducation*, Paris, 1907.

STEINMETZ (R.), *Die Philosophie des Krieges*, Leipzig, 1907.

TARDE (A. DE), *L'idée du juste prix. Essai de psychologie économique*, Paris, 1907.

TOUR DU PIN LA CHARCE (marquis DE LA), *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route*, Paris, 1907.

BAUER (A.), *Essai sur les Révolutions*, Paris, 1908.

CHARMONE (J.), *Le droit et l'esprit démocratique*, Montpellier-Paris, 1908.

DUGUIT (L.), *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, 1908.

FAGUET (EM.), *Le Pacifisme*, Paris, 1908.

FOLCHI (A.), *Le moderne teorie teocratiche (1600-1850)*, Rome-Turin, 1908.

GARRIGUET (L.), *Traité de Sociologie :* I. *Régime de la propriété*, Paris, 1908. — II. *Régime du travail*, 2 vol., 1909.

GRASSET (Dr J.), *La morale scientifique et la morale évangélique devant la Sociologie*, dans ÉTUDES, 1908, T. CXVII, pp. 433-454. Tiré à part, Paris, 1909.

IZOULET (J.), *La Cité moderne*, Paris, 1908[7].

LACASSAGNE (A.), *Peine de mort et criminalité*, Paris, 1908. — Cf. *Presse médicale*, 6 nov. 1909, article sur le criminel-né de LOMBROSO.

MAZZARELLA (J.), *Les types sociaux et le droit*, Paris, 1908.

MUN (Cte ALB. DE), *Ma vocation sociale*, Paris, 1908 ; 1910[8]. — Cf. *La conquête du peuple*, 1908 ; 1910[8]. — *Discours : Questions sociales*, 1908[4].

PROAL (L.), *La criminalité politique*, Paris, 1908[2]. — Cf. *Le crime et la peine*, 1911[4].

MÉLINE (P.), *Le travail sociologique*, Paris, 1908.

ROBERTY (E. DE), *Sociologie de l'action*, Paris, 1908.

SIMMEL (G.), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig, 1908.

SOREL (G.), *Les illusions du progrès*, Paris, 1908. — *Réflexions sur la violence*, 1908.

CROISET (AL.), *Les démocraties antiques*, Paris, 1909.

DOUGALL (W.-M.), *An introduction to social psychology*, Londres, 1909.

FOUILLÉE (AL.), *Le Socialisme et la Sociologie réformiste*, Paris, 1909. — *La propriété sociale et la Démocratie*, Paris, 1909[4].

GARRIGUET (L.), *La valeur sociale de l'Évangile*, Paris, 1909.

GREEF (G. DE), *Précis de Sociologie*, Paris, 1909.

JEVONS (W. STANLEY), *La théorie de l'Économie politique*. Trad. de l'anglais par BARRAULT et ALFASSA, Paris, 1909.

LAVALLÉE (R.), *Les fléaux nationaux. Dépopulation, pornographie, alcoolisme, affaissement moral*, Paris, 1909.

MAXWEL (Dr J.-J.), *Le crime et la société*, Paris, 1909.

MONDOLFO (R.), *Tra il diritto di natura e il communenismo*, Mantoue, 1909.

NOURRISSON (P.), *Le grand danger : Tout par l'État*, Paris, 1909.

PARODI (D.), *Traditionalisme et Démocratie*, Paris, 1909.

PUJOL (A.), *La conception matérialiste de l'histoire*, Toulouse, 1909.

SIX (P.), *Pages de Sociologie chrétienne*, Roubaix-Lille, 1909.

TONIOLO (G.), *Tratato di Economia sociale :* T. II, *La produzione*, Florence, 1909.

TOURTOULON (G. DE), *Les principes philosophiques de l'histoire du droit :* T. I. *Les transformations du droit*, Paris, 1909.

DUTHOIT (E.), *Vers l'organisation professionnelle*, Paris, 1910.

FOUILLÉE (AL.), *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, 1910[2].

HARISTOY (J.), *L'impôt sur le revenu*, Paris, 1910.

JOLY (H.), *Problèmes de science criminelle*, Paris, 1910.

LOUIS (P.), *Le Syndicalisme contre l'État*, Paris, 1910.

MÉTIN (A.), *Le Socialisme sans doctrines. La question ouvrière en Australie et en Nouvelle-Zélande*, Paris 1910[2].

NOVICOW (G.), *La critique du Darwinisme social*, Paris, 1910.

SCHWALM (M.-B.), *Leçons de Philosophie sociale :* T. I. *Introduction. La famille ouvrière*, Paris, 1910. — T. II. *Le Patronat et les Associations. La Société politique*, 1911.

ZEILLER (J.), *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910.

MILHAUD (ALB.), *La Lutte des Classes à travers l'histoire et la politique*, Paris, 1910.

WORMS (R.), *Les Principes biologiques de l'Évolution sociale*, Paris, 1910.

DELASSUS (H.), *Vérités sociales et Erreurs démocratiques*, Lille-Paris, 1910.

FONTAINE (J.), *Le Modernisme sociologique. Décadence ou Régénération ?* Paris, 1910. — *Le Modernisme social*, 1911.

LAMBERT (W.), *Etatisme et Liberté*, Paris, 1910.

PARISET (L.), *La Monarchie, son Droit, sa Constitution, son Programme*, Paris, 1910.

PARODI (D.), *La Notion de l'Égalité sociale.* Thèse et Discussion, dans le BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, 1910, p. 53-80.

BRUNET (R.), *Le Principe d'égalité en Droit français*, Paris, 1910.

LORIN (H.), *L'Idée individualiste et l'Idée chrétienne. Étude sur le fondement du Droit chrétien*, Paris, 1910.

BALDWIN (J.-M.), *Psychologie et Sociologie, l'Individu et la Société.* Trad. de l'anglais par P. COMBRET DE LANUX, Paris, 1910.

BRUNHES (J.), *La Géographie humaine. Essai de Classification positive. Principes et Exemples*, Paris, 1910.

DURKHEIM (ÉM.), *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris, 1910[5], 1912[6].

FABRE (L.), *L'Origine du Pouvoir. Scolastiques anciens, Scolastiques modernes*, dans REVUE AUGUSTINIENNE, 1910, p. 556-573 ; 682-704.

CALIPPE (CH.), *L'Attitude sociale des Catholiques français au XIXe siècle.* Préface du Comte ALB. DE MUN, Paris, 1911.

CORNEJO (M.-H.), *Sociologie générale*, 2 vol. Paris, 1911.

GUY-GRAND (G.), *Le Procès de la Démocratie*, Paris, 1911.

GREEF (G. DE), *Introduction à la Sociologie*, 2 vol. Paris, 1911[2].

DEMOGUE (R.), *Les Notions fondamentales du Droit privé. Essai critique*, Paris, 1911.

ENGELS (FR.), *Philosophie, Économie politique, Socialisme.* Trad. de l'allemand par ED. LASKINE, Paris, 1911.

MOISANT (X.), *L'École*, dans le DICTIONNAIRE DE LA FOI CATHOLIQUE (VACANT-MANGENOT), 1911, T. IV, col. 2082-2092.

LEVI (ALESS.), *La Société et l'Ordre juridique*, Paris, 1911.

DEPLOIGE (S.), *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain et Paris, 1911, 1913[2].

VANDERPOL (AL.), *Le Droit de Guerre d'après les Théologiens et les Canonistes du Moyen Age*, Paris, 1911.

GIBON (F.), *L'École libre en France*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE (A. D'ALÈS), 1911, T. I, col. 975-1006.

DUPRÉEL (E.), *Le Rapport social. Essai sur l'Objet et la Méthode de la Sociologie*, Paris, 1912.

TÖNNIES (F.), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriff einer reinen Soziologie*, Berlin, 1912 [2].

RODRIGUEZ (T.), *Estudios sociales*, 2 vol. Madrid, 1912.

VANDERPOL (AL.), *La Guerre devant le Christianisme*, Paris, s. d. (1912).

RICHARD (G.), *La Sociologie générale et les Lois sociologiques*, Paris, 1912.

WILBOIS (J.), *Devoir et Durée. Essai de Morale sociale*, Paris, 1912.

ROUSSEL-DESPIERRES (FR.), *La Hiérarchie des Principes et des Problèmes sociaux*, Paris, 1912.

GOUNOT (EMM.), *L'Autonomie de la Volonté en Droit privé. Contribution à l'étude critique de l'Individualisme juridique*, Paris, 1912. — *Les Réformes professionnelles par le referendum patronal*, 1913.

GAULTIER (P.), *Les Maladies sociales* (*Criminalité adolescente*, *Alcoolisme*, *Dépopulation*, *Pornographie*), Paris, 1913.

CARLO (EUG. DI), *Contributi alla Critica di recenti Concezioni filosofico-juridiche*, Palerme, 1913. — *Intorno ad alcune Questioni di Filosofia di Diritto*, 1914.

DEFOURNY (M.), *Aristote. Théorie économique et Politique sociale*, dans ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN, 1914, T. I, p. 1-134, Louvain, 1914.

FALLON (V.), *Les Plus-Values et l'Impôt*, Bruxelles, 1914.

SORTAIS (G.), *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*, Paris, 1914.

GUY-GRAND (G.), *Politique extérieure et Démocratie*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1914, p. 261-293.

CASTELEIN (A.), *Léon XIII et la Question sociale*, Bruxelles, 1914.

RICHARD (G.), *La Question sociale et le Mouvement philosophique au XIXe siècle*, Paris, 1914.

GILLET (M.-S.), *Religion et Pédagogie*, Bruges, 1914.

VALDOUR (J.), *La Méthode concrète en Science sociale*, Paris, 1914.

GENY (FR.), *Science et Technique en Droit privé positif :* IIe Partie, *Élaboration scientifique du Droit positif* (*L'irréductible «Droit naturel »*), Paris, 1915.

WORMS (R.), *Natalité et Régime successoral*, Paris, 1917.

HONOT (L.) et VOIVENEL (P.), *Le Courage*, Paris, 1917.

MORIN (G.), *L'Individualisme de la Révolution française et du Code civil et la Structure nouvelle de la Vie économique*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1917, p. 517-568.

CHOSSAT (M.), *La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien*, Paris, 1918.

SALVIOLI (G.), *Le Concept de la Guerre d'après les Écrivains antérieurs à Grotius*. Traduit de l'italien par G. HERVO, Paris, 1918.

DEHERME (G.), *Le Nombre et l'Opinion publique*, Paris, 1919.

SAGERET (J.), *Philosophie de la Guerre et de la Paix*, Paris, 1919.

VANDERPOL (AL.), *La Doctrine scolastique du Droit de Guerre*, Paris, 1919.

LIESSE (A.), *La Statistique, ses difficultés, ses procédés, ses résultats*, Paris, 1919[3].

BIAVASCHI (G.-B.), *La Concezione filosofica dello Stato moderno*, Milan, 1919[2].

TODD (A.-J.), *Theories of social Progress*, New-York, 1919.

SOREL (G.), *Réflexions sur la violence*, Paris, 1919[4]. — *Matériaux d'une Théorie du Prolétariat*, 1919.

HETHERRINGTON and MUIRHEAD, *Social Purpose. A Contribution to Philosophy of civil Society*, Londres et New-York, s. d. (1919).

CUCHE (P.), *En lisant les Juristes Philosophes*, Paris, 1919.

BARNICH (G.), *Essai de Politique positive basée sur l'Énergétique de Solvay, avec Tableau de Synthèse sociale*, Bruxelles, 1919.

LE FUR (L.), *Guerre juste et juste Paix*, Paris, 1920.

BITTREMIEUX (J.), *Lessius et le Droit de Guerre*, Bruxelles, 1920.

LEGRAND (G.), *Précis d'Économie sociale*, Bruxelles, 1920.

RUYSSEN TH.), *De la Guerre au Droit*, Paris, 1920.

VALENSIN (ALB.), *Le principe d'autorité et les exigences sociales du temps présent*, dans ÉTUDES, 1920, T. II, p. 513-536.

BARTHÉLEMY, *Le Gouvernement de la France*, Paris, 1920.

CHURCHILL SEMPLE (H.), *American Liberty enlightening the World. Moral Basis of a League for Peace*, New-York et Londres, 1920.

GALEOT (A.-L.), *Les Systèmes sociaux et l'Organisation des Nations modernes*, Paris, 1920.

NOURRISSON (P.), *Histoire de la Liberté d'Association en France, depuis 1789*, 2 vol., Paris, 1920.

DUPRAT (G.-L.), *La Psychologie sociale*, Paris, 1920. — Cf. *Morale psychosociologique*, 1902.

PAULHAN (FR.), *Les Transformations sociales des Sentiments*, Paris, 1920.

LASKINE (ED.), *Le Socialisme suivant les Peuples*, Paris, 1920.

FAUCONNET (P.), *La Responsabilité. Étude de Sociologie*, Paris, 1920.

BUREAU (P.), *L'Indiscipline des mœurs. Étude de Science sociale*, Paris, 1920.

MENTRÉ (FR.), *Les Générations sociales*, Paris, 1920.

SOULAVILLE (F.), *Socialisme et Propriété*, Paris, 1920.

SMALL (A.-W.), *General Sociology. An Exposition of the main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, 1920[2].

TURGEON (CH.), *Critique du Matérialisme historique*, Rennes, 1920.

COULET (P.), *L'Église et le Problème social*, Paris, 1921 — *L'Église et le Problème économique*, 1921.

HEATH (A.-G.), *The moral and social significance of the conception of Personality*, Oxford, 1921.

MEDA (F.), *Il Partito socialista italiano*, Milan, 1921.

WORMS (R.), *Le Socialisme, sa Nature, son Contenu, ses Attaches*, Paris, 1921.

LALO (CH.), *L'Art et la Vie sociale*, Paris, 1921.

MICHEL (A.), *La Question sociale et les Principes théologiques. Justice légale et Charité*, Paris, 1921.

CHÉNON (ÉM.), *Le Rôle social de l'Église*, Paris, 1921.

CESTRE (CH.), *Production industrielle et Justice sociale*, Paris, 1921.

MASCAREL (A.), *La Question scolaire. Principes et Solutions*, Paris, 1921.

BESSIÈRES (A.), *Pour la Justice scolaire. L. R. P. S.*, Paris, 1921.

FALLON (V.), *Principes d'Économie sociale*, Louvain, 1921 ; 1923 [2].

SÉE (H.), *Esquisse d'une Histoire du régime agraire en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, 1921.

ANTOINE (CH.), *Cours d'Économie sociale*, Sixième édition mise à jour par H. DU PASSAGE, Paris, 1921.

GIDE (CH.), *Les Institutions de Progrès social*, Paris, 1921 [2].

CHARDON (H.), *L'Organisation d'une Démocratie. Les Deux Forces. Le Nombre. L'Élite*, Paris, 1921.

OLGIATI (FR.), *Il divenire sociale, il penserio cristiano ed il problema industriale*, Milan, 1921.

BOUGLÉ (C.), *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, 1922.

RODRIGUES (G.), *Bergsonisme et Moralité*, Paris, 1922.

GILLET (M.-S.), *Conscience chrétienne et Justice sociale*, Paris, s. d. (1922).

VALENSIN (ALB.), *Traité de Droit naturel :* T. I. *Les Principes*. T. II. *Applications générales du Droit naturel dans les Relations sociales et politiques*, Paris, 1922-1923.

VERMEERSCH (A.), *Principes de Morale sociale*, en cours de publication dans LES ARCHIVES DU MANUEL SOCIAL, Paris, *Action Populaire*, 1922.

MULLER (A.), *L'État et le Problème social*, en cours de publication dans LES ARCHIVES DU MANUEL SOCIAL, Paris, *Action Populaire*, 1922.

DELEMER (AD.), *Le bilan de l'Etatisme*, Paris, 1922.

DAVY (G.), *La Foi jurée. Etude sociologique du problème du Contrat. La formation du lien contractuel*, Paris, 1922.

DUBALLET, *La Famille, l'Eglise et l'Etat dans l'éducation*, Paris, 1922.

IZAGA (L.), *Elementos de Derecho politico*, T. I, Bilbao, 1922.

DURKHEIM (EM.), *Education et Sociologie*, Paris, 1922.

MALGAUD (W.), *Le Problème logique et la Société*, Paris, 1922.

AFTALION (ALB.), *Les Fondements du Socialisme*, Paris, 1923.

BUREAU (P.), *Essai sur la Méthode sociologique*, Paris, 1923.

IVe SECTION

MORALE INTERNATIONALE

Dans ce Chapitre, consacré à la Morale sociale, nous avons jusqu'ici traité de la *Morale humanitaire*, de la *Morale domestique* et de la *Morale civique*. Reste à parler de la *Morale internationale*. Puis nous aborderons quelques sujets qui intéressent toutes les nations : le *Principe des Nationalités*, *la Morale et la Politique*, *la Civilisation*, *le Progrès*.

110. — LE DROIT INTERNATIONAL (1)

A) **Définition** : on entend, aujourd'hui, par Droit international, l'ensemble des droits et des devoirs qui déterminent les relations des peuples entre eux. On l'appelle aussi *Droit des gens* (*Jus Gentium*). Mais comme le terme Droit des Gens a été pris dans des sens différents, nous dirons, pour éviter toute équivoque : Droit international.

Par *Droit des Gens*, les Jurisconsultes romains entendaient le Droit qui est commun aux citoyens et aux étrangers (2). Le Droit civil ne concernait que les citoyens romains.

S'inspirant des Jurisconsultes de Rome, S. Thomas appelle Droit des gens cette partie du Droit positif qui contient les conclusions découlant nécessairement du Droit naturel et est reconnu par tous les peuples. *Tu ne tueras pas*, *tu ne voleras pas*, sont des préceptes du Droit des gens ainsi défini (3). Ces préceptes sont obligatoires en vertu même de la loi naturelle.

Depuis le XVIIe siècle, les Scolastiques (4) comprennent, sous le nom de Droit des Gens, les lois positives qui, sans être des conclusions nécessaires de la loi naturelle, lui touchent de si près qu'on les trouve chez

---

(1) H. Grotius, *De Jure belli et pacis*. — S. Pufendorf, *De Jure naturæ et gentium*. — J-G. Heineccius, *Elementa Juris naturæ et gentium*. — Taparelli, *Essai...*, L. VI. — S. Schiffini, *Disputat. philos. moralis*, T. II, Disput. VI. — L. Jouin, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. III. — M. B., *Institutes de droit naturel*, L. XI. — Ch. Périn *L'Ordre international*. — Nys, *Les théories politiques et le droit international*. – E. Cheysson, *L'Internationalisme dans les questions sociales*. — G. Audisio, *Juris naturæ et gentium publici et privati fundamenta*. — T. Rothe, *Traité de Droit naturel*, T. I, Part IV, Ch. IV.

(2) Gaius, *Institutionum Commentarii quatuor*, I, § I — Cf. Cicéron, *De Officiis*, L. III, § XVII.

(3) Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, 1a 2ae, Q. XCV, A. 4. — 2a 2ae, Q. LVII, A. 3. — *Comment. in V Ethic*, L. XII. — V. Cathrein, *Philosophia Moralis*, P. I, C. VIII, Art. V, n. 307-308, p. 224-226, Fribourg-en-Brisgau, 1911 (7e Edit.).

(4) Cf. vg. Suarez, *De Legibus*, L. II, C. XVII-XX.

tous les peuples. Les lois positives, ne dérivant pas nécessairement de la loi naturelle, ont besoin, pour devenir obligatoires, de l'intervention du législateur qui détermine et précise la loi naturelle, dont il dégage les conséquences secondaires. D'après les Scolastiques antérieurs au XVIIe siècle, ces lois positives appartiennent au contraire au Droit civil.

B) **Division du Droit international.** — On le divise en : 1° Droit international *naturel* et *positif*. — 2° Droit international *public* et *privé :*

I. — *Droit international* **naturel :** il comprend les devoirs et les droits qui, en vertu de la seule loi naturelle, existent chez les diverses nations : vg. Devoir d'observer les traités, Droit de conserver son territoire.

Droit international **positif :** il comprend les devoirs et les droits qui ont pour origine une coutume ou une convention librement consentie. On peut le subdiviser en :

a) Droit positif *universel :* quand il est en vigueur chez tous les peuples civilisés ; vg. Convention de Genève relative aux blessés et prisonniers de guerre.

b) Droit positif *particulier :* quand il n'est en vigueur que chez un certain nombre de peuples ; vg. Conventions relatives à l'unité monétaire, à l'union postale.

II. — *Droit international* **public :** c'est le Droit international proprement dit, soit naturel, soit positif, considéré en tant qu'il règle les rapports des nations entre elles. Il a pour sujet les nations elles-mêmes, et non leurs Gouvernements. Les actions juridiques sont cependant exercées, au nom des nations, par leurs Gouvernements qui les représentent.

Droit international **privé :** il règle les relations que les citoyens des diverses nations ont entre eux sur tel ou tel point ; vg. Convention relative à la propriété littéraire.

C) **Existence du Droit international naturel, soit privé, soit public.**

I. — **Droit privé :** *A chacun le sien* est un précepte naturel évident, qui oblige absolument tous les hommes. Or chacun de nous, en vertu même de sa nature, peut revendiquer comme siennes beaucoup de choses. Tous les hommes par conséquent sont tenus de les respecter, c'est-à-dire de les laisser intactes, et, en cas de dommage ou de rapt, de réparer le tort causé ou de rendre l'objet enlevé. Exemple : tout homme a droit à la vie ; il faut donc respecter la vie non seulement de ses concitoyens, mais de tout être humain.

II. — **Droit public :** le principe : *A chacun le sien*, étant absolument universel, concerne non seulement les individus, mais les sociétés. Or chaque société peut appeler siennes, indépendamment du consentement des autres nations, beaucoup de choses : vg. son territoire, sa forme de gouvernement, son indépendance, etc.

Chaque nation en effet constitue une personne morale ayant, comme

l'individu, le droit de conserver sa vie et de travailler à son perfectionnement matériel, intellectuel et moral. Les autres nations ont donc le devoir de la respecter. Par conséquent les principes, qui règlent la conduite des individus entre eux, s'appliquent aux peuples dans leurs rapports mutuels : les peuples sont liés les uns envers les autres par des devoirs de justice et de charité.

D) **Devoirs de justice :** toutes les sociétés civiles ont même essence, même fin, même pouvoir. Elles ont donc, en vertu même de leur constitution naturelle, les mêmes devoirs et les mêmes droits vis-à-vis les unes des autres.

En matière de justice, droits et devoirs sont corrélatifs (54, § B, II). Voici les principales obligations internationales :

1° Respect de l'indépendance, de la nationalité, des droits des autres nations. Il n'est donc pas permis de conquérir un pays étranger, sous couleur de lui porter la civilisation, d'y implanter la vraie religion, ou d'y faire respecter la loi morale, à moins que ses excès ne nuisent aux autres pays.

2° Fidélité aux conventions internationales, aux traités de paix.

3° Ne faire la guerre que pour une cause juste et après avoir épuisé tous les moyens de conciliation (99, § B, II, 2°).

E) **Devoirs de charité :** les hommes pris individuellement sont tenus à l'amour mutuel. Les sociétés, étant composées d'hommes, y sont tenues pareillement, car ce qui convient aux individus en vertu de leur essence, n'est pas supprimé par le fait de leur union sociale. Conséquemment ces préceptes : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Fais aux autres ce que tu désires qu'on te fasse*, s'appliquent également aux rapports des sociétés entre elles. Une différence est cependant à noter. Il est loisible à un particulier de sacrifier, par amour pour autrui, un bien temporel dont il a la libre disposition. Mais un Gouvernement doit préférer le bien social dont il a la charge au bien d'une société étrangère.

Les peuples ont le devoir de s'entr'aider à accomplir la justice et à promouvoir la civilisation.

Si un peuple est attaqué injustement par un ennemi, la charité demande que les autres nations, qui le peuvent sans grave dommage pour elles-mêmes, viennent à son secours.

F) **Principe de non-intervention :** sans doute il n'est pas permis d'intervenir par la force dans les affaires intérieures d'une autre nation sans son consentement, à moins qu'elle ne soit tombée dans une *complète anarchie* ou qu'elle ne cherche à *propager au dehors des doctrines subversives*. Quand un pays est agité par des troubles civils, on n'a pas le droit d'empêcher une autre nation de porter secours, dans ce pays, soit au peuple, soit à l'autorité, dont les droits sont violés, si ce secours

est réclamé. Autrement, ce serait encourager les rebelles. Il faut donc repousser le *principe de non-intervention* entendu sans restriction. Dès 1831, Metternich le remarquait finement : « ...Qu'est-ce que le principe de non-intervention, sinon l'intervention la plus délétère et la plus active en faveur de l'anarchie [1]. »

G) **Nature et valeur des Traités :** les Traités sont des contrats passés entre nations. Le droit de les passer appartient à celui ou à ceux qui exercent le pouvoir suprême dans la société, car personne ne peut lier une société si ce n'est elle-même ou ceux qui la représentent. C'est pourquoi les traités conclus par des intermédiaires : ministres, ambassadeurs, ne deviennent obligatoires qu'après avoir été ratifiés par l'autorité suprême de la nation intéressée.

Les conditions requises pour la licéité et la validité des contrats particuliers sont applicables aux traités. Ainsi, les *personnes*, qui prennent part à un contrat, doivent être aptes à le faire, c'est-à-dire qu'elles doivent avoir le plein usage de leur raison et la libre disposition de leurs droits : vg. un fou ou un mineur sont incapables de contracter. — La *matière* du contrat doit être licite : vg. un contrat qui viole les droits d'un tiers est nul de plein droit. — Le *consentement* doit être libre. Trois causes : l'erreur, la violence, la crainte peuvent vicier le consentement. L'*erreur* doit être *substantielle*, c'est-à-dire porter sur la substance ou la nature du contrat : vg. un marchand au lieu de vin a vendu du vinaigre ; l'un des contractants a voulu acheter et l'autre seulement prêter. La *violence extérieure :* vg. forcer quelqu'un à signer le contrat. La *crainte*, si elle n'enlève pas la liberté, n'annule pas le contrat.

Il est facile d'appliquer ces conditions aux traités. Donnons un exemple : un traité qui imposerait au vaincu de subjuguer une autre nation ou de fomenter chez elle des troubles, serait nul, parce que la matière est illicite.

L'obligation d'observer les traités et les contrats repose en dernière analyse sur la loi morale (17, § II, A, II et B). En dehors de là tout fondement est ruineux. Ceux qui rejettent ce fondement solide en viennent logiquement à professer, comme Édouard de Hartmann et beaucoup d'autres, que les traités n'obligent qu'autant qu'ils sont profitables. Mais, on l'a vu, l'intérêt et l'utilité ne peuvent servir de base au devoir. (25, B, III). S'inspirant de la doctrine utilitaire de Hartmann, le Chancelier de l'Empire allemand, M. de Bethmann-Hollweg, déclara, en 1914, à l'ambassadeur d'Angleterre, que les traités sont des « chiffons de papier », qu'on déchire quand ils sont devenus gênants.

---

[1] METTERNICH (PRINCE DE), *Mémoires*, T. V, p. 128, Paris, 1882.

111. — ESSAIS D'ORGANISATION JURIDIQUE INTERNATIONALE (1)

Pour la solution pacifique des conflits qui surgissent entre les différents peuples, il serait de la plus haute importance d'organiser juridiquement les rapports internationaux. Qu'a-t-on tenté jusqu'ici pour résoudre ce difficile problème ? La connaissance de ces essais et des raisons de leur insuffisance aidera à trouver une solution équitable et efficace.

A) **Chrétienté du Moyen Age** (2). — L'Empire romain avait réussi à créer une organisation juridique qui soumettait les peuples du monde alors connu à un seul gouvernement et à une même législation. L'invasion des Barbares mit fin à cette majestueuse *Paix romaine*. Sur les débris de l'Empire, des nations indépendantes se constituèrent peu à peu, plus ou moins ennemies ou rivales. L'Europe du Moyen Age s'efforça, surtout aux XIIe et XIIIe siècles, d'établir, pour la sauvegarde de la paix, une organisation juridique fondée sur les principes du Droit chrétien.

Le système reposait sur l'union étroite de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle, l'Église catholique et l'Europe féodale. La puissance ecclésiastique exercée par le Pape et les Évêques, et la puissance séculière exercée par l'Empire, les Royautés, les Seigneuries et les Cités, tout en restant distinctes et maîtresses dans leur domaine propre, collaborent à la même œuvre. L'unité de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique, aussi bien que la situation politique, facilitèrent cette collaboration : les hauts dignitaires ecclésiastiques sont en même temps seigneurs féodaux et jouissent en conséquence des prérogatives de la suzeraineté séculière ; les princes et les seigneurs laïcs, d'autre part, sont admis à délibérer sur des sujets concernant les affaires de l'Église. De plus, privée par le schisme byzantin de l'Europe orientale, la Chrétienté se borne à l'Europe centrale et occidentale. Cette étendue restreinte rend l'entente plus facile.

La Papauté possède un double pouvoir : l'un *direct* sur les matières religieuses ; l'autre *indirect*, sur les matières mixtes, c'est-à-dire les questions civiles où la conscience est engagée. L'exercice de ce pouvoir indirect ayant été accepté par le Droit public des sociétés composant

---

(1) D'après le livre d'Y. DE LA BRIÈRE : *La « Société des Nations »* ? (Paris, 1918) et son article : *Paix et Guerre*, § III, dans le DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE (sous la direction d'A. D'ALÈS), 1920, T. III, col. 1272-1301.

(2) FR. DUVAL, *La Chrétienté du Moyen Age*, dans *L'Église et la Guerre*, Paris, 1913.

la Chrétienté, le Saint-Siège devint l'arbitre suprême de ce que l'on a appelé la *Respublica Christiana*.

Les décrets des Papes et des Conciles introduisirent, dans le Droit public des Cités et des Royaumes, des règles qui peu à peu modifièrent les relations internationales dans le sens de plus de justice et d'équité. L'arbitrage du Saint-Siège ou des hauts dignitaires ecclésiastiques empêcha ou abrégea nombre de conflits sanglants. L'idéal chrétien de la Chevalerie contribua aussi à rendre la guerre plus humaine (1). « La proclamation du principe de la *Paix de Dieu*, puis l'institution (beaucoup plus réelle et efficace) de la *Trêve de Dieu*, la réglementation du droit d'asile et des immunités ecclésiastiques parviendront indubitablement à restreindre les calamités de la guerre, à en exempter certains temps, certains lieux, certaines catégories de personnes et de biens, au nom de la législation commune qui s'impose à toutes les puissances de la Chrétienté (2). »

Cette belle organisation n'eut qu'une efficacité partielle et relative, car elle fut tenue en échec par l'action des passions mauvaises. Trop souvent l'intervention de l'Église fut impuissante. Cependant l'histoire n'offre pas d'exemple d'une tentative de ce genre qui ait donné des résultats comparables. Ils justifient « la profonde admiration dont l'ensemble de mes méditations philosophiques », déclare loyalement Auguste Comte, « m'a depuis longtemps pénétré envers cette économie générale du système catholique au moyen âge, que l'on devra concevoir de plus en plus comme formant jusqu'ici le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine » (3).

B) **Équilibre des Puissances.** — Quand la constitution des grands États modernes eut brisé l'organisation politico-religieuse de la Chrétienté au Moyen Age, et que la Réforme protestante eut rompu l'unité de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique, une nouvelle formule politique se dégagea peu à peu comme règle des relations internationales : ce fut le principe de l'*Équilibre des Puissances*.

Le principe de l'Équilibre européen fait son apparition officielle dans les traités de Westphalie (1648). Les Puissances catholiques et protestantes, liguées contre les Habsbourgs, avaient pour but commun de détruire la suprématie de la Maison d'Autriche-Espagne, qui était une menace permanente pour la tranquillité de l'Europe. La coalition, après sa victoire, avisa au moyen de contenir cette Puissance domi-

(1) Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, Ch. I.
(2) Y. de la Brière, *Article cité*, *Ibidem*, col. 1274.
(3) A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, T. V, Leçon LIV, Paris, 1869², p. 231, au bas.

natrice. Pour sauvegarder l'indépendance et la sécurité de chaque peuple, les diplomates s'efforcent d'organiser l'Europe de telle façon que les principaux États, par eux-mêmes ou par leurs alliances, s'équilibrent et se fassent contrepoids, de manière à conserver aussi exactement que possible la proportion des forces respectives. Telle est la conception qui domina le Droit international pendant les XVIIe et XVIIIe siècles, et qui, au XIXe, se retrouvera sous des étiquettes différentes.

Cette politique d'équilibre, qui est appliquée d'abord en faveur de la France et de ses alliés contre la prépondérance de la Maison d'Autriche, s'exerça ensuite contre la suprématie française sous le règne de Louis XIV. Elle inspira les coalitions dirigées contre la Révolution et contre Napoléon Ier. Elle présida au dépècement de la Pologne et, de notre temps, à certains démembrements de l'Empire ottoman. Avant 1914, on avait opposé à la Triple Alliance le contrepoids de la Triple Entente.

Considéré comme procédé ou recette, le système d'équilibre a rendu et peut rendre encore de véritables services. Mais il faut se garder d'ériger ce procédé utile en doctrine juridique, sous le nom de *principe* de l'équilibre, comme s'il avait la valeur d'un principe se suffisant à lui-même. Les règles absolues du droit et de la justice doivent présider à ses applications. Sinon il peut servir de prétexte aux réglementations les plus injustes. « Dans chacun des Congrès tenus depuis trois siècles par les Puissances européennes, il serait facile de relever les innombrables échanges, trocs, marchandages de provinces et de populations, accomplis, en contradiction avec le bon sens ou avec la morale et le droit, pour appliquer le *principe* sacro-saint de l'équilibre politique de l'Europe et du monde. Le caractère immoral du principe d'équilibre, considéré comme règle suprême du droit des gens, apparaît à ce résultat constant que les frais des opérations compensatoires décrétées par les diplomates des grands États sont inévitablement supportés par les Puissances les plus faibles... Le *principe* d'équilibre portera donc toutes les mêmes tares indélébiles que les diverses *morales de l'intérêt* [1]. » (24 sqq.).

C) **Directoire européen.** — On appela ainsi le statut qui fut préparé dans les délibérations du Congrès de Vienne. Le dernier traité de 1815, celui du 20 novembre, stipula que les quatre confédérés de l'Alliance de Chaumont, l'Angleterre, l'Autriche, la Prusse et la Russie, resteront unis pour maintenir la paix de l'Europe. La France fut admise en 1818 dans le Directoire européen.

---

[1] Y. DE LA BRIÈRE, *Art. cité, Ibidem*, col. 1277.

Le Directoire adopta pour principe celui de la *légitimité*, c'est-à-dire le respect des Gouvernements consacrés par la tradition historique de chaque pays. Il eut une courte durée (1815-1830). C'était fatal. Une fois passé le danger commun que l'ambition conquérante de Napoléon Ier avait fait courir à l'Europe, le trait d'union manqua. Au lieu d'examiner les questions pendantes en se plaçant au point de vue du bien collectif, chaque puissance les envisagea d'une façon égoïste, préoccupée de ses intérêts immédiats et particuliers. Le Directoire européen se trouva impuissant devant la Révolution de Juillet en France, la proclamation de l'indépendance de la Belgique, le soulèvement de la Pologne. Chaque État s'efforça de pourvoir lui-même à ses propres besoins.

D) **Concert européen** (1). — Après 1830, les principales Puissances de l'Europe se concertèrent, dans les circonstances critiques, pour prendre en commun et les imposer à autrui certaines décisions collectives, qui peu à peu furent acceptées comme les formules successives du Droit international. Leur ensemble peu cohérent a formé ce qu'on est convenu d'appeler le *Concert européen* (1830-1914).

Le Directoire européen avait admis comme principe de Droit public la politique d'intervention pour maintenir la légitimité. Le Concert européen vise à maintenir l'équilibre et la paix entre les États ; mais, pour diriger son action, il ne suit aucune règle permanente. Ses préférences sont pour les solutions empiriques et les compromis qui varient avec les circonstances. Tantôt il encourage ou tolère l'application du principe des nationalités (112) ; tantôt il comprime l'élan des nations renaissantes en s'inspirant uniquement de considérations utilitaires tirées de l'équilibre européen. Parfois il laisse dormir le principe d'intervention : l'unité italienne et l'unité allemande s'accomplissent, comme s'il n'existait pas. Le plus souvent il intervient : affaires ottomanes, balkaniques, africaines, asiatiques.

Sans doute, le Concert européen a rendu des services appréciables. Mais n'ayant, pour éclairer ses décisions, aucun principe supérieur qui soit la formule objective du Droit, il n'offrait pas une garantie efficace pour l'ordre juridique. Sa composition même est vicieuse. C'est un syndicat formé par les grandes Puissances qui, trop souvent, ont fait bon marché des intérêts des petits États réduits à subir leurs exigences, quel que soit le déni de justice dont ils sont victimes.

E) **Conférences de La Haye (1899 et 1907)** (2). — La rapidité des moyens de transport et d'information, la facilité des échanges ont

---

(1) Ch. Dupuis, *Le Principe d'équilibre et le Concert européen*, Paris, 1909.
(2) Cf. L. Renault, *Les deux Conférences de la Paix de 1899 et de 1907*, Paris, 1909.

insensiblement introduit, chez les divers peuples du monde, une uniformité croissante dans la manière de vivre et une étroite solidarité commerciale, industrielle et agricole. Ces conditions nouvelles du monde contemporain ont eu leur contre-coup dans le Droit international privé ou public, qui s'est notablement perfectionné. Les articles 282 à 295 du Traité de Versailles (28 juin 1919) énumèrent un très grand nombre de conventions internationales réglant les droits des particuliers et signées par 10, 20, 30 Puissances.

A ce mouvement de transformation se rattache, dans le domaine du Droit international public, l'œuvre des Conférences de La Haye.

La Conférence de 1899 élabora une convention pour le règlement pacifique des conflits internationaux. Une Cour permanente d'arbitrage, composée des représentants de toutes les Puissances contractantes, a pour mission de juger les litiges qui lui sont déférés. L'arbitrage en question est limité à certains cas et facultatif, c'est-à-dire abandonné au libre choix des contractants. Entre 1899 et 1914, cette Cour a réussi à donner à une douzaine d'affaires épineuses une solution pacifique et équitable.

Il est clair que, s'il n'est pas reconnu comme obligatoire par toutes les Puissances contractantes, l'arbitrage international ne sera qu'un remède platonique, quand surgiront les questions brûlantes qui surexcitent l'amour-propre ou l'ambition de peuples rivaux. Les plus forts n'auront cure de l'arbitrage facultatif. Aussi la Conférence de 1907 prépara-t-elle un projet établissant l'arbitrage obligatoire. Il fut accepté par 33 Puissances et rejeté par 8 autres. Une adhésion unanime eût été nécessaire.

Excellent dans ses intentions, ce projet avait une lacune très grave : l'absence de sanctions pour urger l'exécution de la sentence rendue. L'arbitrage, même obligatoire, dénué de sanctions serait d'une médiocre efficacité. Car toute sentence, qui impose une contrainte onéreuse, a bien des chances d'être éludée tôt ou tard par les intéressés, si l'on ne met pas la force au service du droit.

Ce sont les terribles calamités de la guerre de 1914-1918 qui ont mis en pleine lumière la nécessité de l'arbitrage obligatoire muni de sanctions internationales efficaces. Le Message du 1er août 1917, où Benoît XV offre sa médiation aux belligérants, réclame cette transformation du Droit international : « Le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit ; d'où un juste accord de tous pour la réduction simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public dans chaque État : puis, en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice, selon des normes à concerter et des sanctions

à déterminer contre l'État qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions. »

On peut ramener à trois les sanctions internationales :

a) *Sanctions morales :* flétrissure publique que la Cour suprême d'arbitrage infligerait à tout État qui aurait gravement enfreint les obligations du Droit international, et, notamment, qui aurait recouru aux armes, au lieu de s'adresser à la justice arbitrale pour trancher le litige, ou aurait refusé de se soumettre à la sentence d'arbitrage.

b) *Sanctions économiques :* rupture aussi complète que possible des relations commerciales avec la Puissance violatrice du droit. Un blocus sévère serait une sanction très énergique, parce qu'il met le pays bloqué dans une situation qui finit par devenir intolérable.

c) *Sanctions militaires :* la Cour suprême aurait le droit de requérir l'intervention armée de certains États contre la Puissance prévaricatrice.

Cette réquisition ne serait pas, en fait, aussi lourde pour les Puissances obligées d'intervenir qu'elle semble à première vue. Car le fonctionnement de l'arbitrage obligatoire doit avoir pour préface « la réduction simultanée et réciproque des armements ».

Cependant il ne faudrait pas nourrir l'illusion qu'une ère de paix perpétuelle se lèverait sur le monde, si tous les États avaient consenti au désarmement et accepté cet ensemble de sanctions. Car, étant données les passions qui sont inhérentes à la nature humaine, il surviendrait des cas où les sanctions ne seraient pas appliquées ou le seraient d'une façon insuffisante. Si l'on n'arrive pas à donner aux sanctions toute l'ampleur et la force désirables, ce sera déjà beaucoup de leur assurer une efficacité relative et partielle. C'est pourquoi les efforts tentés pour améliorer le Droit international sont dignes d'encouragement.

F) **Société des Nations.** — Les vingt-six premiers articles du Traité de Versailles codifient « le pacte qui institue la Société des Nations ».

Cette Société a pour membres originaires les trente-deux États qui se déclarèrent contre l'Autriche et l'Allemagne. Les treize États, restés neutres pendant la guerre, sont invités à entrer immédiatement dans la Société. Pour l'admission de l'Allemagne et de ses alliés la majorité des deux tiers de ces quarante-cinq Puissances sera nécessaire.

Trois organes essentiels doivent assurer le fonctionnement de la Société : une *Assemblée générale*, un *Conseil exécutif*, un *Secrétariat permanent.*

Dans l'Assemblée, chaque Puissance ne disposera que d'une seule voix et ne pourra avoir que trois représentants. La date de ses réunions n'est pas prévue.

Le Conseil se réunit au moins une fois par an. Il doit comprendre

normalement neuf membres. Cinq d'entre eux sont, de droit, les délégués des « principales Puissances alliées et associées » : États-Unis, Empire britannique, France, Italie, Japon. Les quatre autres seront désignés par l'Assemblée générale. Provisoirement, c'est la Belgique, le Brésil, l'Espagne et la Grèce qui envoient des délégués. Sauf en matière de procédure, les décisions de l'Assemblée et du Conseil doivent être prises à l'unanimité.

Le Secrétariat est établi au siège de la Société, à Genève. Toutes les institutions officielles d'ordre international, déjà en exercice, sont dorénavant rattachées à cette nouvelle organisation.

Les représentants et agents de la Société jouissent des privilèges et immunités diplomatiques.

La Société des Nations, telle que l'a organisée le Traité de Versailles, mérite et des éloges et des critiques.

« C'est une tentative utile et méritoire d'organisation juridique internationale. Elle marque un progrès sur l'œuvre des Conférences de La Haye... Elle édicte (en principe) la réduction générale et proportionnelle des armements. Elle rend obligatoire, en cas de conflits internationaux, le recours aux solutions pacificatrices. Elle établit un système juridique de sanctions internationales contre les violateurs de la paix et du droit parmi les peuples. Les règles du bon sens n'ont pas été enfreintes.

« Par contre, la rédaction du pacte de 1919 est défectueuse et confuse... Si l'on veut aller au fond des choses, on devra constater que la procédure de règlement pacifique des conflits internationaux est étrangement compliquée, peu conforme aux exigences de la psychologie des peuples qui, dans l'exaspération de leurs passions nationales, ont envie de recourir aux violences guerrières. Aucune mesure pratique n'est prescrite ni même suggérée pour accomplir sans tarder la réduction générale et proportionnelle des armements : on se contente d'annoncer que des commissions internationales vont étudier les voies et moyens. La formule des sanctions économiques est tellement sommaire et absolue qu'elle dit trop pour être praticable. La formule des sanctions militaires dit, au contraire, beaucoup trop peu et ne fournit au maintien de l'ordre international aucune assurance actuelle et consistante : le fait est d'une telle évidence que, le jour même où fut signé le Traité de Versailles, l'Angleterre et les États-Unis ont reconnu la nécessité de signer un autre traité avec la France pour garantir celle-ci contre une agression possible de la puissance allemande ([1]). »

G) **Participation du Saint-Siège.** — « Durant la grande guerre,

---

([1]) Y. DE LA BRIÈRE, *Art. cité, Ibidem*, col. 1293-1294.

Benoît XV a été l'apôtre infatigable et désintéressé de la paix, de la justice et de la charité entre les peuples en armes. Il a réalisé avec un incontestable succès un admirable effort pour atténuer partout les horreurs de la catastrophe en faveur des blessés, des prisonniers, des détenus civils, des populations envahies, des régions dévastées. Dans son Message pacificateur du mois d'août 1917, il a solennellement formulé, (avec plus de précision que ne l'avait encore fait le président Wilson) les principes essentiels de l'organisation juridique internationale, notamment le principe de l'arbitrage obligatoire, le principe des sanctions internationales, le principe de la réduction générale et proportionnelle des armements : bref, chacun des articles fondamentaux que les négociateurs du traité de Versailles devaient promulguer un peu plus tard dans le Pacte (assez médiocrement libellé) de la Société des Nations.

« La collaboration effective de la Papauté romaine pourra donner aux nouvelles institutions juridiques de l'organisation naissante (et combien fragile !) quelque chose de l'autorité morale, du prestige et de la solidité qui leur seront absolument nécessaires et que nulle autre consécration ne suffirait à leur garantir ([1]). »

112. — PRINCIPE DES NATIONALITÉS ([2])

Le principe des nationalités a été un ferment de troubles et de divisions au cours du XIXe siècle. Pour en apprécier la valeur, il faut dissiper l'équivoque qui se cache sous les mots.

A) **Sens des mots Nation, Nationalité.** — On peut les prendre au sens naturel ou au sens politique :

1° **Sens naturel :** le mot Nation (*Natio*, *nascor* (*naître*), *natus*) signifie alors un groupe d'hommes unis par la communauté d'origine (vg. les Juifs) ou du moins par un même ensemble de caractères corporels et psychiques, fruit d'une commune évolution historique (vg. les Français, les Italiens). La communauté de langue est la propriété caractéristique principale. Dans ce sens, une nation peut contenir des éléments d'origine différente (vg. en France : Gaulois, Germain, Celte), mais qui avec le temps se sont si bien mêlés qu'il est difficile, sinon impossible, de les discerner. — Dans ce cas, *Nation* est à peu près synonyme de *Patrie*.

([1]) Y. DE LA BRIÈRE, *Art. cité*, *Ibidem*, col. 1299.

([2]) TAPARELLI, *Essai théorique de Droit naturel*, Tome IV, Note 140. — V. CATHREIN, *Philosophia Moralis*, P. II, L. II, C. IV, Art. IV, n. 747-748, Fribourg-en-Brisgau, 1911 [7]. — J. DONAT, *Ethica specialis*, Sect. III, C. II, Art. I, Appendice, n. 249-254, Innsbruck, 1921 [8].

2° **Sens politique ou juridique :** Nation signifie alors un corps social séparé, complet, indépendant. Ici, le mot est synonyme d'*État.*

La même distinction s'applique au mot *Nationalité*, qui signifiera tantôt unité d'origine ou de qualités naturelles, tantôt unité de gouvernement.

Les faits montrent le bien fondé de cette distinction. Une même nation, au sens naturel, peut être en fait composée de plusieurs nations au sens politique : vg. l'Allemagne. Inversement, une même nation, au sens politique, peut englober plusieurs nations au sens naturel : vg. l'Autriche jusqu'au Traité de Versailles (1919) ; les États-Unis.

B) **Énoncé et Valeur du Principe des Nationalités :**

I. — **Enoncé :** Tout groupe d'hommes formant une nation a le droit de se constituer en État politique distinct et indépendant. Plus brièvement : La nationalité politique doit suivre partout la nationalité naturelle. Ce principe a été l'âme de l'*Italianisme*, qui a réalisé *per fas et nefas* l'unité politique de l'Italie. Il inspire actuellement le *Pangermanisme*, le *Panslavisme*, le *Pantouranisme.*

II. — **Ce principe n'est pas démontré :** les arguments apportés en sa faveur montrent seulement qu'il y a dans les nations, au sens naturel, la tendance à former des communautés politiques *sui juris.* Il est certain que dans les pays qui bénéficient de l'unité naturelle et de l'unité politique, le trait d'union social est plus résistant et que le bien commun est plus facile à procurer, parce que les causes de divisions sont moins nombreuses. Mais ces arguments ne prouvent pas que la considération de la nationalité doive seule entrer en ligne de compte ou l'emporte tellement sur les autres qu'il en résulte un droit impérieux à l'unité politique indépendante et qu'il faille lui sacrifier tout le reste : d'abord la stabilité sociale, premier bien des États ; puis, les traditions historiques, les exigences locales, les nécessités économiques, bref tous les résultats accumulés par une longue suite d'efforts en commun.

III. — **Ce principe doit être rejeté**, car :

1° La nature pousse les hommes à entrer en société afin de garantir la sécurité de tous et de promouvoir la prospérité publique. Or beaucoup d'autres conditions sont requises pour obtenir cette fin sociale et y contribuent plus efficacement que la nationalité : vg. étendue convenable du territoire, sa productivité, libre accès à la mer, commodité et sûreté des débouchés commerciaux par terre, communauté de mœurs et d'institutions, surtout stabilité de l'ordre. La nature veut donc que, dans la constitution des États, la première place soit donnée, non aux considérations tirées de la nationalité, mais à celles qui se rapportent à la prospérité du pays.

2° En fait, depuis les temps les plus reculés, on constate (le peuple juif, isolé des autres et conduit par une Providence spéciale, est peut-

être l'unique exception) que les États sont formés de la fusion de plusieurs nationalités. Si le principe des nationalités était vrai, il faudrait donc conclure que, jusqu'au XIXe siècle, tous les peuples de la terre ont ignoré ou méconnu le fondement légitime de l'ordre social.

3° L'application de ce principe est le plus souvent impossible. En effet, les membres de même nationalité sont tellement dispersés, différents dans leurs habitudes et mêlés aux autres nations qu'on ne peut d'ordinaire les en séparer pour former un État indépendant. Par exemple, comment réunir en un corps social les restes de la race celtique épars en France, en Angleterre, en Irlande ? Qui leur assignera un territoire convenable ? Il est manifeste que pour appliquer pleinement ce principe il faudrait bouleverser le monde de fond en comble. Ce serait déchaîner des troubles et des guerres sans fin.

C) **Conclusion.** — Ce principe est donc inacceptable, parce qu'il présente, comme de plein droit, le passage de la nationalité naturelle à la nationalité politique. Sans doute, la nationalité naturelle est un élément qui dispose et prépare l'établissement d'une nationalité politique : c'est une raison de convenance éloignée et indéterminée qui ne saurait constituer un droit strict, d'autant qu'elle est en concurrence avec d'autres exigences sociales que nous avons rappelées. Pour que le passage de la nationalité naturelle à la nationalité politique s'opère légitimement, il faut qu'il s'effectue sans léser les droits d'autrui. Un concours de circonstances exceptionnelles, rarement réunies, est nécessaire. C'est ainsi qu'à la suite de la grande guerre de 1914-1918, plusieurs groupes de la race slave ont pu se constituer en États autonomes : *Pologne*, *Tchéco-Slovaquie*, *Yougo-Slavie*.

D) **Remarque.** — A l'occasion de la guerre de 1914, un autre principe, d'une portée plus étendue, a été mis en avant : *Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*. Il en est de ce principe, comme du principe des nationalités : son application est subordonnée à certaines conditions.

S'agit-il de citoyens, libres de tout engagement, qui veulent se constituer en société ? Il leur est loisible de disposer d'eux-mêmes en choisissant la forme de gouvernement qui leur convient le mieux (86).

S'agit-il, au contraire, de peuples faisant déjà partie d'une société établie ? Pour que ce principe soit applicable, il faut que ces peuples puissent s'en servir sans blesser les droits de personne et sans manquer aux engagements qui les lient à la société à laquelle ils appartiennent. Or à la suite de certains événements, de grandes commotions sociales, par exemple, il peut arriver que des peuples se trouvent, par la force des choses, dégagés des liens qui les attachaient les uns aux autres : ç'a été le cas des nations que renfermait l'empire composite d'Autriche.

Dans son appel aux belligérants (28 juillet 1915), Benoît XV leur disait : « Pourquoi ne pas peser, dès maintenant, avec une sereine

conscience, *les droits et les justes aspirations des peuples* ? » Et dans le Message (1er août 1917) où il leur offrait sa médiation : « Pour ce qui regarde les questions territoriales, comme par exemple, celles qui sont débattues entre l'Italie et l'Autriche, entre l'Allemagne et la France, il y a lieu d'espérer qu'en considération des avantages immenses d'une paix durable avec désarmement, les parties en conflit voudront bien les examiner avec des dispositions conciliantes, *tenant compte, dans la mesure du juste et du possible*, ainsi que nous l'avons dit autrefois, *des aspirations des peuples*, et, à l'occasion, coordonnant les intérêts particuliers au bien général de la grande société humaine. Le même esprit d'équité et de justice devra diriger l'examen des autres questions territoriales et politiques, et notamment celles relatives à l'Arménie, aux États balkaniques et aux territoires faisant partie de l'ancien royaume de Pologne, auquel, en particulier, ses nobles traditions historiques et les souffrances endurées, spécialement pendant la guerre actuelle, doivent justement concilier les sympathies des nations. »

113. — LA MORALE ET LA POLITIQUE

Il ne faut pas identifier la morale et la politique, comme fait Platon, puisque la politique a pour but de diriger l'activité de l'homme vers la *prospérité temporelle*, tandis que la morale a pour objet de le diriger vers l'*honnête*, c'est-à-dire vers la fin dernière, le souverain bien. Mais elles ne sont pas non *plus séparées*, comme le soutiennent les disciples de Machiavel, car toute activité raisonnable doit être subordonnée au bien, à la fin dernière, donc à la morale. L'État n'a pas pour mission de forcer les citoyens à pratiquer la vertu, mais il doit faire respecter la loi morale dans ses rapports avec l'ordre social.

C'est d'ailleurs l'intérêt de la société, car les nations sont responsables, comme les individus, de l'usage de leur liberté ; mais, n'ayant pas l'immortalité de l'autre vie, elles sont punies ou récompensées dès ce monde. Cette sanction consiste dans le progrès ou la décadence, la civilisation ou la barbarie. Elles ne sont point vouées, étant libres, à une loi fatale de progrès, de déchéance et de dissolution finale ; mais elles peuvent se relever par la pratique des vertus sociales.

114. — LA CIVILISATION [1]

C'est un état social de perfection et de bonheur, résultant de la rencontre harmonieuse de divers éléments. Ces éléments sont multiples :

---

[1] Balmès, *Le Protestantisme comparé au Catholicisme*, T. I, Ch. XIII sqq. — Léon XIII, Instructions sur l'*Église et la Civilisation*. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*,

1° *Arts industriels :* agriculture, commerce, industrie. — 2° *Beaux-Arts et Sciences.* — 3° *Institutions civiles, morales, religieuses.* Lesquels, entre ces éléments divers, l'emportent en dignité et en puissance, et par conséquent déterminent le degré de civilisation ? Le bonheur et la perfection de l'homme individuel et social consistent dans la satisfaction des tendances légitimes de la nature humaine. Or cette satisfaction se trouve dans le développement *simultané, mais coordonné* de tout l'homme, c'est-à-dire de sa triple vie, *vie physique, vie intellectuelle, vie morale.* Comme ces trois vies sont inégales en valeur, ainsi seront inégaux les éléments du bonheur individuel et social, les éléments de la civilisation qui s'y rapportent. Dès lors il faut ranger :

I. — **Au plus bas degré,** *les Arts industriels*, qui, par eux-mêmes, ne servent qu'à la vie physique.

II. — **Au degré intermédiaire,** *les Arts, les Lettres et les Sciences* qui alimentent la vie de l'esprit. Comme cette vie est inférieure à la vie morale, la civilisation ne réside pas surtout dans la splendeur de la culture scientifique et artistique.

III. — **Au sommet,** *les Mœurs* qui sont la vie morale même. Les *Institutions civiles* sont des moyens pour entretenir les bonnes mœurs ; mais c'est surtout la *Religion* qui est la sauvegarde efficace de la moralité. La religion, même mêlée de faux, est plus favorable aux mœurs que l'irréligion. Mais c'est la vraie Religion, le Christianisme, qui est le meilleur instrument de civilisation. L'idéal, pour la société comme pour l'individu, c'est le développement *complet, mais subordonné* des trois vies matérielle, intellectuelle et morale, dont l'union harmonieuse produit la fleur de la civilisation. Or cet équilibre est difficile à réaliser d'ordinaire, quand les éléments inférieurs sont en progrès, les éléments supérieurs sont en baisse : accroissement de richesse, diminution de moralité. Pour maintenir haut le niveau moral, malgré toutes les séductions du progrès matériel, il ne faut rien moins que l'intervention surnaturelle de la grâce. On ne doit pas repousser le progrès matériel, mais il faut le christianiser ; c'est le réactif nécessaire.

IV. — **Objection :** le détachement de la vie présente prêché par le Christianisme est un obstacle au progrès matériel. — Ce détachement, en modérant les convoitises et en maîtrisant les passions, contribue au bonheur social. L'objection vaudrait si le Christianisme refusait toute valeur au progrès matériel, mais il lui accorde une *valeur relative.*

1895, VIe Conf. — H. Ramière, *L'Église et la Civilisation moderne.* — H. Pesch, *L'Église et la civilisation*, dans les Stimmen aus Maria Laach, 1895, p. 1 : 178 sqq. — Guizot, *Histoire générale de la Civilisation en Europe. Histoire de la Civilisation en France.* — Brooks Adams, *La Loi de la civilisation et de la décadence.* — Ch. Richet, *Qu'est-ce que la Civilisation ?* dans Revue des Deux Mondes, 1923, T. II, p. 391-411.

V. — **Remarque :** S. Mill [1] ramène aux suivantes les conditions de la civilisation : *Densité de la population*, *Activité productrice de la richesse*, *Esprit d'association*, *Respect de l'ordre*. Cette énumération ne vise que les éléments économiques et sociaux ; elle oublie les éléments intellectuels et moraux : *Religion*, *Sciences*, *Beaux-Arts*.

115. — LE PROGRÈS

I. — **Le Progrès en général :** *ses éléments constitutifs* sont les mêmes que ceux de la civilisation [2]. Le progrès c'est la marche en avant vers la réalisation de la perfection. La perfection est le plein développement des puissances d'un être dans le sens de sa fin (114).

Mais on peut se poser une question nouvelle. L'humanité est-elle *indéfiniment perfectible ?* La perfectibilité de l'*individu* est indéfinie quant au degré possible d'imitation de l'idéal, en ce sens que, si de fait chacun s'arrête à un degré fini de perfection, il lui serait toujours possible de monter plus haut. La perfectibilité de l'*humanité* est-elle aussi indéfinie ? Étant composée d'individus indéfiniment perfectibles, elle peut se perfectionner de plus en plus. Mais le progrès sera-t-il en fait indéfini ? On ne saurait répondre d'une façon absolue. La loi du progrès n'est pas fatale, puisque les individus composant la collectivité sont libres. Sans doute çà et là il y a recul et décadence, mais il semble que l'humanité, prise dans son ensemble, progresse [3]. Cette conception n'a rien de commun avec celle de Hegel et de P. Leroux, qui rêvent pour l'humanité une perfection sans terme assignable, par un progrès fatal et continu : pour eux l'humanité c'est Dieu même en train de se faire.

II. — **Le Progrès moral :** le progrès matériel, économique, scientifique est manifeste. Le progrès moral est beaucoup moins évident, non seulement à cause de la complexité de la question, mais parce que

---

(1) S. Mill, *Dissertations and Discussions political...*, T. I, p. 160 sqq. Londres, 1859.

(2) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* — J. Félix, *Le Progrès par le Christianisme.* — Fr. Bouillier, *Morale et Progrès.* — Spencer, *Essais sur le Progrès* — G. de Greef, *Le transformisme social.* — J. Pioger, *La vie sociale, la morale et le progrès.* — W. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations.* — Frederici, *Les Lois du Progrès.* — Matteuzzi, *Les facteurs de l'évolution des peuples.* — Martinet, *De la perfectibilité humaine.* — C.-S. Devas, *L'Église et le Progrès du Monde.* Trad. de l'anglais par Folghera. — P.-F. Thomas, *Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine.*

(3) « La Providence humaine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme *un seul homme*, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges. » Saint Augustin, cité par Em. Faguet, Cf. *Revue des Cours et Conférences*, 8 déc. 1898, p. 149.

l'un de ses éléments reste inaccessible : à savoir les *intentions*. On ne peut nier cependant qu'il y a un progrès réel :

1° Dans *la Connaissance des idées morales*. — L'ensemble de l'humanité est mieux instruite de ses devoirs. On réprouve aujourd'hui communément l'esclavage, les vengeances exercées par autorité privée, les raffinements dans les tortures, la mise à la question pour arracher des aveux. Il y a un sentiment plus vif des droits de l'équité, un souci plus grand de la justice distributive, une tendance de plus en plus accentuée à tempérer, par des institutions de bienfaisance et des mutualités, les conséquences pénibles de l'inégalité des conditions. Les rapports internationaux se sont adoucis : le pillage, le massacre des prisonniers, l'emploi d'armes empoisonnées, etc., sont prohibés par les nations civilisées. Le recours à l'arbitrage pour régler les conflits entre peuples commence à entrer dans les mœurs.

2° Dans *le Respect extérieur de l'ordre*. — La sécurité est plus grande, les droits de chacun sont mieux protégés que dans les siècles passés.

Mais tout cela ne prouve pas qu'il y a plus de véritable vertu, parce que ce progrès de l'ordre extérieur peut provenir, moins de l'énergie morale des individus, que d'une contrainte plus efficacement exercée par les lois et l'opinion. Il faut convenir d'autre part que le progrès constaté dans la connaissance des idées morales ne peut manquer d'avoir un contre-coup heureux sur la moralité proprement dite. Cependant, comme la mesure de la vertu dépend surtout de la rectitude des intentions et que les intentions, inspiratrices des actions extérieures, nous échappent complètement, on doit nécessairement conclure qu'il est impossible de décider avec certitude si l'humanité progresse ou recule sous le rapport du bien moral strictement dit.

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

RELATIF AU DROIT INTERNATIONAL

Bourgeois (L.), *Pour la Société des Nations*, Paris, 1909.

Combes de Lestrade (Vicomte), *La Vie internationale*, Paris, 1910.

Vacandard (E.), *Études de Critique et d'Histoire religieuse*, 2e Série, p. 117-243, Paris, 1910[2].

Henrion (Ch.), *La Nation et le Droit des Gens*, Nancy, 1911.

Hanotaux (G.), *La Politique de l'équilibre et l'Organisation de la Paix*, Paris, 1912.

Nordau (M.), *Les Mensonges conventionnels de notre Civilisation*, Paris, 1912[11].

RENAULT (L.), *La Guerre et le Droit international*, Paris, 1914. — *De l'application du Droit pénal aux faits de guerre*, 1915.

ARNAUD D'AGNEL (CHANOINE), *Benoît XV et le Conflit européen*, 2 vol., Paris, 1916.

MULLER (J.), *Les Conditions internationales du Souverain Pontife et les Conférences de la Paix*, Fribourg, 1916. — *Le Droit de Médiation de paix des États neutres*, *Ibidem*.

OTLET (P.), *Problèmes internationaux de la Guerre*, Paris, 1916. — *Constitution mondiale de la Société des Nations*, 1917.

WOOLF (L.-S.), *Le Gouvernement international*, Paris, 1916.

MAURRAS (CH.), *Le Pape, la Guerre et la Paix*, Paris, 1917.

LANZAC DE LABORIE (L. DE), *La Société des Nations dans le passé*, dans LE CORRESPONDANT, 25 août 1917.

GUYOT (Y.), *Les Garanties de la Paix*, 2 vol., Paris, 1918.

MUIR (R.), *Nationalisme et Internationalisme*, Paris, 1918.

PILLSBURG (W.-B.), *The Psychology of Nationality and Internationalism*, New-York, 1919.

CHAPON (MGR), *La Guerre et la Paix : la Société des Nations et l'Idéal chrétien*, dans LE CORRESPONDANT, 10 avril 1919.

COSENTINI (F.), *Préliminaires à la Société des Nations*, Paris, 1919.

DUGGAN (S.-P.), HAYES (C.-J.-H.), etc., *The League of Nations. The Principle and the Practice*, Boston, 1919.

TCHERNOFF (J.), *Les Nations et la Société des Nations dans la Politique moderne*, Paris, 1919.

AGNELLI et CABIATI, *Fédération européenne ou Ligue des Nations*, Paris, 1919.

DUTHOIT (E.), *Aux confins de la Morale et du Droit public*, Paris, 1919.

HANOTAUX (G.), *Le Traité de Versailles du 28 juin 1919*, Paris, 1919.

JULIEN (MGR), *Une Théorie catholique de la Société des Nations*, dans LE CORRESPONDANT, 25 juin 1919.

LAVOLLÉE (R.), *La Fin d'un Monde et la Société des Nations*, Paris, 1919.

J. JITTA, *La rénovation du Droit international*, La Haye, 1919.

LARNAUDE (M.-F.), *La Société des Nations*, Paris, 1920.

GOYAU (G.), *L'Église libre dans l'Europe libre*, Paris, 1920.

MOYE (M.), *Le Droit des Gens moderne. Précis élémentaire de Droit international public*, Paris, 1920.

JOHANNET (R.), *Le Principe des Nationalités*, Paris, 1920.

BRIÈRE (YVES DE LA), *Le Droit international chrétien*, dans ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN, T. IV, p. 483-529, Louvain-Paris, 1920.

OLPHE-GALLIARD (G.), *La Morale des Nations*, Paris, 1920.

RUYSSEN (TH.), *De la Guerre au Droit*, Paris, 1920.

WEST (W.-M.), *The Story of Modern Progress*, Boston, 1920.

DUPUIS (CH.), *Le Droit des Gens et les Rapports des Grandes Puissances avec les autres États avant le Pacte de la Société des Nations*, Paris, s. d. (1921).

NICEFORO (A.), *Les Indices numériques de la Civilisation et du Progrès*, Paris, 1921.

BURY (J.-B.), *The Idea of Progress*, Londres, 1921.

SOREL (G.), *Les Illusions du Progrès*, Paris, 1921.

GINSBERG (MORRIS), *The Psychology of Society*, Londres, 1921.

HOBHOUSE (L.-T.), *The Elements of Social Justice*, Londres, 1921.

GENNEP (A. VAN), *Traité comparatif des Nationalités :* T. I. *Les Éléments extérieurs de la Nation*, Paris, 1922.

EICHNER (L.), *La Paix des peuples ou Essai d'une Confédération internationale*, Paris, 1922.

LEFUR (L.), *Races, Nationalités, États*, Paris, 1922.

FRACHON (ALFR.), *Les Opinions allemandes sur la reconstruction du Droit international*, Paris, 1922.

COULET (P.), *L'Église et le Problème international*, Paris 1923.

CHAPITRE III

MORALE RELIGIEUSE [1]

SECTION I

RELIGION NATURELLE [2]

116. — EXISTENCE DES DEVOIRS ENVERS DIEU

A) **Objection :** certains philosophes ont nié l'existence des devoirs envers Dieu, sous prétexte qu'il y a une trop grande disproportion entre Dieu et la nature humaine, et que Dieu n'a pas besoin d'hommages, qui ne peuvent rien ajouter à sa perfection et à son bonheur.

B) **Réponse :** 1° Malgré la distance qui sépare Dieu de l'homme, il existe entre eux des rapports de Créateur à créature, d'où découlent pour l'homme des devoirs.

2° Sans doute, nos hommages ne peuvent accroître la perfection et le bonheur de Dieu, puisqu'il est l'Être infiniment parfait et heureux. Mais les devoirs n'ont pas pour origine et mesure les avantages de ceux qui en sont l'objet : vg. un historien ne peut calomnier les morts sous couleur que la diffamation ne leur nuit pas.

3° Les devoirs de l'homme envers Dieu découlent nécessairement de la nature de Dieu et de la nature de l'homme ; étant admis que Dieu est créateur, il s'ensuit que la créature raisonnable est essentiellement dépendante de son créateur. La **Religion naturelle** est précisément l'ensemble de ces rapports nécessaires qui rattachent l'homme à Dieu.

---

(1) Comme nous avons placé la Morale avant la Théodicée (T. I, INTRODUCTION, 7, D) nous étudierons, ici, les *Devoirs envers Dieu* pour ne pas morceler le *Traité des devoirs*.

(2) MALEBRANCHE, *Traité de Morale*. — S. CLARKE, *Discours sur la Religion naturelle*. — KANT, *La Religion dans les limites de la raison*. — S. MILL, *Essais sur la Religion*. — J. SIMON, *La Religion naturelle. Dieu, Patrie, Liberté*. — G. MOLINARI, *La Religion*. — FÉNELON, *Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion*. — A. GRATRY, *La Connaissance de Dieu*. — COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, XIII° L. — M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, 1893. — W. WILMERS, *Précis de la Doctrine catholique*, n. 241 et suiv. — TAPARELLI, *Essai...*, L. I, Ch. IX. — R. DE LA GRASSERIE, *Psychologie des religions*. — W. JAMES, *L'expérience religieuse*. — L. ARRÉAT, *Le Sentiment religieux en France*.

117. — LE CULTE

Le culte c'est la pratique des devoirs envers Dieu. On distingue le culte *intérieur*, le culte *extérieur* et le culte *public :*

A) **Culte intérieur**, quand les actes de religion sont renfermés dans l'âme. Ses actes essentiels sont la *prière et l'amour.*

I. — **Prière :** c'est l'élévation de l'âme vers Dieu pour :

1° *L'adorer :* l'adoration est un sentiment de profond respect et de soumission absolue qui n'est dû qu'à Dieu, à cause de l'excellence infinie de sa nature et de son domaine souverain sur nous.

2° *Le remercier* des bienfaits reçus.

3° *Lui demander pardon* des fautes commises.

4° *Implorer son secours* pour nos besoins physiques et moraux.

Objections : la prière en tant que **demande** est, dit-on :

a) *Superflue*, parce que Dieu sait tout ce dont nous avons besoin. « J'adore Dieu, disait Rousseau, mais je ne lui demande rien, ce serait douter de sa Providence et de sa bonté. » — *Réponse :* nous devons prier, non pas pour faire connaître à Dieu nos besoins, mais pour manifester notre dépendance vis-à-vis de lui.

b) *Inefficace :* Dieu est immuable, la prière ne pourra donc modifier les décrets éternels de Dieu. — *Réponse :* les prières de l'homme, prévues de toute éternité, rentrent dans le plan divin : « Nous ne prions pas, dit saint Thomas, pour changer le plan divin, mais pour obtenir ce dont l'accomplissement a été, dans ce plan, subordonné à la prière (1). » Le savant Euler dit aussi : « Quand donc un fidèle adresse à Dieu une prière digne d'être exaucée, il ne faut pas s'imaginer que cette prière ne parvienne qu'à présent à la connaissance de Dieu. Il a déjà entendu cette prière depuis toute éternité et si ce père miséricordieux l'a jugée digne d'être exaucée, il a arrangé exprès le monde en faveur de cette prière, *en sorte que l'accomplissement fût une suite du cours naturel des événements* (2). »

c) *Déprimante :* celui qui prie devient inerte et se croise les bras en attendant le succès de sa demande. — *Réponse :* c'est un faux supposé. La prière bien faite implique la coopération de l'homme : Aide-toi, le ciel t'aidera. Autrement elle serait présomptueuse.

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, 2a, 2ae, Q. LXXXIII, Art. 2 : Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum. Sur la prière, voir toute cette question LXXXIII.

(2) EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Lettre XC, 3 janvier 1761. — Sur la prière voir une note remarquable dans TAPARELLI, *Essai théorique de droit naturel*, note XCVIII, p. 206 du T. IV., — Cf. J.-M.-L. MONSABRÉ, *La Prière. Philosophie et Théologie de la Prière.*

II. — **Amour** : Dieu n'est pas seulement la puissance infinie, il est encore la souveraine bonté et la beauté suprême ; nous devons donc l'aimer par-dessus toute chose. Il n'est pas seulement le Maître absolu, il est encore le Père infiniment bon. Le PATER NOSTER est la plus belle des prières.

B) **Culte extérieur** : c'est la manifestation du culte intérieur par des signes sensibles : paroles, gestes, attitudes. Il est *nécessaire*. En effet :

1° L'homme tout entier, le corps aussi, par conséquent, est dépendant de Dieu ; il doit donc lui rendre hommage par ses facultés physiques.

2° Il résulte de la nature même de l'homme qui est un composé d'âme et de corps ; à cause de cette intime union, tout sentiment un peu vif se manifeste au dehors.

3° Il entretient le culte intérieur. Le sentiment religieux finirait par s'affaiblir, comme tout autre sentiment, s'il n'était jamais exprimé.

Jusqu'ici nous avons parlé du culte **privé**, sous sa double forme *intérieure* et *extérieure*.

C) **Culte public** : c'est celui qui est rendu à Dieu au nom de la société. Il est *nécessaire*. En effet :

1° L'homme naturellement sociable est dépendant de Dieu aussi bien comme membre d'une société que comme individu. Dieu est l'auteur de l'ordre social et le dirige par sa Providence.

2° Les sociétés ont besoin, comme les particuliers, du secours divin.

3° Les actes du culte public entretiennent les sentiments de fraternité et d'égalité. Les gouvernants ont donc le devoir de concourir au culte social. Une nation, qui n'a pas de culte public, se rend coupable d'*apostasie sociale* (1).

---

(1) Cf. G. SORTAIS, *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*. L. II, Ch. III, § II, p. 144 sqq.

SECTION II

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT [1]

Vivant en pays chrétien, il nous faut compléter notre étude en parlant des **Rapports de l'Église et de l'État.**

Pour bien les établir, on doit connaître les deux termes ; nous savons ce qu'est l'État ; reste à résumer le *rôle* et la *constitution de l'Église.*

118. — ROLE DE L'ÉGLISE

A) **Sa mission** : 1° *Dieu* connu, aimé, possédé surnaturellement est l'*unique fin* et bonheur de l'homme.

2° Jésus-Christ est l'*unique voie* qui mène à cette fin bienheureuse.

3° L'Église est l'*unique dépositaire* de la doctrine de Jésus-Christ. Par elle seule on va à Jésus-Christ, comme par Jésus-Christ seul on va à Dieu. L'Église, comme dépositaire unique de la doctrine intégrale de Jésus-Christ, doit conserver intact ce dépôt sacré, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher.

B) **Sa puissance et ses droits** : ils sont proportionnés à sa mission :

1° La garantie de son *autorité enseignante et gouvernante*, c'est l'*infaillibilité.*

2° Cette infaillibilité est une *assistance divine* qui empêche l'Église de se séparer jamais de Jésus-Christ.

---

[1] LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato. Traité du Droit public de l'Église.* — F.-J. MOULART *L'Église et l'État.* — CARDINAL PIE, *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent*, Œuvres, T. II, p. 346; T. III, p. 128, T. V, p. 29 et suiv. — AT, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté.* — FR. CHESNEL, *Les Droits de Dieu et les idées modernes.* — G. AUDISIO, *Droit public de l'Église et des nations chrétiennes.* — CARDINAL HERGENRÖTHER, *L'Église catholique et l'État chrétien.* — P. CH.-M. *Le Droit social de l'Église.* — PHILLIPS, *Droit ecclésiastique dans ses principes généraux.* — F. CAVAGNIS, *Notions de Droit naturel et ecclésiastique.* — CARDINAL TARQUINI, *Institutiones Juris publici ecclesiastici.* — M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa.* — EM. OLLIVIER, *L'Église et l'État au Concile du Vatican. Le Concordat et la Séparation de l'Église et de l'État.* — J. ALBERTUS, *Die Socialpolitik der Kirche.* — J.-V. DE DECKER, *L'Église et l'ordre social chrétien.* — CH. PÉRIN, *Les Lois de la Société chrétienne.* — M D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, IVe et Ve C. *L'Église et l'État.* — TAPARELLI, *Essai...* L. VII, Ch. I. — L. JOUIN, *Elementa philos. moralis*, P. IV, sect. IV. — S. SCHIFFINI, *Disputationes philos. mor.*, Disp. VI, Sect. VI. — M. B. *Institutes de Droit naturel*, L. X. — A. FRANCK, *Des Rapports de la Religion et de l'État.* — L. BOURGAIN, *L'Église de France et l'État au XIXe siècle.* — RUBICHON, *De l'Action du Clergé dans les Sociétés modernes* — EM. KELLER, *Les Syllabus de Pie IX et de Pie X et les Principes de 1789 ou l'Église, l'État et la Liberté*, 2e Edit. en 1909.

3° L'*objet direct* de cette autorité c'est la doctrine de Jésus-Christ qui est contenue dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orale des Pasteurs. L'Église est chargée d'expliquer cette doctrine : de là les définitions dogmatiques qui ne *font qu'en préciser le sens.*

4° Son *objet indirect* s'étend aux *erreurs* opposées à la doctrine de Jésus-Christ : erreurs théologiques (hérésies), philosophiques, historiques, scientifiques. Dépositaire d'une vérité qui touche à tous les ordres de connaissances, l'Église doit exercer sur tous ces ordres une surveillance active, pour empêcher l'erreur, d'où qu'elle vienne, de corrompre la doctrine de Jésus-Christ.

5° L'émiettement doctrinal du Protestantisme et les contradictions du Rationalisme montrent la *nécessité* bienfaisante d'une *autorité infaillible.*

6° L'infaillibilité s'applique *à la foi et aux mœurs.* L'Église n'en peut dépasser les limites, car ce serait faillir, ce qui est impossible.

7° L'*obéissance* du catholique ne s'arrête pas aux décisions doctrinales ; elle s'applique aussi aux *directions* données par le Pape. Le Pape en effet n'est pas seulement Docteur ; il est en outre Pasteur.

119. — CONSTITUTION DE L'ÉGLISE [1]

L'Église est une société *surnaturelle*, *nécessaire*, *visible*, *hiérarchique*, *monarchique*, *parfaite*, *indépendante.*

I. — **Surnaturelle :** *a*) dans sa *fin*, qui est la béatitude des hommes par la vision intuitive de Dieu ; — *b*) dans ses *moyens :* la grâce, les sacrements ; — *c*) dans sa *forme*, ses *droits*, sa *constitution*, qu'elle tient de Jésus-Christ seul.

II. — **Nécessaire :** tous ont l'obligation d'y entrer, dès qu'ils la connaissent. Tout baptisé est sujet de l'Église ; le catholique sujet fidèle ; l'hérétique sujet rebelle. Les non-baptisés sont des étrangers à conquérir par la persuasion.

III. — **Visible :** pour être obligé d'y entrer, il faut pouvoir la reconnaître. Or Dieu l'a faite reconnaissable à quatre *marques* ou *notes principales* : l'APOSTOLICITÉ, l'UNITÉ, la CATHOLICITÉ, la SAINTETÉ. Cependant tout n'est pas nécessairement visible. Le **corps** de l'Église le sera, c'est-

---

[1] J.-B. FRANZELIN, *De Ecclesia Christi.* — BELLARMIN, *De Romano Pontifice.* — D. PALMIERI, *De Romano Pontifice.* — P. JEANJACQUOT, *L'Église.* — DOM A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine Constitution.* — MGR BESSON, *Conférences sur l'Église.* — J. FONTAINE, *L'Église.* — R. PLANEIX, *Constitution de l'Église.* — A.-D. SERTILLANGES, *L'Église.* — M. D'HEBRIGNY, *Theologica de Ecclesia*, 2 vol. Paris, 1921-1922.

à-dire la pratique extérieure du même culte, la profession extérieure de la même foi, la soumission extérieure à la même autorité. L'**âme**, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, la sainteté, restera *habituellement* invisible. Mais la sainteté, étant un signe de l'Église, doit se manifester çà et là au dehors d'une façon merveilleuse. On peut être du corps sans être de l'âme (vg. un catholique en péché mortel) ; on peut être de l'âme sans être du corps, sans même soupçonner l'existence de l'Église (vg. hérétique, infidèle, si la sonne foi et la bonne vie les maintiennent en grâce avec Dieu). Ainsi l'explique la maxime : *Hors de l'Église point de salut.* Dans certaines conditions de bonne foi et de bonne vie pure, il suffit pour être sauvé de faire partie de l'âme de l'Église.

IV. — **Hiérarchique :** l'Église est divisée en *deux catégories :* 1° le peuple fidèle (λαός), les laïques ; — 2° la part spécialement choisie de Dieu (κλῆρος), le clergé. C'est le groupe des gouvernants, qui est gradué en hiérarchie.

La hiérarchie ecclésiastique possède un *double pouvoir :* 1° d'*Ordre*, c'est le pouvoir de faire le Sacrement, d'attacher la grâce au signe sensible ; — 2° de *Juridiction*, c'est le pouvoir de gouverner le peuple fidèle en l'enseignant et en lui imposant des lois. Ces deux pouvoirs peuvent exister l'un sans l'autre.

Il y a *deux degrés* dans le pouvoir d'*Ordre :* 1° l'*Épiscopat* ; 2° le *Sacerdoce ;* et *deux degrés* dans le pouvoir de Juridiction : 1° Le *Pontife suprême* a juridiction sur l'Église universelle ; — 2° *Chaque Évêque* ne l'a que sur son diocèse. La juridiction vient au Pape de Dieu ; à l'évêque, de Dieu par le Pape. Les pouvoirs d'ordre et de juridiction, étant spirituels et surnaturels, ne peuvent venir que de Dieu.

V. — **Monarchique :** le Pape est le centre nécessaire de l'Église, évoquant toute cause ecclésiastique à son tribunal suprême, jugeant toute controverse sans qu'on puisse en appeler, même au Concile, portant, en matière de foi et de mœurs, des décrets qui ont pleine vigueur indépendamment du consentement de l'Église. Monarchie d'ailleurs admirablement tempérée d'Aristocratie hiérarchisée.

VI. — **Parfaite :** elle se suffit à elle-même dans la poursuite de sa fin, car elle possède : *a*) *en acte*, c'est-à-dire en elle-même, ce qui lui est nécessaire ; — *b*) *virtuellement* le reste, c'est-à-dire qu'elle a droit d'exiger le concours de la société civile, quand elle en a besoin. Étant société parfaite, elle a par là même le triple pouvoir *législatif*, *judiciaire*, *coercitif*.

VII. — **Indépendante :** cela résulte de ce qu'elle est parfaite. On est indépendant quand on n'a besoin de personne, ou quand au besoin est annexé un droit strict d'en exiger la satisfaction. C'est ainsi que l'Église a le droit d'exiger de la société civile qu'elle lui prête son concours dans certaines circonstances : c'est ce qu'on nomme le concours du bras séculier.

120. — RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

L'État peut prendre vis-à-vis de l'Église trois attitudes : *Absorption*, *Séparation*, *Union*.

§ A — *ASSERVISSEMENT DE L'ÉGLISE PAR L'ÉTAT*

C'est la persécution mitigée ; on ne veut pas détruire l'Église, mais en faire un instrument de règne. Elle existe, mais dans l'État, comme un de ses rouages, assez puissante pour le servir, assez bridée pour ne le gêner jamais. Ce régime comporte deux degrés :

1° **Entraves croissantes** mises au nom de l'État à la liberté de l'Église, mais non pas jusqu'à rompre l'unité essentielle : vg. le GALLICANISME, le JOSÉPHISME.

2° **Christianisme politique :** il aboutit à des Églises nationales, hors de l'unité catholique voulue par Jésus-Christ, asservies aux pouvoirs humains et par là même dégradées : vg. *Église russe*, *Églises protestantes*. Cette absorption est : *a*) une *erreur*, car c'est confondre deux sociétés qui ont des fins distinctes ; — *b*) un *crime*, car c'est une usurpation commise par la société inférieure.

C'est N.-S. J.-C. qui a établi la distinction des deux pouvoirs, le spirituel et le temporel. Il y a donc deux domaines : celui de l'âme qui ne relève que de Dieu ; celui des intérêts matériels qui relève de César. C'est une des grandes nouveautés apportées par l'Évangile. Elle a pour fondement cette idée, nouvelle aussi, d'une Religion unique pour tous les peuples. Autrefois la religion était exclusivement nationale. La confusion du sacerdoce et de l'empire dans les mêmes mains était une cause d'oppression pour les âmes. Leur distinction a fondé la liberté. Pour a maintenir l'Église a fourni des martyrs par milliers, qui ont préféré, au prix de leur sang, obéir à leur conscience plutôt que de sacrifier à César (1).

§ B — *SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT*

Orgine : invoquée par les catholiques libéraux de l'école de LAMENNAIS 108, C, III, 1°) pour mettre l'Église au-dessus des partis politiques, la séparation est aujourd'hui le mot d'ordre des ennemis de l'Église (2). — Que serait-elle si elle était honnêtement pratiquée ?

---

(1) FR. DE CHAMPAGNY, *Les Césars*. — FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*.

(2) LECANUET, *Montalembert*, T. I. — P. THUREAU-DANGIN, *L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet*.

Officiellement l'État ne connaîtrait pas l'Église ; elle serait pour lui comme n'étant pas et réciproquement.

II. — **Valeur :** A) **En droit :** cette séparation est essentiellement contraire :

1° **Au devoir de l'État :** il ne peut affecter d'ignorer la société surnaturelle, à laquelle il doit se subordonner, car il doit se subordonner à la fin suprême représentée par l'Église.

2° **Au droit de l'Église**, société visible, parfaite, indépendante, que Jésus-Christ n'a pas établie pour qu'on n'en tienne pas compte, mais pour qu'elle occupe le premier rang dans les choses humaines.

B) **En fait :** cette séparation est à la fois *funeste :*

1° **A l'État**, car l'État chrétien ne peut atteindre convenablement sa fin propre, le bonheur temporel, qu'en la subordonnant à la fin dernière surnaturelle. Il a donc un besoin absolu de l'Église. C'est ce que tous les politiques avisés redisaient en 1803, après la Révolution, avec Portalis : « Il est temps d'appeler la religion au secours de la société. »

2° **A l'Église :** la constitution intime de l'Église étant spirituelle et surnaturelle, l'Église ne doit rien à l'État et n'a nul besoin de lui sous ce rapport. Mais elle est à la fois humaine et divine comme son fondateur. Composée d'hommes, usant de procédés humains pour transmettre son action surnaturelle, elle a par là même des besoins temporels : besoins de propriété, de liberté, de publicité. Or l'Église a droit à la satisfaction de ces besoins, puisque ce sont pour elle des moyens nécessaires à la poursuite de sa fin. D'autre part, l'action individuele des fidèles ne suffit pas à les satisfaire complètement. L'aide de l'État est donc indispensable à l'Église, non essentiellement et pour tout exercice de sa puissance (autrement elle ne serait plus société parfaite) mais pour l'exercice facile, complet, normal. Si l'État refuse son concours, il ne détruit pas l'Église, mais il l'entrave et nuit gravement au bien des âmes et conséquemment aux intérêts de la société.

Conclusion : la séparation *totale* n'est pas possible, du moins longtemps. L'Église et l'État se rencontrent inévitablement sur un terrain commun, l'*individu*, à la fois citoyen et fidèle, n'ayant qu'une conscience pour satisfaire à cette double obligation. Dans les pays où l'État est plus ou moins anti-religieux, il ignorerait l'Église tant qu'il ne s'agirait que de lui prêter appui : il la connaîtrait dès qu'il s'agirait de la surveiller et de l'entraver [1]. La séparation n'est donc qu'un *pis-aller*, un *expédient* que peuvent rendre nécessaire certaines circonstances historiques. Jusqu'ici, les États-Unis ont appliqué le système séparatiste avec largeur et bienveillance. Mais les conflits sont toujours à craindre, car

---

[1] F. Butel, *Le Péril de la Séparation de l'Église et de l'État.*

il y a des contacts inévitables que peut seul adoucir le régime de l'union sincèrement pratiquée.

§ C. — *UNION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT*

I. — **Nécessité et base :** c'est la seule forme légitime de leurs relations. Cela ressort de l'exclusion des autres systèmes. L'ordre a pour fondement la vérité ; l'union, qui est l'ordre, se fondera donc sur la nature vraie des deux sociétés. Cette nature sera déterminée par leurs *fins* respectives.

II. — **Mode de cette union :** 1° Il faudra traiter en faisant des *sacrifices réciproques :* en ce sens que l'État doit y mettre la déférence d'un fils et l'Église la condescendance d'une mère. Mais l'Église ne peut rien céder du dépôt qu'elle a reçu de Jésus-Christ, et l'État n'a besoin d'abdiquer aucun droit réel.

2° Il faudra traiter de *puissance à puissance*, mais de puissance supérieure à puissance subordonnée, non d'égal à égal. C'est la conséquence nécessaire de la nature des deux sociétés et de leurs fins. La fin immédiate de l'État est d'assurer l'ordre et la prospérité temporels ; la fin immédiate de l'Église est de procurer le salut éternel. Il est évident que la fin de l'Église, n'étant autre que la fin suprême et dernière de l'homme, dépasse la fin de l'État, puisque la première est surnaturelle et spirituelle, tandis que la seconde est naturelle et temporelle. Donc, dans l'union des deux sociétés, il n'y aura *équité* que si l'on *maintient l'inégalité* qui résulte de leur essence.

3° *En cas de conflit le pouvoir spirituel doit l'emporter sur le temporel :* c'est à l'Église qu'il appartient de déterminer la limite entre les deux pouvoirs et de décider en dernier ressort les *questions mixtes*, puisque seule elle a mission pour connaître le spirituel, chose supra-rationnelle et révélée.

On nomme questions *mixtes* celles où l'élément religieux est *mêlé* à l'élément politique. Mais alors, dira-t-on, l'Église est juge et partie. — Oui, comme Dieu même qu'elle représente, et il n'y a aucun empiétement à craindre, puisqu'elle est infaillible.

III. — **Clauses essentielles de l'alliance :** tout découle de cette vérité fondamentale : *les deux fins et les deux sociétés sont distinctes, mais subordonnées.*

A) *Les fins étant distinctes :* 1° L'Église n'a aucun droit *direct* sur la fin spéciale de l'État ; l'État reste indépendant dans sa sphère propre (le bien temporel). Toutefois l'Église, étant la gardienne infaillible de la morale publique et politique aussi bien que de la morale privée et domestique, a le droit et le devoir d'avertir les gouvernants baptisés qui, comme tels, sont ses sujets, dans toutes les questions où la moralité

est engagée. Les gouvernants ont le droit et le devoir de déférer à ses avis.

2° L'État n'a aucun droit, *ni direct*, *ni indirect*, sur la fin propre de l'Église, aucun droit à entraver l'exercice de ses pouvoirs spirituels, de son organisme social : vg. c'est un abus que de s'opposer à la publication des Bulles pontificales et des Mandements épiscopaux, que de les déférer au Conseil d'État, etc.; car c'est s'immiscer dans le spirituel.

B) *La fin de l'État étant subordonnée à celle de l'Église :*

1° L'Église a le droit de réclamer de l'État chrétien le concours temporel qu'elle juge moralement nécessaire à l'accomplissement de sa fin propre.

2° L'État a le devoir d'aider l'Église positivement et activement, de donner aux choses saintes, comme dit Leibniz, *curam et auxilium*. Il est, selon le mot de Constantin, « l'évêque du dehors ». C'est ainsi que les pouvoirs chrétiens ont fait lois de l'État les lois canoniques de l'Église ; le bras séculier a réprimé les hérétiques publics et scandaleux. En agissant ainsi ils songeaient à la prospérité et à la défense de la société, convaincus que la religion est le plus solide fondement des empires et que l'unité doctrinale est le meilleur rempart de l'unité nationale. Il faut se rappeler aussi que les hérétiques avérés étaient des sujets révoltés contre l'Église et contre l'État, qui troublaient la paix des consciences et la foi commune (123, I, B, 2°, 3°).

Les clauses de l'alliance se ramènent donc aux suivantes : 1° **Distinction** des deux puissances, souveraines chacune dans sa sphère propre ; — 2° **Concours** : on s'allie pour s'aider ; — 3° **Subordination** de l'État à l'Église dans les questions mixtes (1).

121. — LA THÈSE ET L'HYPOTHÈSE

On entend par : *a*) *Thèse*, la formule **absolue** des rapports de l'Église et de l'État, telle qu'on l'a établie (120, § C). C'est ce qui doit être, c'est l'*idéal*. — *b*) *Hypothèse*, les formules **relatives**, c'est-à-dire ce qui peut être, eu égard aux circonstances de temps et de lieux ; c'est l'application plus ou moins parfaite de la thèse. La thèse n'a presque jamais été appliquée dans toute son étendue, car elle suppose l'*unité de croyances* qui est plus ou moins grande, selon les époques. Dès qu'on passe des principes aux faits, la faiblesse humaine apparaît avec ses imperfections inévitables. Aucune des formes d'union que présente l'histoire

(1) L. Bourgain, *L'Église de France et l'État au XIXe siècle*. — G. Sortais, *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*, L. II, p. 93 sqq.

n'est pure de tout alliage : même au temps de l'alliance intime, l'Église a eu à lutter. L'histoire nous montre *trois formes d'alliance :*

I. — **Forme normale** : c'est celle qui résulte de la subordination de la fin de l'État à celle de l'Église. Elle consiste essentiellement en ce que la loi de l'Église est sanctionnée comme loi de l'État : l'État met sa force au service des lois de l'Église.

II. — **Forme privilégiée** : outre les conséquences rigoureuses de la subordination essentielle, la libre et filiale déférence de l'État donne à l'Église certains droits temporels surérogatoires : tel fut le droit public chrétien au Moyen Age. Les puissances protestantes et schismatiques, l'Allemagne, l'Angleterre, la Russie ont une Église établie qui a d'énormes privilèges.

III. — **Forme concordataire** : l'Église ne pouvant, vu la rupture de l'unité religieuse dans un État, obtenir la forme normale qui résulte de l'unité de croyances, *relâche librement* quelque chose de ses droits et stipule avec l'État des **Concordats**. Ces traités, étant bilatéraux, ne peuvent être détruits ou modifiés que par le concours des deux parties contractantes. L'Église fait des concessions : la thèse est moins rigoureusement appliquée. Nous avons vécu en France, sous cette troisième forme, jusqu'en 1905 : l'Église avait une préséance d'honneur sur les autres cultes ; le Concordat donnait force de loi à certaines règles émanant de l'autorité ecclésiastique : vg. l'évêque exerçait en France une magistrature reconnue par l'État. La loi de 1850 sur l'enseignement rendait obligatoire l'instruction religieuse dans les écoles de l'État ; les pouvoirs assistaient officiellement aux prières publiques, etc. De son côté l'Église n'a pas demandé à être religion d'État ; elle a consenti, à cause de la divergence des croyances, à la *tolérance* des autres cultes. L'Église, étant seule en possession de la vérité, ne peut approuver les autres religions qui sont erronées. Mais elle admet une tolérance de fait à leur égard ; elle les souffre, dans l'intérêt supérieur de la vérité, pour éviter des troubles funestes, car l'erreur et le mal n'ont droit à rien. Cette tolérance existe aussi pour ceux qui n'acceptent que la religion naturelle ou même rejettent toute religion, comme les positivistes. Mais les pouvoirs publics ne doivent pas, à cause de ces êtres d'exception, omettre de payer officiellement, au nom de la nation, le tribut d'adoration dû à la Divinité. Les positivistes, etc. ne peuvent pas s'en plaindre, pas plus que les collectivistes n'ont le droit de reprocher à l'État de maintenir à la base des institutions la propriété individuelle. Aussi l'Angleterre et l'Amérique, nations libérales cependant, ont-elles un culte social. En France, on pratique l'athéisme officiel, sous couleur de respecter la conscience de quelques dissidents. C'est imposer au grand nombre l'impiété de quelques-uns et sacrifier les droits de la majorité.

Conclusion : « Là où la *thèse* n'est pas rigoureusement applicable,

— et elle ne l'est presque jamais, — il faut s'en inspirer dans la mise en œuvre de l'*hypothèse* et faire passer dans la pratique tout ce que les circonstances permettent d'en appliquer, *sans aller au delà*, *sans rester en deçà* [1] ». L'erreur libérale ne consiste pas à aimer la liberté, mais à la dénaturer en faisant d'elle, non plus un moyen, mais une fin en soi, un bien absolu. La liberté extérieure, en matière de manifestations religieuses, n'est pas plus un principe inviolable qu'en matière de manifestations morales, politiques ou sociales. Le père de famille a le droit de réprimer les vices naissants de son enfant. l'État de punir une propagande subversive de l'ordre social. Pourquoi n'aurait-il pas le droit de refouler des erreurs dangereuses pour la religion ? Aux libéraux qui interdisent à l'État de sanctionner par sa puissance coercitive aucune doctrine religieuse, les socialistes répondent logiquement en lui défendant de sanctionner la propriété, la stabilité du lien conjugal, l'idée de patrie. L'État doit donc aller aussi loin que possible dans le patronage du bien : *rester en deçà*, ce serait déserter son devoir, car l'intérêt social lui-même exige qu'il soutienne ce qui subsiste de vérités communes à la nation. Cependant « l'opinion doit être consultée, non comme une maîtresse qui décide ce qui est permis, mais comme un témoin qui indique ce qui peut être supporté [2] » : *aller au delà* serait une violence inutile et même funeste, car elle déchaînerait la haine contre l'Église. C'est par la persuasion et l'exemple qu'il faut ramener l'unité dans les esprits. Alors l'intervention de l'État sera bienfaisante, parce qu'elle sera acceptée de tous. Pour préparer cette restauration du règne social de Jésus-Christ, il faut d'abord, comme transition, travailler à l'entente sur le terrain du Décalogue, selon le vœu de Le Play [3].

Remarque : les quatre Articles. Les gouvernements unis à l'Église ont souvent cherché à restreindre l'alliance à leur profit : vg. Louis XIV par les quatre Articles de 1682. « On y parle beaucoup des *libertés de l'Église gallicane ;* en réalité ce qu'on affranchit par le premier des quatre articles, c'est seulement le pouvoir royal ; ce qu'on asservit dans toute la suite de ce document, c'est l'Église de France, puisqu'on subordonne au plaisir du monarque temporel les communications de cette Église particulière avec le centre de l'unité, puisqu'on limite jusqu'au pouvoir doctrinal du Saint-Siège, jusqu'à l'exercice du droit d'appel au pape qui appartient à tout catholique. Liberté à l'égard de Rome jusqu'à la révolte inclusivement, soumission à l'égard du roi jusqu'à la servitude, tel est le fond de cette tradition détestable que notre siècle a vu revivre

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, Note 24, p. 381.
(2) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, Ve Conf. p. 139.
(3) G. SORTAIS, *Les Catholiques en face de la Démocratie...*, L. II, Ch. III, § I, p. 124-135.

dans les **Articles organiques** ou lois du 18 germinal an X, frauduleusement annexées au Concordat de 1801, et maintenues depuis cent ans par tous les gouvernements, en dépit des protestations du Saint-Siège [1]. »

122. — POUVOIR DIRECT OU INDIRECT ?

La théorie du pouvoir *direct* du Pape n'a jamais été communément admise. D'après elle, le Pape aurait une suprématie de droit divin sur toutes les puissances de ce monde, motivée par la primauté qui appartient au spirituel sur le temporel ; il pourrait donc commander aux souverains comme tels et non pas seulement en tant que fidèles. La doctrine reçue est celle du *pouvoir indirect* [2] : le Pape peut *tout directement sur le spirituel*, *rien directement sur le temporel*, parce que les choses terrestres ne sont pas l'objet propre de sa juridiction. Mais l'Église les atteint *indirectement*, c'est-à-dire à *travers* le spirituel, auquel elles se trouvent unies, parce que les affaires temporelles influent en bien ou en mal sur les intérêts spirituels. C'est ainsi que, dans les questions *politico-religieuses*, le Pape peut intervenir et prescrire aux souverains et aux peuples ce qu'exige le bien de la religion, qui prime tout le reste. Sans doute, en ces matières mixtes, l'intervention du Pape n'est pas infaillible ; mais l'obéissance est cependant due aux prescriptions et même aux directions pontificales, car le Pape n'est pas seulement constitué Docteur de l'Église, il est encore chargé de la gouverner. Tout pouvoir légitime, le pouvoir paternel, le pouvoir civil, *a fortiori* celui du Pape, a droit à l'obéissance, à moins qu'il ne sorte de ses attributions ou qu'il ne prescrive des choses *évidemment* mauvaises. Or les questions mixtes rentrent dans les attributions du Pape et ses décisions ont la garantie spéciale d'une assistance de Dieu. Il serait donc téméraire de les blâmer intérieurement, à moins qu'on n'ait l'évidence qu'elles sont erronées ; et même alors on serait tenu au *silence respectueux*, c'est-à-dire qu'on devrait s'abstenir de toute critique.

---

(1) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, Note 24e, pp. 362-363.

(2) BELLARMIN, *Responsio ad librum inscriptum « Triplici nodo triplex cuneus ». Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi, Magnæ Britanniæ Regis... De Romano Pontifice.* — SUAREZ, *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores...* Cf. J. DE LA SERVIÈRE, *De Jacobo I Angliæ rege cum cardinali Roberto Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante.* — J. DE MAISTRE, *Du Pape.* — J.-ED. GOSSELIN, *Pouvoir du Pape au Moyen Age.*

123. — L'INTOLÉRANCE [1]

On peut distinguer trois sortes d'*intolérance :*

I. — **Intolérance brutale :** c'est l'emploi de la force et même du glaive pour :

A) **Établir une religion :** vg. le *Coran* de Mahomet. Les peuples ont eu à choisir entre lui et le cimeterre : Crois ou meurs. L'Évangile, bien qu'imposé comme une obligation à la conscience, est proposé de fait à la liberté : *Quisquam... credere non potest nolens* [2]. L'établissement du Christianisme ne coûta de sang qu'aux chrétiens. Si parfois, dans la suite, quelques princes ont tenté d'imposer la religion, ils ont été au delà de leurs droits et des intentions de l'Église qui les a blâmés : vg. conquête du Nouveau Monde.

B) **Maintenir une religion :** ce mode d'intolérance a été accepté par l'Église : c'est le cas de l'*Inquisition.*

La solution de la question exige diverses observations :

1° *Les deux hypothèses sont absolument distinctes : établir* une religion par la force c'est faire une conquête sur des infidèles. Or ces infidèles sont étrangers à la juridiction de l'Église. Ici l'emploi de la force est donc illégitime. Le *maintien* suppose des tentatives de rébellion parmi des *sujets*, car tout baptisé est un sujet de l'Église. Il peut s'excommunier lui-même et aller chercher ailleurs la liberté de l'apostasie. Mais tant qu'il habite une contrée où l'Église est établie, il doit, comme tout sujet, se soumettre aux lois de la société dont il est membre, sous peine d'encourir les châtiments édictés contre les transgresseurs.

2° *Les faits :* l'Église n'a point porté ni exécuté de sentences capitales. Elle a décrété des peines temporelles : vg. amende, jeûne, prison, exil. C'est l'État qui a édicté la peine de mort contre l'hérétique, mais *obstiné, public, s'efforçant de rompre l'unité religieuse.*

3° *Les droits : a*) l'État a le droit d'édicter la peine de mort contre le prédicant hérétique. On reconnaît à l'État le droit de punir de mort ceux qui tentent de rompre l'unité nationale. Or l'État chrétien estime avec raison que l'unité religieuse est le principal élément de l'unité nationale et sa meilleure sauvegarde.

---

(1) G. Sortais, *Études philosophiques et sociales :* § I. L'Intolérance. — Taparelli, *Essai théorique...*, Note XCIII, p. 180 du T. IV. — J. de Maistre, *Lettres sur l'inquisition espagnole.* — Balmès, *Protestantisme comparé au Catholicisme*, Ch. xxxvi, xxxvii. — F.-J. Moulart, *L'Église et l'État*, L. II, Ch. iv, Art. II. — U. Devivier, *Cours d'Apologétique chrétienne*, IIe P., Ch. iv.

(2) « Que nul ne soit contraint par la force à embrasser la foi, car saint Augustin a eu raison de dire : L'homme ne peut croire que de son plein gré. » (Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei.*)

b) L'ÉGLISE a le droit de coopérer à cette législation de l'État en livrant l'hérétique au bras séculier ; ce droit est certain puisque cette législation est juste en elle-même.

On peut se demander en outre si elle peut décréter, de son autorité propre, des peines afflictives. L'État possède le droit de frapper d'amende, d'emprisonner, de bannir ou de mettre à mort celui qui viole les lois, insulte le gouvernement, trouble l'ordre public ou compromet l'unité nationale. Et l'Église, société parfaite, n'aurait pas les mêmes droits contre ceux qui osent outrager son autorité, bouleverser la paix religieuse, briser l'unité doctrinale ? Il faut donc reconnaître à l'Église le pouvoir coercitif.

Qu'on *n'objecte pas* qu'une peine *temporelle* ne peut être appliquée à un délit *spirituel*, car :

a) Le délit, considéré au point de vue de l'État, n'est pas purement spirituel ; il a des conséquences temporelles.

b) L'objection méconnaît l'unité du composé humain et la solidarité des deux éléments qui le constituent. Elle aboutit logiquement à la suppression de toute peine corporelle, puisque c'est toujours l'âme seule qui est coupable.

II. — **Intolérance civile :** elle consiste à refuser aux dissidents religieux la jouissance des droits civils ou à la restreindre. Elle comporte bien des degrés ; elle commence en fait dès que l'État favorise une religion au détriment des autres.

C'est une *conséquence logique* de la religion d'État : le législateur, étant convaincu de la vérité d'une religion et sachant par expérience le bienfait social de l'unité religieuse, est nécessairement amené à interdire la dissidence publique sous peine d'excommunication civile.

C'est une *conséquence légitime*, car cette intolérance découlant logiquement de l'alliance de l'Église et de l'État, est légitime comme elle. C'est l'ordre, l'idéal, parce qu'aucun droit ne peut s'attacher à *l'erreur comme telle*. La prudence doit modérer l'exercice de cette intolérance ; les circonstances ou des conventions positives (*Concordats*) peuvent donner aux *errants* une situation légale d'où dérivent des droits réels. Cependant cette concession n'est pas faite à l'erreur elle-même, mais en vue de l'intérêt de la vérité, que l'intolérance pourrait compromettre.

Remarque : pour comprendre l'application de ces doctrines dans le passé, il faut se rappeler d'abord qu'elle suppose l'unité dans les croyances et conséquemment son acceptation comme un bienfait. Il s'est glissé des abus ; mais ils ne découlent pas des doctrines elles-mêmes. L'excès a consisté à ne pas tenir compte des circonstances qui devaient tempérer l'application des principes absolus, à ne pas faire dans la thèse elle-même la part de l'hypothèse. Il faut donc se garder, pour juger équita-

blement le passé, de le voir à travers nos préoccupations et tendances actuelles.

III. — **Intolérance doctrinale :** A) **En général :** elle consiste à rejeter comme faux ce qui contredit la vérité certaine : vg. je tiens absolument pour faux que la partie soit plus grande que le tout. La tolérance doctrinale suppose l'*incertitude* de la vérité sur *un point particulier*, ou un *scepticisme universel*, qui met en doute l'existence de toute vérité.

B) **En religion :** elle consiste à estimer fausse toute religion hormis celle qu'on professe. C'est logique, car on ne peut admettre deux religions comme également vraies et bonnes. L'intolérance doctrinale est une marque, non pas suffisante, mais nécessaire de divinité. Une religion doctrinalement tolérante prouve par là même qu'elle ne vient pas de Dieu. Or le Catholicisme a toujours professé l'intolérance doctrinale.

La *tolérance doctrinale* est au contraire à l'ordre du jour : plus de principes, mais des opinions, et légitimité de toutes les opinions ; plus de délits de pensée, mais souveraineté de l'opinion. Voilà ce qui tend à passer en axiome et repose sur l'égalité supposée du vrai et du faux. La conséquence pratique est la suivante : comportons-nous comme si toute vérité était douteuse et toute opinion respectable. C'est l'*anarchie intellectuelle*, le nihilisme doctrinal.

Conclusion : tous les pouvoirs, païens, catholiques, hérétiques, irréligieux, ont été plus ou moins intolérants. Ce fait universel est-il purement brutal ou révèle-t-il l'existence d'un droit ? — Il faut répondre que l'intolérance est une *loi fondamentale*, *vitale*, pour tout être, individuel ou collectif. Ni peuple, ni particulier ne peuvent vivre et prospérer s'ils n'ont le droit et la puissance de résister à ceux qui font obstacle à leur développement normal. C'est une question de vie ou de mort : c'est la lutte pour l'existence. On retrouve l'application de cette loi dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique. Notre force vitale, d'instinct, oppose une résistance impitoyable aux attaques de ces mille petits ennemis, invisible légion de microbes, qui l'assaillent de toutes parts. A son tour l'ordre social n'est-il pas fondé sur l'intolérance, puisqu'il repose sur un ensemble de lois coercitives, et que ces lois sont des freins vigoureux mis à la liberté du mal et de l'erreur ? Pour la force vitale comme pour l'autorité sociale, il y a un minimum de résistance ou d'intolérance (c'est tout un) ; en deçà c'est pour l'individu la mort, c'est pour un pays la décomposition sociale. La société religieuse ne saurait échapper aux exigences de cette loi : comment se soustraire à l'essence des choses ? Tout pouvoir qui veut vivre doit pratiquer cette maxime de Garcia Moreno, président de la République de l'Équateur : « La liberté pour tout et pour tous sauf pour le mal et pour les malfaiteurs. »

124. — L'IMMUNITÉ ECCLÉSIASTIQUE [1]

I. — **Étendue** : les pouvoirs chrétiens ont reconnu pendant des siècles cette immunité qu'on peut formuler ainsi : Tout ce qui appartient à l'Église (lieux, objets ou personnes) est exempt de la juridiction de l'État. Cette immunité enveloppe l'exemption :

A) **De la Juridiction civile** : on a souvent ressassé contre cette exemption l'objection suivante : les gens d'Église deviennent alors sujets d'un souverain étranger.

Réponse : 1° le Pape n'est étranger nulle part : la souveraineté, qu'il exerce sur les clercs, n'est point la souveraineté temporelle d'un Roi, mais la souveraineté spirituelle du Pontife.

2° Le clerc ne cesse pas plus que tout autre citoyen d'être soumis aux lois de son pays, mais seulement aux tribunaux laïcs, même pour les délits de droit commun. Coupable envers l'État, il ne reste pas impuni ; seulement il est jugé par ses pairs, par des tribunaux ecclésiastiques. Mais, dit-on, c'est contraire au principe de l'égalité devant la loi. — Non, car si ce principe rejette tout *privilège d'impunité*, il n'impose pas l'*unicité* de juridiction. Par conséquent la juridiction ecclésiastique spéciale ne le viole pas plus que les tribunaux militaires constitués pour les soldats.

B) **De l'impôt**, c'est-à-dire de toute contribution fixée et prélevée par l'État sur la propriété ecclésiastique. On objecte que cette exemption soustrait cette propriété au service du bien public.

Réponse : 1° les revenus de cette propriété contribuaient à l'entretien du culte, au soutien des pauvres, à la diffusion de l'instruction, etc. Cette participation volontaire aux charges sociales dégrevait d'autant l'État.

2° Les Assemblées du clergé contribuaient encore aux dépenses publiques par des impôts spontanément votés.

C) **Du service militaire** : on objecte que cette exemption décharge toute une catégorie de citoyens du service le plus onéreux et le plus honorable.

Réponse : 1° Quelques années passées sous les drapeaux ne sont pas un fardeau plus lourd qu'une vie sacerdotale tout entière.

2° Le service social du prêtre n'est ni moins honorable, ni moins nécessaire que celui du soldat. — Le motif vrai de la suppression de cette immunité a été de tarir les vocations sacerdotales et de rendre très difficile le recrutement du clergé.

---

[1] BELLARMIN, *Disputationes de Controversiis Fidei*, Controv. V, L. I, *De Clericis*.

Ces différents privilèges ne sont point injustes, parce qu'ils sont abondamment compensés par les services que le clergé rend à la société, comme l'a montré Taine dans l'*Ancien Régime*.

II. — **Légitimité :** 1° l'immunité ecclésiastique n'est pas due à une concession gracieuse des souverains, car elle a un fondement de droit divin. Elle est en effet une conséquence implicite de l'institution du *Sacerdoce*, qui fait aux clercs une place à part en les appelant à un service social d'un ordre exceptionnel, supérieur à tout autre, incompatible avec plusieurs.

2° Elle provient ensuite de la législation organique de l'Église, seule juge de ce qui lui convient.

Aujourd'hui cette immunité n'est plus guère reconnue par les gouvernements. Comme elle n'est pas *absolument nécessaire* à l'existence de l'Église, mais seulement à son bien-être, *non ad esse, sed ad melius esse*, l'Église, par *condescendance*, pour éviter des conflits troublant la paix, peut renoncer à l'*exercice actuel* de certains droits faisant partie de l'immunité. Mais elle ne peut dire qu'elle les a perdus, car elle n'y renonce pas ; elle évite seulement d'en urger l'application. C'est une situation qu'elle subit, mais qu'elle n'accepte pas.

125. — L'ÉGLISE ET LA RÉVOLUTION

Que penser de ce que l'on appelle les principes de 89, le Droit nouveau ? On les trouve surtout formulés dans la *Déclaration des droits de l'homme*. Cette déclaration est un amalgame de faux et de vrai, de bien et de mal (109). Nous prendrons, pour guide de nos appréciations, Le Play [1].

I. — **Le Principe**, qui domine la Révolution et lui a valu de la part de J. de Maistre, le reproche d'avoir l'esprit « satanique », c'est la *souveraineté absolue de la raison et de la volonté humaines collectives* (= l'opinion et la volonté générales) ; conséquemment tout droit émane non de Dieu, mais de l'homme. C'est la *déification pratique* de l'humanité, dont J.-J. Rousseau a été l'ardent apôtre. On objecte :

1° Rousseau reconnaît Dieu, et la Constituante le nomme dans sa *Déclaration*.

Réponse : *Théoriquement*, c'est vrai ; mais, *pratiquement*, toute leur œuvre tend à l'annihiler en éliminant son action. Les promoteurs de la

---

[1] Le Play, *La Réforme sociale*, T. IV, L. VII, Ch. LXIV, § III. — Fr. Chesnel, *Les Droits de Dieu et les idées modernes*. — Em. Keller, *Les Syllabus de Pie IX et de Pie X et les Principes de 1789*. — J. E. Courtenay Bodley, *La France. Essai sur l'histoire et le fonctionnement des institutions politiques*.

Révolution de 1789 prétendaient que « Dieu n'intervenait pas dans la direction des sociétés et que l'homme avait en lui-même tous les éléments de la prospérité. Cette présomptueuse conviction resta, il est vrai, à l'état latent, au sein de l'Assemblée nationale ; mais elle se fit jour dans les modifications apportées par la Convention à la Déclaration des droits. En cette occasion, les auteurs des lois révolutionnaires, qui continuent à perdre notre race, firent encore mention de l'*Être suprême*, mais ils s'accordèrent à penser qu'ils pouvaient se passer de lui » (1). Ce n'était qu'une étiquette décorative.

2° Beaucoup de partisans de la Révolution n'acceptent pas le principe.

Réponse : ce rejet théorique n'en balance pas l'admission pratique, car la plupart de leurs actes supposent ce principe et s'en inspirent. On peut trouver des indices de cette tendance dans l'adoration de la loi, du suffrage universel, du fait accompli, dans cette susceptibilité qui veut tout séculariser et laïciser, bannir toute ingérence de l'Église dans les questions sociales et la confiner dans la sacristie.

II. — **Conséquences** : de la négation de l'intervention de Dieu dans les affaires humaines, de la souveraineté de l'homme substituée à la souveraineté de Dieu découlent certaines conséquences, que Le Play appelle les « faux dogmes de la Révolution » :

A) *Bonté originelle de l'homme :* les faits la démentent : les constitutions, qui ont le plus contribué au bonheur des hommes, ont fermement réprimé les mauvaises tendances.

B) *Tout homme a des droits naturels nombreux*, que l'organisation sociale doit satisfaire. — L'homme n'a qu'un droit essentiel, immédiat, naturel, commun à tous, celui de tendre librement à sa fin (51, § B, III). Or ce droit naît du *devoir* impérieux d'atteindre cette fin. Ce devoir dérive à son tour du *droit* absolu qu'a Dieu sur toute créature (53). On voit combien il était peu logique de parler des *droits de l'homme*. Les droits particuliers de chaque individu sont pour lui autant de moyens pour pratiquer ses devoirs.

C) *Les hommes sont égaux*. C'est vrai, *métaphysiquement* parlant, c'est-à-dire en considérant le degré essentiel de perfection *spécifique*. Au point de vue moral et pratique, ils sont égaux dans le droit essentiel de tendre à la fin dernière ; égaux devant la justice divine, qui rendra à chacun selon ses œuvres. Hors de là l'égalité n'est pas dans la nature ; elle serait la mort de tout progrès et la source de la médiocrité universelle.

---

(1) Le Play, *Opere citato, Ibidem*, § II. — Simoney, *L'avortement de 1789*.

D) *La liberté politique est la condition nécessaire et suffisante de la liberté* (107).

E) *La nation est d'autant plus parfaite qu'il n'y a entre l'individu et l'État aucun groupe intermédiaire.* C'est un enthousiasme aveugle pour la centralisation et la confiscation du droit naturel d'association (105). La Révolution est logiquement *socialiste*, car elle déifie l'État sans mesure et lui livre l'individu sans défense et sans réserve. Elle colore ce servage réel d'une souveraineté illusoire. La réalité du servage consiste dans les restrictions apportées à la vraie liberté, la liberté *civile :* l'État, en fait, est presque tout. L'illusion de la souveraineté consiste dans l'octroi d'une *liberté politique*, qui se réduit au droit de vote, dont la valeur est infinitésimale, eu égard au nombre et à l'égalité des suffrages. C'est d'ailleurs un châtiment logique : qui repousse l'autorité de Dieu doit subir le joug de l'homme.

F) *Le « Droit de révolte »* (106, A) : de là les révolutions et l'anarchie qui nous secouent périodiquement. On a fondé le pouvoir sur le sable mouvant de la volonté générale ; comment ne serait-il pas balayé par les caprices de la tempête populaire ? Le principe révolutionnaire et ses corollaires ont eu sur les institutions sociales des effets désastreux, que Le Play et son École ont signalés, avec preuves à l'appui. — Ce n'est pas à dire que tout soit mauvais dans la *Déclaration des Droits* (109) ; elle a conservé certaines vérités traditionnelles, empruntées au Décalogue et à l'Évangile. C'est à cette source qu'il aurait fallu emprunter des remèdes efficaces aux abus de l'ancien régime.

III. — **Progrès accomplis** depuis la Révolution :

A) *Dans l'ordre politique :* tendance qui nous porte à préférer aux pouvoirs absolus les pouvoirs contrôlés.

B) *Dans l'ordre judiciaire :* égalité devant la loi ; — séparation du pouvoir judiciaire et du pouvoir politique. — En abolissant la torture, reste de barbarie, notre temps achève une évolution morale dont le principe est chrétien.

C) *Dans l'ordre civil et économique :* une plus juste répartition de l'impôt, l'émancipation progressive des classes laborieuses, la tendance de plus en plus générale à atténuer, par des institutions de justice et de pitié, les conséquences fatales de l'inégalité des conditions. « Tout cela c'est du progrès moderne, si l'on veut, mais dont l'inspiration remonte à l'Évangile » [1] et qui ne se développera pleinement que sous son influence civilisatrice. En le séparant de ce contact modérateur, on débridera dans les masses des appétits que rien ne pourra contenir.

---

[1] M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, Note 26, p. 394-397.

Conclusion : on voit dans quel sens l'Église peut se réconcilier avec l'esprit du siècle. Elle accepte tout ce qu'il y a de bon et de généreux, rejette ce qu'il y a de faux et de dangereux ; dans les limites où les concessions peuvent s'accorder sans sacrifier les principes, l'Église a eu et aura toujours une condescendance maternelle, sachant doser exactement ce que nos sociétés malades peuvent porter de vérité.

BIBLIOGRAPHIE

Cᵃˡ Mathieu, *Le Concordat de 1801.*

A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat.*

J. Félix, *La Contre-Révolution.*

H. Chantavoine, *Les Principes de 1789.*

Le Centenaire de 1789 (*Études de l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers*). — *La Réforme sociale et le Centenaire de la Révolution* (aux bureaux de la *Réforme sociale*).

J.-V. de Decker, *L'Église et l'Ordre social chrétien.*

A. Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie.*

L. Grégoire, *Le Pape, les catholiques et la question sociale.*

G. Goyau, *Autour du catholicisme social.*

Mgr Ireland, *L'Église et le siècle.*

Mgr de Ketteler, *Œuvres choisies*, publiées par G. Decurtins.

P. Lapeyre, *Le Catholicisme social.*

El.-V. Maumus, *L'Église et la France moderne.*

Chr. Pesch, *Die christliche Staatslehre.*

E. Spuller, *L'Évolution politique et sociale de l'Église.*

Y. Guyot, *Les Principes de 89 et le Socialisme.*

Ém. Sévestre, *L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801.*

Mgr Freppel, *La Révolution française.*

Taine, *Les Origines de la France contemporaine.* 2ᵉ Partie : *La Révolution.*

Vernon Bartlet, *Christian Ethics : their distinctive quality and present roll*, dans The Hibbert Journal, 1923, T. XXI, p. 565-578.

LIVRE III

LA MORALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Après avoir donné quelques notions sommaires d'Économie politique, nous établirons les rapports qui unissent cette science à la Morale, et, en manière d'appendice, nous traiterons de l'Alcoolisme.

CHAPITRE I

NOTIONS SOMMAIRES D'ÉCONOMIE POLITIQUE (1)

L'Économie politique est la science des lois qui régissent la *production*, la *circulation*, la *distribution* et la *consommation* de la richesse. Elle a pour objet la *richesse*, c'est-à-dire tout ce qui, soit directement par soi-même, soit indirectement par voie d'échange, peut servir à la *satisfaction des besoins* de l'homme ; bref, c'est l'ensemble des choses *utiles*.

Aristote, Sully, Colbert avaient entrevu quelques-unes de ses lois ; mais c'est seulement au XVIIIe siècle qu'elle a été constituée comme science.

---

(1) M. Block, *Les progrès de la science économique depuis A. Smith.* — A. Espinas, *Histoire des doctrines économiques.* — J.-K. Ingram, *Histoire de l'Économie politique.* — L. Cossa, *Introduzione allo studio dell' Economia politica.* — P. Leroy-Beaulieu, *Traité théorique et pratique d'Économie politique.* — J. Cauwès, *Cours d'Économie politique.* — Ch. Gide, *Principes d'Économie politique.* — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale.* — Ch. Périn, *Premiers principes d'Économie politique. Doctrines économiques.* — Th. Funck-Brentano, *Nouveau Précis d'Économie politique.* — P. Beauregard, *Éléments d'Économie politique.* — Ch.-S. Devas, *Political Economy.* — Ant. Ott, *Traité d'Économie sociale.* — Fr. Bastiat, *Sophismes économiques. Harmonies économiques.* — G. de Molinari, *L'évolution économique du XIXe siècle. Les lois naturelles de l'Économie politique.* — M. Liberatore, *Principii di Economia politica.* — J. Garnier, *Traité d'économie politique.* — A. Delaire, *Précis d'Économie sociale.* — Th. Ziegler, *La Question sociale est une question morale.* — A.-A. Cournot, *Principes de la théorie des richesses.* — Alf. Jourdan, *Rôle de l'État dans l'ordre économique.* — V. Pareto, *Cours d'Économie politique.* — Alfr. de Foville, *La richesse en France et à l'étranger. La France économique.*

Principaux représentants : *a*) *au XVIII*e *siècle :* QUESNAY, TURGOT, ADAM SMITH. — *b*) *Au XIX*e *siècle :* J.-B. SAY, RICARDO, BASTIAT, STUART MILL, ROSSI, BAUDRILLART, LE PLAY, LÉON SAY, OWEN, K. MARX, LASSALLE, H. GEORGE, COLINS, JOSEPH GARNIER, FR. PASSY, P. LEROY-BEAULIEU, G. DE MOLINARI, etc.

126. — PRODUCTION DE LA RICHESSE

Produire de la richesse, c'est créer de l'utilité. Les principaux agents de la production sont la *nature*, le *travail* et le *capital*.

§ I. — *LA NATURE*

C'est l'ensemble des éléments préexistants du milieu où nous vivons. Pour que l'homme puisse produire, il faut que la nature lui fournisse :

1° *Un milieu propice* (climat, configuration géographique, constitution géologique du sol et du sous-sol).

2° *Une étendue suffisante de terrain.*

3° *Une matière première utilisable.*

4° *Des forces motrices :* vg. la force musculaire des animaux, vent et cours d'eau, force expansive des gaz, électricité. C'est à l'aide des *machines* que l'homme utilise ces forces naturelles.

§ II. — *LE TRAVAIL* (1)

C'est l'effort de nos facultés physiques, intellectuelles ou morales pour produire quelque chose :

A) **Classifications** par rapport : 1° **A la matière** : il est extractif, agricole, industriel, commercial, locomoteur.

2° **A sa nature**, on a le travail : *a*) d'*invention* (ingénieur) ; *b*) de *direction* (entrepreneur) ; *c*) d'*exécution* (ouvrier).

3° **Aux facultés** : *a*) *corporel* ; *b*) *intellectuel.*

B) **Conditions** favorables à la fécondité du travail :

1° **Liberté** (67, § III, C, 4°).

2° **Association** : ici comme partout l'union est un multiplicateur d'énergies (2).

---

(1) MANNING, *The rights and dignity of labour.* — H. BAUDRILLART, *La liberté du travail, l'association et la démocratie.* — CH. DUNOYER, *La Liberté du travail.* — CL. JANNET, *L'Organisation du travail.*

(2) H. BLANC, *Les corporations de métiers, leur histoire, leur esprit, leur avenir.* — W. COOK, *The corporation problem.* — E.-E. FRIBOURG, *L'Association internationale des travailleurs.*

3° **Division** : c'est le fractionnement des tâches pour une même industrie. La division du travail : *a*) développe l'habileté professionnelle ; *b*) épargne du temps ; *c*) diminue l'apprentissage ; *d*) facilite l'emploi des machines ; *e*) fortifie la solidarité entre les ouvriers. Mais elle a pour *inconvénients* de réduire le travail à une besogne tellement simple et uniforme que, dispensé de toute réflexion, l'ouvrier n'est plus qu'un rouage dans une immense machine ; donc pas d'initiative ni de progrès.

§ III. — *LE CAPITAL*

A) **Nature** : on entend par capital tout bien économique, réel, applicable à la production. Le capital ne suppose pas nécessairement l'*épargne* ; vg. une chute d'eau naturelle n'est-elle pas un capital ? Les *facteurs* du capital sont les forces naturelles et le travail. L'épargne n'est qu'une *condition ;* ce n'est pas elle qui constitue le capital, mais celui-ci suppose souvent à son origine une certaine quantité de richesse soustraite à la consommation pour servir à la production.

B) **Espèces** : 1° **Capital fixe** : celui qui reste après une production pour servir à d'autres productions : vg. outils, constructions, machines, ateliers, routes, canaux, améliorations de la terre, etc.

2° **Capital circulant** : celui qui est absorbé dans l'œuvre de la production ; qui, par conséquent, ne sert qu'une fois : vg. approvisionnements destinés à faire vivre le personnel producteur, les matières premières, la monnaie.

Conclusion : le *principal agent* de la production c'est le travail ; la nature est le *facteur originaire* de la production, en ce sens qu'elle fournit au travail les éléments préexistants à transformer ; le capital est un *produit* du travail et de la nature, c'est un *instrument* de production ; mais c'est du travail de l'homme qu'il reçoit sa valeur productive. Le capital est l'*auxiliaire indispensable* du travail : pour travailler, l'homme a besoin d'instruments appropriés ; il lui faut une matière pour exercer son travail ; il doit payer son entretien avant de réaliser le produit de son travail. L'homme est stimulé à capitaliser pour subvenir aux besoins de l'avenir ; le capital a donc aussi pour condition la *prévoyance.*

— H. Glotin, *Étude historique, juridique, économique sur les Syndicats professionnels.* — P. Hubert-Valleroux, *Les Associations coopératives en France et à l'Étranger. Les Corporations.* — G. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.* — Comte de Paris, *Les Associations ouvrières en Angleterre.* — E. Reinaud, *Les Syndicats professionnels.* — Comte de Rocquigny, *Les syndicats agricoles et le socialisme agraire.* — A. Boissard, *Le syndicat mixte.* — P. de Rousiers, *Les industries monopolisées (Trusts) aux États-Unis. Le Trade-Unionisme en Angleterre.* — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. xiv.

127. — CIRCULATION DE LA RICHESSE

C'est le mouvement général des richesses passant de main en main. Elle est nécessaire à la production ; pour être utilisées, les richesses doivent être transportées partout où l'on en a besoin. Elle se fait par l'*échange*, la *monnaie* et le *crédit*.

I. — **Échange** : c'est le don d'un objet pour un autre jugé équivalent. La valeur est la règle de l'échange ; mais la nature de la valeur est très discutée. La définition de Bastiat : « Rapport de deux services échangés » n'est qu'une tautologie. La valeur est l'estimabilité de l'utilité économique d'un bien approprié. Elle dépend plus ou moins d'une foule de conditions : utilité, travail, temps, nature de l'objet, offre et demande. D'où cette loi : *La valeur est en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre* (1).

La thèse du *libre-échange absolu* est fausse ; celle de la *prohibition complète* est insoutenable. La vérité se trouve dans un *sage tempérament de protection et de liberté*, dont la dose varie avec les circonstances de pays et de temps (2).

II. — **Monnaie** (3) : si on devait échanger les objets en nature, les transactions seraient très entravées. La monnaie facilite l'échange : c'est une matière qui, servant d'équivalent à tous les produits, est un intermédiaire universel d'échange et la commune mesure de toute valeur. Pour remplir ce but, il faut d'abord qu'elle ait une valeur réelle, stable, facile à constater ; il faut ensuite qu'elle soit inaltérable, aisément divisible et transportable. L'or et l'argent réunissent ces conditions. Pour rendre l'échange encore plus facile, on a imaginé le *papier-monnaie :* lettres de change ou traites, billets à ordre, billets de banque, chèques. Ce papier n'est qu'un signe représentatif ; il n'a par lui-même aucune valeur, mais il représente celle de la monnaie qu'en définitive quelqu'un, État ou particulier, s'est engagé à livrer sur sa présentation.

III. — **Crédit** (4) : acte de confiance par lequel les détenteurs de capitaux en font l'avance, sous promesse et garantie d'un remboursement futur. Il comporte l'échange d'une réalité contre une promesse. Les formes primitives furent la vente à terme et le prêt de consommation.

---

(1) Voir dans GIDE (*Principes d'Économie politique*, L. II, Ch. I, § 4) en quel sens il faut entendre cette loi. — POINSARD, *Libre échange et protection.*

(2) CLÉMENT, *Histoire du Système protecteur en France.*

(3) W. STANLEY JEVONS, *La monnaie et le mécanisme de l'échange.*

(4) CH. COQUELIN, *Du crédit et des banques.* — A. DEL-MAR, *Les systèmes monétaires.* — A. ARNAUNÉ, *La monnaie, le crédit et le change.* — L. DURAND, *Le crédit agricole.*

Les principaux papiers de crédit sont : la lettre de change, le billet à ordre, etc. Le crédit n'est pas directement productif, parce qu'il ne crée aucun capital ; mains *indirectement*, parce qu'il facilite et multiplie l'*usage* des capitaux existants. Il donne lieu à des opérations véreuses ou à des spéculations hasardeuses, quand il n'y a pas capital disponible chez le prêteur et travail productif chez l'emprunteur (1).

128. — RÉPARTITION ET DISTRIBUTION DE LA RICHESSE

Chacun a droit aux richesses à répartir, dans la mesure où il a contribué à les produire. Le **propriétaire** a pour rémunération : la *rente foncière ;* le **capitaliste**, l'*intérêt ;* le **travailleur**, le *salaire ;* l'**entrepreneur** (celui qui réunit les capitaux, le matériel, les ouvriers, dirige la production et écoule les produits) : le *profit*, c'est-à-dire ce qui reste après le paiement de la rente, de l'intérêt et du salaire (2).

§ A. — *LÉGITIMITÉ DE L'INTÉRÊT* (3)

On entend par choses fongibles celles qui se consomment, se détruisent entièrement par l'usage : vg. les denrées. Par le contrat de *mutuum* ou *prêt de consommation*, le prêteur cède une chose fongible : vg. un kilogramme de pain. Cette chose devient la propriété de l'emprunteur qui est obligé de rendre, au bout du temps convenu, une chose équivalente du même genre. Le prêt de consommation est essentiellement *gratuit ;* en effet la chose prêtée passe avec son utilité à l'emprunteur ; mais, étant fongible, elle n'a pas d'utilité distincte de sa propre substance et de l'emploi qui la consomme ; l'emprunteur n'est donc tenu qu'à la rendre *in eodem genere*. Si elle avait une utilité distincte de sa substance et de l'usage qu'on en fait (vg. on me prête un cheval pour une course), alors le propriétaire pourrait exiger une compensation de l'utilité dont il se prive, car cette chose, étant un bien *productif*, peut être l'objet d'un contrat de louage.

---

(1) Cl. Jannet, *Le capital, la spéculation et la finance au XIXe siècle.* — Thaller *Les Bourses.* — Deville, *Les opérations de bourse devant la conscience.*

(2) Ricardo, *Rentes, salaires et profits.*

(3) P. Baugas, *Le prêt à intérêt.* — Ch. Périn, *La richesse dans les sociétés chrétiennes*, T. II, L. V, Ch. v.—V. Cathrein, *Moralphilosophie*, Bund II, Buch V, K. II.— J. Rickaby, *Moral Philosophy*, P. III, Ch. v, Sect. V. — Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. xvii, Art. 5, 6. — Eug. von Bœhm-Bawerk, *Histoire critique des Théories de l'intérêt du capital.* Trad. de l'allemand par J. Bernard. — Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, T. I, n. 1301 sqq. Fribourg-en-Brisgau, 1910[11].

Appliquons cela à l'argent. La morale condamne comme usuraire le prêt de l'argent *avec intérêt*, quand c'est un prêt de simple consommation, c'est-à-dire dans les cas où l'argent est une chose fongible, n'a pas d'utilité distincte de l'emploi qui le consomme. Mais elle le permet quand l'argent a une utilité distincte de la consommation. Or ce caractère d'utilité distincte dépend des circonstances.

Avant le développement de l'industrie et du commerce, l'argent n'avait pas de pouvoir productif. A mesure que les transactions sont devenues plus actives, l'argent n'a plus été une simple monnaie, chose fongible que l'usage détruit, mais il a joué le rôle de *capital*. On a compris alors que, dans bien des circonstances, rendre simplement au prêteur la somme empruntée, ce n'est pas lui rendre tout ce qu'on lui doit. On a cherché quels pouvaient être les *titres du prêt à intérêt*, c'est-à-dire les raisons *extrinsèques* au contrat de prêt qui pourraient légitimer la perception d'une certaine somme en plus du capital prêté. Voici les principaux.

L'intérêt sera légitime quand il sera perçu comme une *compensation* pour :

1° **La privation d'un bénéfice** (*lucrum cessans*) que le prêteur aurait pu faire par un usage lucratif de son argent.

2° **Le préjudice** (*damnum emergens*) causé au prêteur par l'absence de cet argent, dont il peut avoir besoin : vg. pour entretenir son domaine.

3° **Les risques** (*periculum sortis*) que l'emprunteur fait courir au capital prêté en l'exploitant.

Ces titres, avant le progrès de la spéculation au XIXe siècle, n'étaient pas toujours réalisés. Mais dans l'ordre économique actuel, comme il est devenu facile à tout le monde de donner à l'argent un emploi fructueux et licite, le titre *lucrum cessans* existe toujours et suffit à légitimer l'intérêt. La raison en est qu'*actuellement* l'argent a une *productivité virtuelle générale*. Sans doute l'argent ne produit pas par lui-même, mais *médiatement ;* c'est un *instrument* aux mains de l'homme pour développer la richesse ; il a donc un pouvoir *virtuel* de production. Or celui qui prête une chose virtuellement productive, a droit de réclamer à l'emprunteur une compensation pour le bénéfice moralement certain dont il se prive pendant ce temps. Les décisions de l'Église sur ce point ne sont donc pas contradictoires ; elle a condamné et condamne toujours le prêt à intérêt, quand il n'est qu'un prêt de consommation, parce qu'alors il y a *usure*, perception d'un bénéfice injuste ; mais elle l'a autorisé et l'autorise quand un titre le rend légitime, pourvu qu'il soit modéré.

§ B. — *LE JUSTE SALAIRE* (1)

Le travail de l'ouvrier diffère d'une marchandise, de même que le salaire diffère du prix, car le travail de l'ouvrier procède de la liberté et revêt par conséquent un caractère de mérite : il a droit à la récompense ou salaire. C'est pourquoi il est beaucoup plus noble que la marchandise et le prix qui s'obtiennent par le seul échange (2). Néanmoins, pour plus de clarté, on le considère comme une sorte de marchandise, car il en a le caractère si on l'envisage par le côté qui fait que la marchandise est l'objet du prix.

A) **Détermination du salaire.** — Le salaire est juste quand il réalise l'égalité entre le travail fait et l'argent reçu. Comment déterminer cette équivalence, c'est-à-dire quelle somme d'argent doit être considérée comme équivalente à une journée normale de travail ? Elle dépend de deux facteurs :

1° **Besoins de l'ouvrier :** le salaire, prix de son travail, est en effet destiné à pourvoir aux besoins de l'ouvrier, afin qu'il puisse conserver son existence. Il doit donc être en rapport avec les besoins non pas factices que crée l'amour du luxe, mais réels et modérés d'un travailleur sobre et rangé. Par conséquent le contrat de louage ne dépend pas seulement de la volonté des contractants. « A côté de l'échange des volontés, il y a le besoin à satisfaire ; et, ce besoin étant d'ordre naturel, le droit naturel exige qu'il y soit pourvu par un salaire proportionné (3). » Si un ouvrier se contente d'un salaire moindre, c'est son droit ; mais s'il est contraint, par la nécessité ou la crainte d'un plus grand mal, d'accepter les conditions insuffisantes d'un patron cupide, le contrat de salaire est injuste, car l'ouvrier a subi une contrainte morale : « Au-dessus de la libre volonté du patron et de celle de l'ouvrier il est une loi de justice

---

(1) P.-V. Beauregard, *Essai sur la théorie du salaire.* — Ed. Villey, *La Question des salaires.* — E. Chevallier, *Les Salaires au XIXe siècle.* — V. de Marolles, *Le Salaire,* dans l'Association catholique, Déc. 1892, Févr. 1893. — M. Bodeux, *Du Salaire.* — Aldo Contento, *La Teoria del salario nel concetto dei principali economisti.* — M. Lambert, *Essai sur la protection des salaires.* — M. Bondue, *Essai sur le contrat de travail.* — J.-H. von Thünen, *Le salaire naturel.* — Ch. Périn, *L'Économie politique d'après l'Encyclique.* — A. Verhaegen, *Le minimum de salaire.* Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale,* Ch. xviii, xix. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame,* 1896, n. 18, p. 393-433. — M.-Alex. Mercier, *Théorie du juste salaire,* Revue Thomiste, juillet 1896. — Nicotra, *Le minimum de salaire.* — É. Stocquart, *Le contrat de travail.* — H. Fawcett, *Travail et salaires* (Traduit par Raffalovich). — Boehmert, *La participation aux bénéfices.* — M. Anciaux, *Heures de travail et salaires.* — C. Betocchi, *Il contratto di lavoro.* — G. Théry, *Exploiteurs et salariés.*

(2) Cf. Ch. Antoine, *Cours...,* Ch. xviii, Art. I.

(3) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame,* 1896, p. 174.

naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire doit être suffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête [1]. »

2° **Qualité du travail**, qui varie avec les personnes.

Le patron est donc tenu, d'après la *justice commutative*, à payer à l'ouvrier un salaire *minimal suffisant*, c'est-à-dire capable de le faire vivre et en rapport avec le travail exécuté, pourvu que les conditions du régime économique soient *normales*. Ce minimum varie avec les temps, lieux et industries.

B) **Salaire familial** [2]. — Le salaire, pour être juste, doit-il être *familial ?* Le salaire de l'ouvrier doit-il être proportionné aux besoins stricts d'un homme marié de sa condition ? A cette question : le salaire doit-il être familial, en vertu de la *justice commutative*, deux réponses opposées ont été données :

1° Les uns disent : *non*. Quand on a observé l'égalité entre le salaire et le travail, on a satisfait aux exigences de la justice. Or le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non de sa famille. Donc, comme la famille n'ajoute rien au travail, il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail.

2° Les autres, plus logiquement, répondent : *oui*. En effet, la nature impose au père de famille le devoir d'élever ses enfants, ce qui implique le droit de se procurer les choses nécessaires à cet effet ; or la classe ouvrière ne peut se les procurer que par le salaire de son travail. Donc le salaire doit être suffisant à l'honnête subsistance de la famille. Le fondement principal de l'étendue du salaire, ce sont les besoins de l'ouvrier, qui a le devoir de conserver son existence et, par conséquent, le droit d'exiger, en retour de son travail, l'équivalence de ses besoins. Or l'ouvrier, comme tout homme en général, est destiné à fonder une famille. Donc les besoins de l'ouvrier ne doivent pas s'entendre des besoins de l'ouvrier-individu, mais de l'ouvrier-père de famille, soit en puissance, soit en fait. Le patron n'a pas à s'informer si l'ouvrier est marié ou non ; le salaire doit suffire pour permettre à un ouvrier adulte de fonder et d'entretenir une famille normale. « Il faut donc reconnaître que le travail n'est pas payé ce qu'il *vaut*, quand il est inférieur aux besoins minimum d'un homme *à l'état normal*, c'est-à-dire d'un homme marié [3]. » La difficulté c'est de déterminer quelle somme d'argent

---

(1) Encyclique *Rerum novarum*, *Lettres apostoliques de Léon XIII*, Edit. de la Bonne-Presse, T. III, p. 54-57.

(2) Cf. Ch. Antoine, *Cours...*, Ch. xix, Art. 5. — V. Fallon, *Principes d'Économie sociale*, Part. II, Sect. III, Ch. ii.

(3) M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, p. 430. — Cf. dans *Le Mouvement social* (15 mai 1912, p. 447-449) une note du P. Vermeersch sur une *prétendue* décision de Léon XIII contraire au *Salaire familial*.

est équivalente à ces besoins. Il faut recourir à l'*estimation commune*. Quand le salaire établi par l'usage ne suffit pas, cela prouve que l'état social et économique est anormal et a besoin de réformes ; c'est à la charité d'adoucir les souffrances du moment, en attendant les réformes nécessaires.

« En théorie pure, le législateur, qui est le gardien de la justice dans les contrats, pourrait fixer un minimum de salaire [1]. » Mais, *en pratique*, il vaut mieux ordinairement, à cause des difficultés qu'entraîne l'intervention de l'État, s'en remettre à l'arbitrage de syndicats mixtes qui pourraient adapter le salaire, en connaissance de cause, aux circonstances locales qui le font varier.

Les **Grèves** [2] sont destinées à combattre l'avilissement des salaires ; elles sont légitimes, quand les réclamations sont justes et que les moyens de conciliation sont épuisés. En outre, les grévistes ne doivent pas recourir à la violence contre les patrons ou contre les ouvriers qui veulent continuer le travail [3].

129. — CONSOMMATION DE LA RICHESSE

La richesse est un moyen ; elle est faite pour servir au bien-être de l'homme. On distingue les consommations :

1° **Productives**, qui ne détruisent un produit que pour en créer un autre.

---

(1) Cl. Jannet, *Le Socialisme d'État et la Réforme sociale*, Ch. I, § XI, p. 49. Paris, 1890².

(2) E. d'Eichtal, *Coalitions des patrons et des ouvriers*. — A. Gibon, *La liberté du travail et les grèves*. — Ch. Renault, *Histoire des grèves*. — J. Cauwès, *Cours d'Économie politique*, T. III, n. 847 et sq. — Ch Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. xv, Art. 6. — Em. Ollivier, *La loi des coalitions* (1864), Revue des Deux Mondes, 1901, T. IV, p. 5 sqq. — A. Crouzel, *Étude sur les coalitions et les grèves*. — A. Béchaux, *Les revendications ouvrières en France*. — Lehmkuhl, *Le contrat entre patrons et ouvriers et les grèves*. — L. de Seilhac, *Les Grèves*.

(3) La guerre aura, partout en Europe, détruit la grande propriété. En 1914, celle-ci n'existait plus guère que dans quatre pays : Roumanie, Russie, Hongrie, Angleterre. En Roumanie, dès la fin des hostilités, les terres furent partagées et la limite de propriété fixée à un certain nombre d'hectares ; en Hongrie et en Russie, les terres ont été de même partagées ; restait l'Angleterre qui, depuis des siècles, conservait la même forme de propriété.

Mais un à un les grands domaines, témoin les annonces des journaux anglais, vont s'effritant aux ventes successives, qui partagent les plus grandes étendues ; et c'est la conséquence des charges fiscales qui frappent trop durement les grosses propriétés.

Pratiquement, un tel événement a son bon côté : en multipliant la petite propriété, l'Angleterre s'assure une stabilité politique qui n'est pas à dédaigner dans les circonstances présentes, et que son régime quasi féodal d'hier était de nature à compromettre éventuellement. La multiplication de la petite propriété est une barrière contre le Socialisme.

2° **Improductives**, qui satisfont simplement un besoin.

Luxe : c'est l'usage des choses coûteuses ou qui dépassent la moyenne de ce qu'une personne simplement aisée peut s'accorder. Sa nature change avec les pays, temps et personnes. Le luxe auquel ne suffit pas le revenu est condamnable. Celui que le revenu peut couvrir est condamnable aussi quand il se manifeste en dépenses qui ne flattent que la vanité ou la sensualité. Mais s'il se manifeste en dépenses conformes au rang, et si l'on prélève sur le revenu la part de la charité, il a son utilité sociale.

Dépenses de l'État : il lui faut des ressources pour faire face aux besoins sociaux ; il les obtient ordinairement par les **impôts** et extraordinairement par les **emprunts**. Les emprunts d'État constituent la **dette publique** qui est : *a*) *consolidée*, quand elle est inscrite sur le Grand-Livre ; — *b*) *flottante*, quand l'emprunt doit être remboursé à courte échéance.

L'*amortissement de la dette*, c'est le remboursement du capital emprunté ; — la *conversion de la rente*, c'est l'offre faite au créancier de reprendre son capital ou d'accepter une réduction d'intérêt ; — le *budget*, c'est le tableau comparatif des recettes et des dépenses de l'État pendant une période déterminée.

BIBLIOGRAPHIE

G. Tarde, *Psychologie économique.*

A. Wagner, *Les fondements de l'Économie politique* (Trad. Polack).

G. Schmoller, *Politique sociale et Économie politique. Principes d'Économie politique* (Trad. G. Platon).

A. Arnauné, *La monnaie, le crédit et le change*, 2 vol., 6e édition.

P. Bureau, *Le contrat de travail.*

L. Poller, *L'idée du juste salaire.*

E. d'Eichthal, *La formation des richesses et ses conditions sociales actuelles.*

P. Leroy-Beaulieu, *Traité de la science des finances. Traité théorique et pratique d'Économie politique.*

G. de Molinari, *Questions économiques à l'ordre du jour.*

C. Colson, *Cours d'Économie politique.*

R. Stourm, *Le budget.*

G. de Greef, *La Sociologie économique.*

J. Novicow, *Les gaspillages des sociétés modernes. Les luttes entre sociétés humaines. La justice et l'expansion de la vie.*

J.-L. Lannessan (de), *La concurrence sociale et les devoirs sociaux. La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés.*

D. BERARDI, *Sul carattere e sul metodo della Economia politica.*

L. COSSA, *Introduzione allo studio dell' Economia politica.*

ALEX. DE METZ-NOBLAT, *Les Lois économiques.*

J. RAMBAUD, *Histoire des doctrines économiques. Éléments d'Économie sociale.*

A. ESPINAS, *Histoire des doctrines économiques.*

CL. JANNET, *Les grandes époques de l'histoire économique jusqu'à la fin du XVIe siècle.*

V. BRANTS, *La circulation des hommes et des choses. — La lutte pour le pain quotidien. — Lois et Méthodes de l'Économie politique.*

A. LORIA, *Les bases économiques de la constitution sociale.*

P. KROPOTKINE, *La conquête du pain.*

ED. THÉRY, *Le bimétallisme international.*

C. SUPINO, *Il metodo induttivo nell' economia politica.*

C. DE FROMONT DU BOUAILLE, *Conciliation et Arbitrage.*

V. PARETO, *Traité de Sociologie générale.*

M.-B. SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale.*

G. LEGRAND, *Précis d'Économie sociale.*

E. CHÉNON, *Le rôle social de l'Église.*

H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie.*

N.-G. PIERSON, *Traité d'Économie politique.*

A. VERMEERSCH, *Manuel social. Quaestiones de Justitia, ad usum hodiernum.*

CH. ANTOINE, *Cours d'Économie sociale.*

V. FALLON, *Principes d'Économie sociale.*

CH. GIDE et CH. RIST, *Histoire des Doctrines économiques depuis les Physiocrates jusqu'à nos jours*, 4e Édition.

Z. C. DICKINSON, *Economic Motives. A Study in the psychological foundations of Economic Theory.*

CH. et CH.-H. TURGEON, *La valeur d'après les Économistes français et anglais, depuis Adam Smith et les Physiocrates jusqu'à nos jours.*

G. VALOIS, *L'Économie nouvelle.* — Cf. P. DAULNY, *Économie véritable et Économie nouvelle*, Aux Bureaux de *la Foi Catholique*, Tours.

R. GONNARD, *Histoire des Doctrines économiques :* T. I. *De Platon à Quesnay.* II. *De Quesnay à Stuart Mill.* III. *Écoles socialistes. Écoles réalistes. Déclin de l'École libérale.*

AUG. VALENSIN, *Le Juste Prix*, dans CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE, 1922, p. 785-796. — 1923, p. 6-12.

ERN. SEILLIÈRE, *Vers le Socialisme rationnel. Aperçu d'une Philosophie de l'Histoire moderne*, Paris, 1923.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE [1]

Ces rapports, généraux ou particuliers, sont l'objet de la *Morale économique*, qu'on peut définir : *La science de la richesse dans ses rapports avec la moralité.*

130. — RAPPORTS GÉNÉRAUX

La Morale considère l'homme dans sa *destinée* et les moyens de l'accomplir ; l'Économie politique l'envisage dans ses *besoins* et les moyens de les satisfaire. La Morale a donc pour objet le *bien ;* l'Économie politique, l'*utile*, ce qui directement ou par l'échange satisfait les besoins de l'homme. C'est la loi morale qui doit régler notre activité et la satisfaction de nos désirs. Les lois établies par l'Économie politique sont à la fois économiques et morales ; cette science montre en effet que les idées de droit, de devoir, de justice, de modération dans les désirs, etc., nécessaires à la vie morale des individus et des sociétés, le sont en même temps à leur prospérité matérielle. L'intérêt bien entendu s'accorde avec le devoir (31).

131. — RAPPORTS PARTICULIERS

I. — **Production** : 1° **Propriété :** *a*) la Morale en prouve la légitimité en montrant son fondement dans les droits naturels de la personne ; — *b*) l'Économie établit que la propriété privée est plus productive.

---

(1) E. Charles, *Éléments de philosophie*, Ch. LII. — H. Dameth, *Le juste et l'utile.* — A. Rondelet, *Le spiritualisme en économie politique.* — Ch. Périn, *La richesse dans les sociétés chrétiennes.* — E. Blanc, *Y a-t-il une Économie politique chrétienne ?* — G. de Molinari, *La Morale économique.* — H. Baudrillart, *Des rapports de la Morale et de l'Économie politique.* — J. Forbes, *La Philosophie et la Science économique*, dans les Études, mars 1897. — A. Naville, *Économique et Morale*, Revue philos., janvier 1897. — J. Félix, *L'Économie sociale devant le Christianisme.* — G. de Molinari, *Les problèmes du XXe siècle*, Ch II, III. — M. Minghetti, *Des rapports de l'Économie politique avec la Morale et le Droit.*

2° **Travail** : *a*) la Morale le prescrit comme un devoir personnel et social, comme un élément de moralisation. Elle revendique la liberté du travail au nom du droit naturel (67, § III, C, 4°) ; — *b*) l'Économie le préconise comme le principal agent de la production. « La terre vaut ce que vaut l'homme. »

3° **Capital** : *a*) il a pour conditions la prévoyance, le sacrifice, le travail ; aussi la Morale demande qu'on le respecte au nom de la justice ; — *b*) l'Économie le défend au nom de l'utilité sociale, parce qu'il est un instrument de production. L'une et l'autre réclament l'union et la solidarité du patron et de l'ouvrier, du capitaliste et du salarié, comme condition de paix et de prospérité sociales.

II. — **Circulation et Répartition** : la Morale et l'Économie s'unissent pour demander que la richesse, produite par la coopération du travail, de la nature et du capital, circule et soit distribuée conformément à la justice.

L'échange suppose la bonne foi ; le crédit suppose la confiance mutuelle, qui n'a parfois d'autre garantie que l'honnêteté de l'emprunteur. Or la bonne foi et l'honnêteté sont des vertus morales.

La Morale et l'Économie condamnent l'usure et l'agiotage, comme contraires à la justice et à la sécurité des opérations commerciales.

III. — **Consommation** : *a*) l'Économie proscrit les excès du luxe qui, accroissant le superflu de quelques-uns, n'augmentent pas le bien-être général, mais gaspillent le capital, qui serait mieux employé à favoriser la production des choses nécessaires ou utiles et à rémunérer le travailleur ; — *b*) la Morale les flétrit, parce qu'ils ont pour causes la sensualité et l'orgueil, pour conséquences la dissipation et le dérèglement.

Conclusion. — « Avec la Morale, dit Leroy-Beaulieu, l'Économie politique s'entend sur tous les points. Bien loin de contredire la Morale ou de la considérer comme indifférente, l'Économie politique proclame qu'une société, animée de sentiments d'une haute moralité, présenterait des avantages économiques considérables : elle produirait plus et mieux, avec une régularité plus soutenue ; elle se laisserait moins entraîner aux mouvements d'une spéculation désordonnée ; elle apporterait, dans la répartition des richesses et la fixation des droits de chacun, un précieux sentiment de modération et d'équité ; elle mettrait dans ses consommations plus de discernement ; elle compterait moins de prodigues et plus d'hommes économes ; elle développerait, en même temps que la loyauté dans les relations d'intérêt, l'habitude de l'association [1]. » Le Play

---

[1] P. Leroy-Beaulieu, *Précis d'Économie politique*, Introduction, p. 5-6, Paris, 1889².

arrive à la même conclusion : « L'étude méthodique des sociétés européennes m'a appris que les conditions essentielles de la prospérité y sont partout en rapport exact avec l'énergie et la pureté des mœurs. »

132. — LA QUESTION SOCIALE

Au sens large, la question sociale s'entend de toute question qui se rapporte aux éléments essentiels de la société, abstraction faite de l'organisation politique : vg. l'autorité, la famille, l'éducation, les finances, etc. Au sens restreint, où ce mot est pris actuellement, la question sociale a pour objet les maux dont souffre la société dans l'ordre économique, et les moyens propres à y remédier. C'est un fait général et qui prend de plus en plus des proportions inquiétantes : une guerre ouverte se poursuit entre le capital et le travail, les patrons et les ouvriers, les riches et les prolétaires. Cet antagonisme antisocial date de loin et n'a fait que s'accentuer avec le temps. Il faut tout d'abord en démêler les causes diverses.

§ I. — *CAUSES DE LA CRISE SOCIALE*

A) **Causes économiques** [1]. — Voici les principales :

1° *Antagonisme du capital et du travail.* — L'introduction des machines, qui ont une importance de plus en plus considérable dans la production et la division de la richesse, a donné au capital une influence prépondérante. Les petites industries ont été ruinées ou absorbées par les grandes. Cette oppression de la petite industrie et la concentration croissante du capital en un petit nombre de mains ont eu pour conséquences d'accentuer le contraste des classes, d'aggraver la dépendance des ouvriers, de multiplier les conflits entre employeurs et employés. Les rapports personnels entre le patron et l'ouvrier ont changé de caractère : autrefois, c'était, d'un côté, la conscience du devoir et de la responsabilité ; de l'autre, le sentiment de la soumission et de la fidélité. L'esprit de solidarité inspirait l'entreprise commune. Aujourd'hui, ce qui domine, c'est la solidarité de la classe, faite de défiance et d'envie.

2° *Inconvénients du régime des machines et des usines.* — « Le séjour prolongé dans une atmosphère chargée de poussières et de l'odeur

---

[1] Cf. Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Ch. vii, Art. II, p. 185-191, Paris, 1921 [6].

nauséabonde de l'huile et de la graisse ; la chaleur intense en été comme en hiver (par suite de l'éclairage au gaz) ; le bruit des machines ; la durée du travail souvent exagérée, tout cela rend insupportable le séjour à l'usine, favorise l'alcoolisme, l'immoralité et la débauche [1]. »

Comme le maniement des machines requiert, d'ordinaire, plus d'agilité que de force musculaire, les femmes, les jeunes filles et les enfants ont été, dans beaucoup de cas, substitués aux hommes. Cette substitution s'est faite au bénéfice des entrepreneurs, car le travail féminin est moins cher, mais aussi au grave détriment de la famille, car les femmes mariées sont arrachées au foyer domestique, les jeunes filles se trouvent exposées à de grands périls, et les enfants prématurément émancipés se soustraient à l'autorité des parents.

3° *Superproduction.* — Avant le développement extraordinaire des usines, le fabricant travaillait pour une clientèle restreinte et, ordinairement, sur commande. Aujourd'hui, travaillant pour le marché national ou même mondial, il lui est impossible de prévoir exactement les besoins d'une clientèle aussi étendue. Dans cette incertitude, il est porté à fabriquer plus qu'il ne pourra vendre. De là surproduction ; de là les crises industrielles et commerciales qu'elle entraîne. « Il est rare que ces crises réduisent un grand nombre d'employeurs à l'indigence ; le plus souvent, elles ne produisent d'autre résultat que de les forcer à restreindre leur genre de vie ou à faire appel au crédit [2]. » Pour les ouvriers les conséquences en sont généralement beaucoup plus graves : c'est le chômage forcé, tout au moins l'abaissement des salaires ou la diminution des heures de travail, c'est-à-dire la souffrance et parfois la misère. Pour les patrons ce n'est pas le nécessaire qui leur fait défaut, mais le convenable ou le superflu.

4° *Insécurité de la classe ouvrière.* — La situation de l'ouvrier est précaire. Trop souvent le salaire est insuffisant à l'entretien d'une famille, de sorte que l'ouvrier, même sobre et honnête, ne peut s'assurer par l'épargne des ressources en cas d'invalidité ou pour le temps de la vieillesse.

B) **Causes d'ordre philosophique, moral, religieux :**

1° Les principes faux de la liberté *illimitée* pour l'individu et de l'égalité *absolue* de tous, appliqués à l'ordre économique, ont été, là comme ailleurs, malfaisants. Leur fausseté philosophique, au point de vue théorique, a déjà été plusieurs fois signalée (67, § III, C) ; les faits (antagonisme des classes, révolutions, grèves violentes, etc.) ont prouvé leur malfaisance pratique. Le monde du travail a été livré à une concur-

---

(1) Ch. Antoine, *Cours..., Ibidem*, p. 188-189.
(2) Ch. Antoine, *Cours..., Ibidem*, p. 190.

rence sans frein et à une lutte sans merci pour l'existence et le bien-être, où les plus forts oppriment les plus faibles.

2° L'oubli des devoirs envers Dieu, l'absence de toute pratique religieuse, l'obscurcissement des notions de justice et de charité, fournies par la raison naturelle, ont amené la perte ou l'engourdissement du sens moral en beaucoup d'esprits. Privés de ce lest nécessaire à la bonne traversée de la vie, nombre d'employeurs et d'employés mettent leur fin dernière en ce monde et recherchent en conséquence, avec une insatiable avidité et une âpreté inexorable, par tous les moyens possibles, sans s'inquiéter des règles de la Morale, les biens et les jouissances terrestres. Rien de plus logique, rien de plus urgent, si, comme le soutient le naturalisme, le paradis est sur la terre et si tout finit avec la vie présente. Aussi les employeurs sans scrupule exploitent leurs employés et, traités comme des instruments de rapport, les employés pris de haine et d'envie ne visent qu'aux moyens, même violents, de supprimer la classe des riches. Cette conspiration de la masse ouvrière a été singulièrement favorisée par l'agglomération des travailleurs dans les grandes villes.

Tout est résumé dans ce tableau saisissant de la crise sociale, tracé par Léon XIII : « Les progrès incessants de l'industrie, les routes nouvelles que les arts se sont ouvertes, l'altération des rapports entre les ouvriers et les patrons, l'affluence des richesses dans les mains d'un petit nombre, à côté de l'indigence de la multitude, enfin, l'opinion plus grande que les ouvriers ont conçue d'eux-mêmes et leur union plus compacte, tout cela, sans parler de la corruption des mœurs, a eu pour résultat final un redoutable conflit... Nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritée. Le dernier siècle a détruit, sans leur rien substituer, les corporations anciennes qui étaient pour eux une protection ; tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs, isolés et sans défense, se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue encore accroître le mal... A tout cela il faut ajouter le monopole du travail et des effets de commerce devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires [1]. »

---

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, 16 mai 1891. — *Cf. Lettres Apostoliques de Léon XIII*, Edit. de la Bonne-Presse, T. III, p. 18-21.

§ II. — *NATURE DE LA QUESTION SOCIALE*

De tout ce qui précède, il résulte clairement que la question sociale est une question tout ensemble économique et morale. Son objet direct et immédiat se rapporte à l'économie sociale, car le problème à résoudre est celui-ci : Comment obtenir une meilleure répartition de la richesse et établir une paix durable entre les capitalistes et les travailleurs ? Mais elle est en même temps et, avant tout, une question morale et religieuse. Les remèdes d'ordre économique, en effet, qu'on a appliqués ou qu'on appliquera, ont été et resteront d'une efficacité très limitée, tant que la Morale et la Religion n'auront pas changé les âmes, car les causes principales des maux dont souffre et se meurt la société, sont intérieures, d'ordre psychologique.

Cette vérité est si manifeste qu'elle s'est imposée à des penseurs appartenant à des milieux bien différents. Brunetière, après avoir cité Auguste Comte, mentionne, à notre époque, un professeur allemand, de l'Université de Strasbourg, Théodore Ziegler, un publiciste anglais, Benjamin Kidd, un pasteur américain, George Herron (1). Il pense comme eux : « Scientifique, politique, économique donc, si l'on veut, mais secondairement, accessoirement, ou de surcroît, la « question sociale » est principalement et d'abord une « question morale ». Voilà ce que Comte a parfaitement vu. Voilà ce qu'il a voulu dire quand il a dit que « nul ne possédait d'autre droit que celui de faire toujours son devoir » (2). Brunetière ajoute : « Les questions sociales » étant des « questions morales », et les « questions morales » des « questions religieuses », les « questions sociales » sont donc, en dernière analyse, des « questions religieuses » (3).

§ III. — *SOLUTIONS DIVERSES*

Les Écoles : *libérale*, *socialiste*, *catholique*, ont proposé diverses solutions de la question sociale. L'École socialiste, estimant que l'organisation de la société actuelle est foncièrement mauvaise et qu'il faut la changer radicalement, a arboré le programme suivant : la propriété collective et nationale des instruments de travail doit être substituée à la propriété privée, et l'administration des forces économiques doit être confiée à l'État représentant la nation. Nous avons déjà exposé et critiqué ce programme (72) (4). Reste donc à examiner les solutions de l'École libérale et de l'École catholique.

---

(1) (2) (3) F. Brunetière, *Sur les Chemins de la Croyance. L'Utilisation du Positivisme*, P. III, p. 244-245 ; § I, p. 264 ; § III, p. 304-305, Paris, 1905².

(4) Cf. Ch. Antoine, *Cours...*, *Ibidem*, Ch. ix, p. 220-258.

A) **Solution de l'École libérale** (1) :

1° **Thèses fondamentales.** — A l'encontre des Socialistes, l'École libérale prétend que l'organisation actuelle est bonne, parce qu'elle repose sur le principe de la libre concurrence, source féconde de prospérité et sur le respect des lois naturelles qui produisent nécessairement l'harmonie sociale.

A en croire l'École libérale, les lois économiques, telles que la loi de l'offre et de la demande ou de la libre concurrence, sont aussi naturelles et nécessaires que les lois qui régissent le monde physique ou biologique, et par elles-mêmes elles sont bienfaisantes. Il faut donc bien se garder d'y toucher. Écoutons quelques-uns des chefs : « L'ordre et l'harmonie règnent dans le monde du travail en vertu des lois et des tendances naturelles... (2). » « Notre évangile se résume en ces quatre mots : *Laisser faire*, *laisser passer* (3). » D'autres libéraux, moins intransigeants, vg. Paul Leroy-Beaulieu, admettent une intervention discrète de l'État en certains cas : vg. pour protéger le travail des femmes et des enfants. Mais ils regardent toujours la liberté comme une sorte de panacée : le même écrivain affirme en effet que « la liberté et le temps suffisent pour résoudre toutes les difficultés sociales qui sont humainement résolubles » (4).

Pendant trop longtemps le libéralisme économique a régné sans conteste à l'Institut, au Collège de France, dans les Écoles officielles de Droit. Aujourd'hui, il est vivement combattu par une « École sagement éclectique, qui se prononce pour une action plus étendue de l'État dans l'ordre économique » (5). La lourde part de responsabilité qui lui revient dans la crise sociale arrivée à l'état aigu, a détaché de lui les économistes de l'École libérale qui repoussent son intransigeance.

2° **Critique.** — *a*) Le libéralisme économique a eu en effet le tort d'accepter comme un dogme irréfragable cette supposition : la liberté individuelle, abandonnée à elle-même, sans frein, est à elle seule capable de conduire sûrement la société à sa fin naturelle. Un pareil principe n'est acceptable dans aucun domaine, pas plus en Économie sociale qu'en Politique ou en Morale. Car la liberté est une force, très précieuse sans doute, mais qui a besoin d'être protégée contre ses propres écarts toujours

---

(1) Cf. CH. ANTOINE, *Cours...*, *Ibidem*, Ch. VIII, 198-219.

(2) J. GARNIER, *Traité d'Économie politique*, n° 347, p. 245, Paris, 1868 [6].

(3) G. DE MOLINARI, *Les Lois naturelles et l'Économie politique*, Part. I, Ch. V, p. 31, Paris, s. d. (1887).

(4) P. LEROY-BEAULIEU, *Essai sur la Répartition des Richesses...*, Conclusion, p. 562, au bas, Paris, 1888 [3].

(5) « Cette École a pour chefs deux économistes de haute valeur, Cauwès et Gide ; elle a pour organe la *Revue d'Économie politique...* » (CH. ANTOINE, *Cours...*, *Ibidem*, Ch. VIII, Art. I, p. 207).

possibles : conséquemment elle doit être dirigée et contenue par la loi divine d'abord et ensuite par les lois humaines.

b) Il y a sans doute un ordre économique, qui résulte de la nature et de l'homme et du monde extérieur. Mais l'erreur de l'École libérale consiste à professer que, les lois économiques se suffisant à elles-mêmes, le concours de la religion, de la morale et de la législation ne leur est pas nécessaire. C'est là une exclusive injustifiée et nuisible, car l'influence combinée de ces trois forces sociales unies aux forces économiques n'est pas de trop pour assurer l'harmonie dans nos sociétés si complexes et si divisées. Les progrès matériels et scientifiques doivent être subordonnés au progrès moral de l'homme, et l'homme tout entier doit se subordonner à sa fin dernière [1]. Tel est l'ordre essentiel des choses voulu par Dieu, que l'École libérale a méconnu. Rien ne saurait prescrire contre lui. Les convulsions sociales, qui bouleversent le monde contemporain, attestent, avec une sinistre évidence, qu'on ne peut s'y soustraire impunément.

B) **Solution de l'École catholique** [2] :

I. — **Tendances communes** : l'École catholique soutient, à l'encontre du Libéralisme et du Socialisme, que le moyen de résoudre la question sociale c'est de recourir à la liberté individuelle et à l'association professionnelle, mais aidées par l'État et éclairées par les enseignements de l'Église. L'Encyclique de Léon XIII *Rerum novarum* (16 mai 1891) sur la *Condition des ouvriers* a été accueillie comme la charte du Droit social chrétien.

L'École catholique estime que les principaux remèdes aux maux de la Société doivent être demandés à la Morale et à la Religion. Elle est unanime à combattre les erreurs du Socialisme et le sophisme du Libéralisme préconisant la non-intervention absolue de l'État ; unanime aussi à approuver et à promouvoir certaines mesures sociales, vg. la nécessité des associations ouvrières, le patronage, l'épargne, la mutualité, l'obligation du repos dominical, etc.

II. — **Les deux Groupes** : parmi les catholiques sociaux se sont peu à peu dessinées deux tendances distinctes qui ont donné naissance à deux groupes :

1° Origine et Composition : le premier se rattache à l'École d'Angers, le second, à l'École de Liège, parce que c'est aux Congrès d'Angers

---

(1) « Le souci des progrès de la science est grand chez nous ; mais la question morale nous a paru planer au-dessus de tout. » (Émile Picard, Secrétaire de l'Académie des Sciences, Allocution prononcée au banquet donné à Londres, le 11 octobre 1918, à l'occasion de la Conférence interalliée des Académies, par le Gouvernement anglais et présidé par Lord Balfour.)

(2) Cf. Ch. Antoine, *Cours...*, *Ibidem*, Ch. x, p. 259-294.

et de Liège qu'ont été formulés les principes dont s'inspirent les deux groupes. L'un et l'autre regardent la liberté et l'autorité comme les deux facteurs essentiels de l'ordre économique et social. Mais, pour l'École d'Angers, la liberté est le facteur qui doit prédominer ; pour l'École de Liège, c'est l'autorité.

L'École d'Angers a pour principaux représentants : Mgr Freppel, Claudio Jannet, Charles Périn, le comte d'Haussonville, Émile Keller, Gustave Théry, Augustin Béchaux, Paul Hubert-Valleroux, Alexis Delaire, Joseph Rambaud, etc. (1).

L'École de Liège compte parmi ses partisans : en France, le cardinal de Cabrières, Albert de Mun et les membres des Cercles catholiques, Léon Harmel, le marquis de La Tour du Pin, l'abbé Winterer, le P. de Pascal, les écrivains de l'*Action populaire* (2), les *Secrétariats sociaux*, les *Semaines sociales ;* en Angleterre, le cardinal Manning, l'économiste Ch.-S. Devas, Lilly ; en Italie, Mgr Nicotra, l'économiste G. Toniolo, le P. Liberatore, le P. Steccanella et la *Civiltà cattolica ;* en Allemagne, Mgr de Ketteler, G. Fr. de Hartling, les Pères Lehmkuhl, H. Pesch, Cathrein, Meyer et les écrivains des *Stimmen aus Maria-Laach* devenus les *Stimmen der Zeit ;* en Belgique, Mgr Doutreloux, l'abbé Pottier, le Père Rutten, le P. Vermeersch, Arthur Verhaegen ; en Suisse, G. Decurtins, le Père Weiss ; en Espagne, Mgr Sancha y Nervas, le Père Vicent, R. de Cepeda, Orti y Lara ; en Irlande, le *Lyceum ;* en Autriche, les Pères Costa-Rossetti, Kolb, Biederlack, le parti des Chrétiens-sociaux, dont le prince Aloïs de Liechtenstein et Lueger furent les membres les plus en vue. Son organe, en France, a été l'*Association catholique*, jusqu'en 1908 et, à partir de 1909, *Le Mouvement social* dirigé par les écrivains de l'*Action populaire*, qui a cessé de paraître en 1914.

2° DIFFÉRENCES : pour connaître les différences qui séparent les deux groupes, examinons ce qu'ils pensent du *Rôle de l'État* et de la *Réforme sociale.*

A. — *Rôle de l'État : a*) Pour l'École d'Angers, l'État doit se borner à protéger les droits et à réprimer les abus : « Que l'État intervienne dans le monde du travail pour la protection des droits de chacun, pour la répression des abus manifestement contraires à la loi divine et morale,

---

(1) Il faut signaler encore, comme se rattachant plus ou moins à l'École d'Angers : les *Unions de la Paix sociale*, qui eurent Le Play pour fondateur et ont pour organe la *Réforme sociale*, et l'*Association des Patrons du Nord*. Cf. CH. ANTOINE, *Cours...*, Ch. x. Art. 2, p. 266-268.

(2) *L'Action populaire* (Rédaction ; 17, rue de Paris, Vanves (Seine) édite des ouvrages, des tracts, notamment des *Dossiers* très précieux pour l'étude du mouvement social. Elle publie aussi plusieurs Revues bien documentées : vg. *Peuple de France, Les Archives du Manuel social, La Pratique sociale.* (Administration ; « ÉDITIONS SPES », 17, rue Soufflot, Paris, Ve).

rien de mieux. Que l'État donne l'exemple de la réglementation du travail dans les industries qui relèvent de lui, fort bien ; c'est son rôle, sa fonction. Mais, pour le reste, dévouement et liberté, cela nous suffit... » (1). L'École d'Angers trouve qu'on a abusé du travail des femmes et des enfants et veut qu'il soit limité par l'État.

b) Pour l'École de Liège, protéger les droits et réprimer les abus n'épuise pas les obligations de l'État. Il doit en outre promouvoir la prospérité publique, non pas en accaparant toutes les entreprises comme le demande le Socialisme, mais en mettant les citoyens dans des conditions qui favorisent leur développement matériel, intellectuel et moral (93, § II).

B. — *La Réforme sociale : a*) Pour la réaliser, l'École d'Angers, ayant limité, comme on l'a vu, l'intervention de l'État, n'a d'autre ressource que de recourir à la liberté individuelle et à la liberté d'association. Elle admet, conséquemment, la thèse de la libre concurrence.

b) Convaincue que l'ordre économique actuel, fondé sur l'individualisme et sur la concurrence illimitée, est vicieux (2), l'École de Liège, d'accord en cela avec l'École d'Angers, préconise l'Association professionnelle ; mais elle pousse plus loin l'intervention de l'État, estimant qu'il faut absolument l'aide de la législation, si l'on veut accomplir une réforme qui soit sérieuse et durable (3).

Le comte A. de Mun a nettement exposé le programme de ce groupe, dont il a été le chef éminent : « A mes yeux, l'ensemble de nos revendications doit tendre à assurer au peuple la jouissance de ses droits essentiels, méconnus par le régime individualiste : la représentation légale de ses intérêts et de ses besoins, au lieu d'une représentation purement numérique ; la préservation du foyer et de la vie de famille ; la possibilité pour chacun de vivre et de faire vivre les siens du produit de son travail, avec une garantie contre l'insécurité résultant des accidents, de la maladie, du chômage et de la vieillesse ; l'assurance contre la misère inévitable ; la faculté pour l'ouvrier de participer aux bénéfices et même, par la coopération, à la propriété des entreprises auxquelles il concourt par son travail ; enfin la protection contre les agiotages et les spéculations qui épuisent les épargnes du peuple et le condamnent

---

(1) Mgr Freppel, *Allocution prononcée à la vingtième Assemblée des Catholiques*, le 29 avril 1891. *Œuvres pastorales et oratoires*, T. IX, p. 102-103, Paris, 1899².

(2) « Je n'ai à apprendre à personne que je suis d'accord avec les socialistes, avec celui qui tout à l'heure était à la tribune [M. Lafargue] sur la critique de l'ordre économique, autant que sur un très grand nombre de réformes sociales qui sont journellement réclamées par les travailleurs. » (A. de Mun, *Discours à la Chambre*, Séance du 9 décembre 1891).

(3) Cf. G. Sortais, *Les Fonctions de l'État moderne*, § III, dans *Études philosophiques et sociales*, p. 71-76.

à l'indigence, pendant que, suivant les paroles de l'Encyclique, « une fraction, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources ». Deux forces doivent concourir à la réalisation de ce programme : l'organisation professionnelle et la législation.

« L'organisation professionnelle, pour laquelle nous demandons la liberté la plus large, donnera le moyen d'assurer la représentation publique du travail dans les corps élus de la nation, de déterminer dans chaque profession industrielle ou agricole le taux du juste salaire, de garantir des indemnités aux victimes d'accidents, de maladies ou de chômages, de créer une caisse de retraite pour la vieillesse, de prévenir les conflits par l'établissement des Conseils permanents d'arbitrage, d'organiser corporativement l'assistance contre la misère, enfin de constituer entre les mains des travailleurs une certaine propriété collective à côté de la propriété individuelle, et sans lui porter atteinte.

« La législation protégera le foyer et la vie de famille par la restriction du travail des enfants et des femmes, l'interdiction du travail de nuit, la limitation de la journée de travail, l'obligation du repos dominical ; dans les campagnes, en rendant insaisissables la maison et le champ du cultivateur, les instruments et le bétail de première nécessité. Elle facilitera la vie de l'ouvrier et du paysan par la diminution et la réforme des charges fiscales, particulièrement des impôts qui frappent la subsistance. Elle favorisera la participation aux bénéfices, la constitution des sociétés coopératives de production ; dans les campagnes, l'association du métayage. Enfin, elle protégera la fortune nationale, l'épargne populaire et la morale publique par des lois sur l'agiotage, sur le jeu et les opérations de bourse, sur le fonctionnement des sociétés, sur l'exclusion des étrangers de l'exploitation et de la direction des grands services publics, sur l'interdiction, pour les fonctionnaires, les représentants de la nation et les agents du pouvoir, de participer aux spéculations financières.

« Tels sont les principaux articles du programme social que je conseille aux catholiques d'adopter. Ils ne sont autre chose que l'application des principes posés dans l'Encyclique sur la condition des ouvriers ([1]). »

Ce programme a reçu l'approbation expresse de Léon XIII, qui écrivait au comte de Mun : « Et maintenant, cher fils, vous comprendrez sans peine que, connaissant votre piété filiale et le zèle intelligent avec lequel vous vous employez à seconder nos desseins, à rendre nos enseignements populaires et à les faire pénétrer dans la pratique de la vie

---

([1]) ALBERT DE MUN, *Discours à la Ligue des Catholiques de Saint-Étienne*, le 18 décembre 1892, *Discours et Écrits divers*, Tome V, p. 270-271, Paris, 1895.

sociale, la lecture de vos discours nous ait été souverainement agréable. Tandis que nous vous donnons ces éloges justement mérités, nous vous exhortons à poursuivre votre généreuse entreprise [1]. »

BIBLIOGRAPHIE

G. D'AVENEL, *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en général, de l'an 1200 jusqu'en l'an 1800.*

M. BLOCK, *Les Assurances ouvrières en Allemagne. Les progrès de la Science économique depuis A. Smith.*

V. BRANTS, *Le régime corporatif au XIXe siècle dans les États germaniques.*

P. CLÉMENT, *Histoire du Système protecteur en France depuis le ministère de Colbert.*

E. DÉDÉ, *Les Sociétés de secours mutuels, leur rôle économique et social.*

G. KURTH, *Les Corporations ouvrières au Moyen Age.*

R. LAVOLLÉE, *Les Classes ouvrières en Europe.*

E. LEVASSEUR, *Histoire des Classes ouvrières en France.*

E. MARTIN SAINT-LÉON, *Histoire des Corporations de métiers.*

SAUVAIRE JOURDAN, *De l'Assurance obligatoire contre les accidents de travail en Allemagne.*

PH. DE LAS CASES, *De l'Assurance contre le chômage.*

G. TRÉMEREL, *Des Sociétés coopératives de consommation à l'étranger et en France.*

A. JOURDAN, *Du Rôle de l'État dans l'Ordre économique.*

M. BOURGUIN, *Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique.*

E. ROCHETIN, *Les Assurances ouvrières. Mutualités contre la maladie, l'incendie et le chômage.*

M. BELLON, *Les Lois d'assurance ouvrière à l'étranger.*

P. DE ROUSIERS, *La Question ouvrière en Angleterre.*

R. ELY, *The Labor movement in America.*

G. WATERLOT, *La Conciliation et l'Arbitrage dans les conflits collectifs entre patrons et ouvriers.*

G. FAGNIEZ, *Corporations et Syndicats.*

A. BÉCHAUX, *La Réglementation du travail.*

P. HUBERT-VALLEROUX, *La Coopération.*

E. MARTIN SAINT-LÉON, *Cartells et Trusts.*

CH. ANTOINE, *Cours d'Économie sociale*, Introduction, § IV.

Semaines sociales de France : XIVe Session, Strasbourg, 1922. *Le Rôle économique de l'Etat.*

---

[1] LÉON XIII, *Bref* du 7 janvier 1893, *Ibidem*, p. 282. — On remarquera que le *Bref* n'est postérieur que de quelques jours au *Discours* du Comte de Mun à Saint-Étienne.

CHAPITRE III

L'ALCOOLISME (1)

133. — EFFETS ET REMÈDES

L'alcoolisme est un état pathologique du corps et de l'esprit, qui a pour cause l'abus des boissons spiritueuses. Il constitue un péril des plus graves pour les sociétés modernes. Ce fléau redoutable sévit surtout dans les rangs de la classe ouvrière. Il importe donc d'en décrire les effets désastreux et d'en signaler les remèdes.

§ A. — *EFFETS DE L'ALCOOLISME*

I. — **Santé :** l'alcool est un poison. Son usage habituel trouble profondément et incurablement toutes les fonctions de l'organisme. « L'alcoolisme n'est qu'une vieillesse anticipée. » « Le buveur a perdu toute résistance » (2).

II. — **Intelligence et volonté :** l'alcoolisme, en minant les forces du corps, atteint par contre-coup les facultés de l'âme. Il conduit souvent à la *folie*, au *suicide* et au *crime* (3). Les statistiques confirment ces observations du Dr Brouardel : « Depuis 1830, le nombre des aliénés criminels, des fous comme des suicidés, est en croissance parallèle avec la consommation de l'alcool. » Il éteint les sentiments les plus puissants de la nature : c'est souvent à lui qu'on doit de voir les parents devenir les bourreaux de leurs enfants.

III. — **Descendance :** ses effets désastreux se transmettent par

---

(1) M. Vanlaer, *L'alcoolisme et ses remèdes.* — Mgr Turinaz, *Trois fléaux de la Classe ouvrière.* — H. Triboulet et Mathieu, *L'alcool et l'alcoolisme.* — R. Rome, *L'alcoolisme et la lutte contre l'alcool.* — J. Bertillon, *L'alcoolisme et les moyens de le combattre jugés par l'expérience.*

(2) Dr Lannelongue, cité par M. Vanlaer, *L'alcoolisme et ses remèdes*, p. 28-29, Paris, 1897.

(3) « Le greffier d'une des plus importantes prisons de la capitale, Sainte-Pélagie, a eu l'idée de rechercher combien de ses 2.950 prisonniers étaient signalés par les renseignements de police comme « s'adonnant à l'ivrognerie ». Il en a trouvé 2.124, ou près des trois quarts .» (M. Vanlaer, *opere citato*, p. 32.)

hérédité : « Un peuple, dit le Dr Legrain, un peuple qui s'alcoolise et qui, par suite, fait souche de dégénérés, d'idiots, d'épileptiques, d'aliénés, est un peuple qui s'étiole. Un peuple alcoolisé, en somme, est un peuple en voie de disparaître (1). »

IV. — **Richesse** : l'alcoolisme, étant l'origine d'une foule de maladies, diminue la capacité productive de l'alcoolique qui devient impropre à toute espèce de travail. Il est manifeste qu'un pareil fléau doit avoir une influence désastreuse sur la richesse d'un pays, quand il y sévit d'une façon intense. Le Dr Rochard évalue à plus d'un milliard et demi, le budget annuel de l'alcoolisme en France. En voici le compte approximatif :

128.298.384 fr. : prix de l'alcool consommé.
1.340.147.500 fr. : journées de salaire perdues (à 2 francs la journée).
70.842.000 fr. : frais de chômage et de traitement médical.
8.894.500 fr. : frais de répression des crimes et délits.
4.922.000 fr. : pertes résultant des suicides ou morts accidentelles causées par l'abus de l'alcool. Voilà ce que l'alcoolisme coûte à la France, sans compter les pertes d'intelligence et d'énergie qu'on ne peut évaluer en chiffres.

§ B. — *REMÈDES A L'ALCOOLISME*

I. — **Légaux** : prohibition des liqueurs alcooliques ; répression de l'ivrognerie ; diminution du nombre des cabarets.

II. — **Fiscaux** : dégrèvement des boissons hygiéniques ; accroissement des droits sur l'alcool.

III. — **Moraux** : ce sont les seuls vraiment efficaces :

a) **Religion** : elle enseigne à respecter la loi de Dieu, à se respecter soi-même et elle donne la force nécessaire pour accomplir le devoir.

b) **Éducation** : elle doit faire contracter de bonne heure à l'enfant des habitudes de tempérance.

c) **Instruction** : les maîtres doivent signaler les effets désastreux de l'alcoolisme et en inspirer une salutaire horreur.

d) **Sociétés de tempérance**, qui ont déjà obtenu d'heureux résultats.

« Il y a, dans la question de la tempérance, un élément supérieur. Il ne suffit pas de proscrire les poisons tels que l'absinthe, de combattre les liqueurs perfides telles que l'eau-de-vie... Il faut encore, il faut surtout réveiller chez l'homme le sentiment de la responsabilité morale, le respect de lui-même, l'amour de la famille, l'idée de la patrie et la crainte de Dieu (2). »

---

(1) Cf. Dr Legrain, *Dégénérescence sociale et Alcoolisme. — L'alcoolisme, ses causes, ses effets. — Un fléau social : l'Alcoolisme.*

(2) J.-B. Dumas, *Discours* prononcé à une séance solennelle de la Société française de tempérance.

III

ESTHÉTIQUE [1]

L'Esthétique est la science du beau. Ce nom (αἰσθάνομαι, sentir) lui a été donné par Baumgarten (1714-1762), parce que le beau produit un effet délicieux sur la sensibilité. Mais ce nom a le tort de n'impliquer qu'un des éléments de la science du beau. Kant a, au contraire, réservé le mot *Esthétique* à cette partie de la *Critique de la raison pure* qui traite de la sensibilité, tandis qu'il renvoie la question du beau à la *Critique du jugement*. Mais le terme introduit par Baumgarten a prévalu.

La science du beau comprend deux parties. La première étudie le *Beau* dans ses effets et dans sa nature ; la seconde traite de l'*Art*, c'est-à dire de la réalisation du beau sous une forme sensible.

---

(1) OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LE BEAU ET SUR L'ART. — J.-J BAUMGARTEN, *Æsthetica*. — AL.-G. WINCKELMANN, *Histoire de l'art chez les anciens. Traité sur le sentiment du beau dans les ouvrages de l'art*. — KANT, *Critique du Jugement*. — DELBRUCK, *Le Beau*. — HERDER, *Métacritique ou Critique de la Critique*. — SCHILLER, *Lettres sur l'Éducation esthétique*. — FR. et W. DE SCHLEGEL, *Athenæum*. — W. DE SCHLEGEL, *Leçons sur l'histoire et la théorie des Beaux-Arts*. — JEAN-PAUL-FR. RICHTER, *Poétique ou Introduction à l'Esthétique*. — SCHELLING, *Philosophie de l'Art*. — GOERRES, *Aphorismes sur l'art*. — HEGEL, *Esthétique*. — TH. VISCHER, *Esthétique ou Science du beau en trois parties*. — H. LOTZE, *Sur l'Idée de la Beauté. Sur les conditions de la beauté artistique. Histoire de l'Esthétique en Allemagne*. — SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, L. III, § 36 sqq. *Métaphysique et Esthétique*. — J. JUNGMANN, *L'Esthétique*. — J. DIDIOT, *S. Thomas d'Aquin*, Ch. XVI. — BATTEUX, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*. — COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*. — JOUFFROY, *Esthétique*. — A. RICARDOU, *L'Idéal*. — CH. BLANC, *Grammaire des Arts du dessin*. — A.-É. CHAIGNET, *Les Principes de la Science du Beau*. — V. CHERBULLIEZ, *L'Art et la Nature*. — M. GRIVEAU, *Les Éléments du Beau*. — EM. HENNEQUIN, *La Critique scientifique*. — LA MENNAIS, *De l'Art et du Beau*. — V. GIOBERTI, *Essai sur le Beau*. Trad. de l'italien par J. BERTINATTI. — G. SÉAILLES, *Le Génie dans l'Art*. — CH. LÉVÊQUE, *La Science du Beau. Le Spiritualisme dans l'art*. — G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*. — P. VALLET, *L'Idée du Beau dans la Philosophie de S. Thomas*. — SULLY-PRUDHOMME, *L'Expression dans les Beaux-Arts*. — CH. CLAIR, *Le Beau et les Beaux-Arts*. — M.-J. GUYAU, *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine. L'Art au point de vue sociologique*. — P. GABORIT, *Le Beau dans la Nature et dans les Arts*. — CH. LACOUTURE, *Esthétique fondamentale*. — TOLSTOÏ, *Idées sur l'Art*. — H. DE STEIN, *Origine de l'Esthétique moderne*. — M. DE LA SIZERANNE, *La Religion de la Beauté*. — TAPARELLI D'AZEGLIO, *Del Bello*. — PH. GAUCKLER, *Le Beau et son Histoire*. — JANMOT, *Opinion d'un artiste sur l'Art*. — E. VÉRON, *L'Esthétique*. — ÉL. RABIER, *Psychologie*, Ch. XLV, XLVI.

CHAPITRE I

LE BEAU

On peut définir le beau, soit par les *effets* qu'il produit sur nous : c'est la méthode *subjective*, soit par ses *éléments constitutifs* dans les choses mêmes où il réside : c'est la méthode *objective*.

1. — EFFETS DU BEAU

§ I. — *ÉMOTION ET JUGEMENT*

Le beau produit en nous une *émotion* et un *jugement*. De ces deux phénomènes lequel est la cause de l'autre ?

A) Les uns prétendent que c'est le jugement qui provoque le sentiment. L'esprit juge de la beauté des choses d'après l'idéal qu'il porte en lui-même, et le sentiment éprouvé est la conséquence de ce jugement. Ils donnent pour raisons qu'on ne peut aimer et admirer ce qu'on ne connaît pas et que le jugement porté sur la beauté des objets est indépendant de l'émotion. L'objet beau est celui que nous jugeons conforme à notre idéal.

B) Les autres soutiennent que c'est le sentiment qui détermine le jugement. Si le jugement précédait le sentiment, il serait fondé sur la connaissance expresse des éléments objectifs qui constituent la beauté. Dès lors on pourrait toujours rendre compte de son jugement. Or la plupart sont incapables d'expliquer pourquoi tel objet leur semble beau.

— MÉRIT, *Lettres sur le Beau*. — J. FÉLIX, *Conférences de Notre-Dame*, 1867. — TŒPFFER, *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois*. — A. F. RIO, *L'Art chrétien*. — E. CARTIER, *Études sur l'Art chrétien*. — C. BAYET, *Précis d'Histoire de l'Art*. — MGR LANDRIOT, *Le Symbolisme*. — MONTALEMBERT (DE), *Mélanges d'Art et de Littérature*. — TH. DE BANVILLE, *Traité de Versification française*. — V. DELAPORTE, *La Versification* — E. BRUCKE et HELMHOLTZ, *Principes scientifiques des Beaux-Arts*. — M DE WULF, *Sur l'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin*. — M. PILO, *La Psychologie du Beau et de l'Art*. — J.-M. ORHAND, *Du Beau*. — E. HELLO, *L'Homme*. — J. SOUBEN, *L'Esthétique du Dogme. Les Manifestations du Beau dans la nature*. — CH. LALO, *L'Esthétique expérimentale contemporaine*.

Cette seconde opinion paraît vraie. Les objets beaux produisent une émotion d'un agrément *sui generis*, qui provoque un jugement esthétique. Juger qu'un objet est beau c'est attribuer à cet objet la capacité de produire en nous l'émotion esthétique, de même que juger qu'un objet est lumineux, c'est lui attribuer la capacité de produire en nous la sensation de lumière. Mais ce jugement esthétique est pour ainsi dire *instinctif ;* il est dû à cette faculté qu'on pourrait appeler le sens du beau, analogue au sens moral (MORALE, 10, § I). C'est une connaissance *spontanée*, qui tient le milieu entre la sensibilité et la raison. Ce n'est que plus tard, après avoir comparé entre eux plusieurs objets trouvés beaux, qu'on se forme peu à peu une *idée* de la beauté, un *idéal*. Dans la suite, pour juger de la beauté d'une chose, on la rapprochera de ce modèle idéal : alors on porte un jugement *réfléchi*.

§ II. — *NATURE DU PLAISIR DU BEAU* (1)

Le plaisir, d'après Aristote, est lié à l'exercice de l'activité (Ps. 20). Chaque espèce de plaisir est l'effet d'une espèce d'acte particulier. Quel est donc l'acte qui produit le plaisir du beau ? C'est la *perception*. C'est ce qui fait dire à saint Thomas : *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam ; pulchra enim dicuntur quæ visa placent.* Tout plaisir résulte de l'exercice normal de nos facultés, c'est-à-dire de leur exercice *puissant et ordonné*. Tout plaisir suppose donc une certaine convenance entre nos facultés et leur objet. Saint Thomas l'avait déjà remarqué, car il ajoute : *Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus* (2). L'objet doit donc favoriser l'exercice normal des facultés, produire en elles un *maximum d'activité avec un minimum de fatigue*.

Mais quelle différence sépare le plaisir esthétique des autres ? Pour résoudre cette question Él. Rabier (3), à la suite de Kant, de Schiller et des esthéticiens anglais contemporains, distingue deux modes d'action de nos facultés :

1° L'activité *désintéressée ;* c'est l'activité *sérieuse*, le *travail*, qui poursuit un bien, un objet comme fin ; le plaisir résulte de la possession de l'objet ;

2° L'activité *esthétique ;* elle est *intéressée d'intention*, *désintéressée de fait :* c'est l'activité de *jeu*. Elle ne se propose pas d'atteindre une

---

(1) CH. MOURRE, *Le Sentiment esthétique*, dans ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, mai 1898, p. 214-220.

(2) SAINT THOMAS, *Summa theologica*, 1a P., Q. V, Art. IV, ad 1um.

(3) RABIER, *Psychologie*, Ch. XXXVI, Sect. III.

fin utile ou nécessaire ; elle se prend elle-même pour fin et a pour but de jouir d'elle-même, de se sentir elle-même. Le point de départ est donc intéressé ; mais cette activité n'atteint son but, la jouissance, qu'autant qu'elle devient désintéressée *en fait :* pour s'amuser au jeu, au théâtre, etc., il faut s'oublier soi-même, perdre de vue la recherche du plaisir. L'activité esthétique doit imiter l'activité sérieuse, s'attacher au jeu, au drame, etc. comme à un bien véritable. Le plaisir esthétique résulte donc du sentiment de l'activité qui se déploie d'une manière puissante et ordonnée. L'activité sérieuse, poursuivant la satisfaction d'un besoin *réel*, ne peut être satisfaite que par la *possession d'un objet réel, existant.* L'activité de jeu, voulant jouir d'elle-même, il lui importe peu que l'objet soit réel ou imaginaire, pourvu qu'il l'excite normalement. Si l'objet est réel, ce qui intéresse l'activité esthétique, ce n'est pas sa réalité, mais son apparence, sa manière d'être, sa *forme.* « Le beau, dit Kant, plaît par sa forme et non par sa matière. » Saint Thomas l'avait noté avant lui : *Pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis* (1). Le plaisir du beau résulte donc du jeu désintéressé de nos facultés cognitives (imagination, association, intelligence) : *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam* (2). C'est là ce qui explique pourquoi la vue et l'ouïe sont les sens *esthétiques* par excellence ; en eux l'élément *représentatif* l'emporte sur l'élément affectif (3). L'exercice des autres sens, goût, odorat, tact, est beaucoup plus lié aux fonctions qui servent à la vie corporelle (Ps. 28, § B) (4).

§ III. — *CARACTÈRES DU SENTIMENT ESTHÉTIQUE*

Il est : A) **Désintéressé :** le beau n'excite pas le désir de la possession, mais l'*admiration ;* il est lié à la seule *contemplation* de l'objet, sans rapport avec notre utilité matérielle ou morale. C'est pour exprimer ce caractère désintéressé que Kant a dit que : Le beau est une finalité sans fin (5). Cela signifie que dans l'objet beau il y a une finalité *intrinsèque*, une idée d'ensemble qui en subordonne les parties, et que cet objet, en tant que beau, n'a pas une fin *extérieure* à lui-même, n'est pas utile : vg. telle une cariatide soutenant une corniche. Au point de vue de la solidité, une poutre ferait aussi bien l'affaire.

---

(1) (2) S. Thomas, *Ibidem, Loco citato.*

(3) S. Thomas, *Summa theologica*, 1a 2ae, Q. XXVII. Art. I, ad 3um : Undeet illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes.

(4) M. J. Guyau a essayé de réfuter cette théorie de *l'activité de jeu.* Cf. *Problèmes d'esthétique contemporaine,* L. I, Ch. I.

(5) Kant, *Critique du Jugement,* § XVII, à la fin.

B) **Universel** : il n'est pas exclusif comme d'autres sentiments. Quand nous l'éprouvons, nous désirons qu'il soit partagé par tous : de là son caractère *sociable*, *sympathique*.

C) **Nécessaire** : nous jugeons que le sentiment esthétique *doit* être partagé par tous, qu'il *s'impose* à l'admiration. Tels sont les caractères ou lois du beau, qu'on peut résumer, d'après Kant, en disant : Le beau est l'objet d'une satisfaction *désintéressée*, *universelle* et *nécessaire* (1). Kant a déduit de ces caractères la définition suivante : « Le beau c'est ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination, sans être en désaccord avec les lois de l'entendement. »

2. — LA NATURE DU BEAU

Il faut une cause *objective* au sentiment esthétique. Reste donc à déterminer les *éléments constitutifs* du beau considéré dans les choses, c'est-à-dire expliquer ses *conditions objectives*, sa *nature*. Parcourons les principales définitions mises en avant :

I. — **L'unité dans la variété** : Père André (2), Cousin (3).

Critique : ce sont là deux éléments de la beauté ; mais ils ne suffisent pas. Cette définition est trop vague et trop large ; elle ne convient pas *au seul défini* : il y a des machines qui ont une grande unité de but, une grande variété de rouages, et qui pourtant ne sont pas belles (4).

II. — **L'expression de l'idée par la matière** : pour Jouffroy (5), le beau c'est l'*invisible manifesté par le visible* : — la « *manifestation sensible de l'idée* » (Hegel) (6).

Critique : 1° Cette définition ne s'applique qu'au beau expressif. Or toute beauté n'est pas dans l'expression ; il y a de la beauté dans les choses spirituelles et non pas seulement dans la manifestation des choses spirituelles par les choses sensibles. — Les choses physiques peuvent aussi avoir leur beauté propre, indépendamment de toute signification.

2° Dans certains cas, l'expression n'est pas belle : vg. l'expression de l'envie, de la stupidité, de la cruauté.

3° L'expression est la condition de la connaissance du beau, plutôt qu'un de ses éléments.

---

(1) Kant, *Critique du Jugement*, § V, IX, XXII, à la fin.

(2) André, *Essai sur le beau*, Premier Discours, *Œuvres philosophiques*, Édit. Cousin, p. 7-12.

(3) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, VIIe Leçon.

(4) Cf. Jouffroy, *Esthétique*, XIIIe Leçon.

(5) Jouffroy, *Esthétique*, XXXVIIIe Leçon.

(6) ...Das sinnliche Scheinen der Idee (Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, Part. I, C. I, § 3).

III. — **La splendeur du vrai :** cette définition a été attribuée à Platon et à Plotin ; mais elle ne se trouve pas dans leurs œuvres.

Critique : 1° Elle est en désaccord avec l'idée maîtresse de la philosophie platonicienne : l'idée du *bien*.

2° Elle n'est pas universelle : elle ne convient qu'au beau rationnel ; vg. à une série de déductions fortement enchaînées.

IV. — **La grandeur et l'ordre.** Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. (Aristote) (1). Il faut analyser ces deux éléments :

A) **Grandeur :** on peut l'appeler *puissance*, *plénitude*, *ampleur*, selon la diversité des objets où elle brille. Elle exige :

1° Intégrité : pour qu'un être soit beau, il faut qu'il ait tous ses membres, tous ses éléments : vg. celui qui a un œil, une jambe, un bras de moins n'est pas beau.

2° Plein développement : il faut que tous les éléments d'un être se rapprochent de la perfection idéale du genre (physique, intellectuel ou moral), auquel cet être appartient. C'est un fait que : *a*) les choses, qui restent *notablement au-dessous de la grandeur moyenne* dont leur espèce est susceptible, nous paraissent *laides ;* — *b*) celles qui atteignent le *degré moyen* ou se maintiennent légèrement en deçà ou au delà, nous semblent *insignifiantes ;* — *c*) celles qui s'élèvent *notablement au-dessus* sont jugées par nous *belles*.

Exemples : supposons un homme tout petit, mais ayant tous ses membres et bien proportionnés. Pour être un bel homme il lui manque la *grandeur*. — Voici un plaidoyer aux preuves nombreuses, variées, bien enchaînées, mais sèchement énumérées. Pour être un beau plaidoyer il lui manque l'*ampleur des développements*. — Un millionnaire rencontre un pauvre en haillons et lui fait une mince aumône. C'est une bonne œuvre ; ce n'est pas une belle action : il lui manque la *générosité*.

B) **Ordre :** c'est un fait d'expérience que tout ce qui est incohérent et désordonné nous choque et nous déplaît. L'ordre c'est « la disposition harmonieuse de choses égales et inégales ». *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (2). L'ordre suppose :

1° Unité : vg. un édifice formé d'un amas de bâtiments mal reliés entre eux n'est pas beau ; de même un poème dont les diverses parties sont mal assorties.

2° Variété : sinon l'unité dégénère en uniformité fastidieuse : vg. répétition de la même gamme, couleur unique dans un tableau.

---

(1) Aristote, *Poétique*, C. vii, § 8, Édit. Didot, T. I, p. 463. Cf. *Métaphysique*, L. XII, C. iii, § 11, *Ibidem*, T. II, p. 614.

(2) S. Augustin, *De Civitate Dei*, L. XIX, C. xiii, § 1.

3° Proportion : c'est-à-dire le rapport harmonieux des parties entre elles et avec le tout : vg. un homme ayant des bras inégaux, le nez trop proéminent ; — un discours avec un exorde interminable et un corps de preuves très fluet ; — un petit bâtiment central flanqué de deux énormes tours, ne sont pas beaux.

Critique : certains philosophes ont voulu condenser ainsi la définition précédente : Le beau est la *splendeur de l'ordre*. C'est un tort, car la grandeur est un élément distinct de l'ordre et non moins nécessaire que lui (1).

La définition d'Aristote nous paraît être la meilleure. Ce qui la confirme encore c'est que, nous l'avons vu, les deux lois fondamentales du plaisir esthétique, sont les lois de *quantité* et de *qualité*. D'après la première, l'âme demande à agir le *plus possible ;* d'après la seconde, elle doit agir dans la *direction de ses fins naturelles ;* c'est-à-dire que l'activité esthétique doit être *puissante et ordonnée*. Or ce qui dans les objets produira cet effet ne peut être que la *puissance et l'ordre*, car l'effet et la cause doivent être proportionnés. La beauté des êtres consiste donc dans la propriété qu'ils ont de susciter le jeu puissant et harmonieux de nos facultés représentatives. Mais comme être, c'est agir, le beau objectif se ramène, en définitive, à *une activité* (force ou âme) *qui se déploie d'une manière puissante et ordonnée.*

Cette définition permet de mesurer le degré de beauté de chaque objet, car, si le beau est dans l'action puissante et ordonnée de la force ou de l'âme, il s'ensuit qu'à un degré supérieur de puissance et d'ordre correspond un degré supérieur de beauté. C'est ce qui explique pourquoi l'activité du minéral est moins belle que celle de la plante : la vie qui paraît avec le végétal est une activité plus puissante et mieux ordonnée que celle de l'être inanimé, parce que le vivant a, en lui-même, son principe de mouvement. La beauté grandit avec les ascensions de la vie : la vie sensitive l'emporte sur la vie végétative ; la vie rationnelle sur les deux autres ; la vie spirituelle sur la rationnelle ; la vie divine sur toutes, parce qu'elle est infiniment puissante et ordonnée (Ps. 18, III).

Conclusion : on peut réduire la définition du beau à cette courte formule : c'est la **splendeur de l'être**. A quelles conditions l'être sera-t-il splendide ? s'il déploie une activité *puissante et ordonnée* (2).

Remarque : saint Thomas (3) ramène à trois les éléments consti-

---

(1) On attribue souvent cette définition à saint Augustin ; mais on la cherche vainement dans ses œuvres.

(2) Cf. G. Sortais, *Du Beau d'après Saint Augustin*, dans *Excursions artistiques et littéraires*, 1re Série, p. 3-28.

(3) *Summa theologica*, 1a P., Q. XXXIX, Art. VIII, § *Secundum igitur primam considerationem.*

tutifs du beau : *Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas seu perfectio ; quæ enim diminuta sunt hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas ; unde quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur.* Cette définition revient, en somme, à la précédente, puisqu'elle se confond avec elle pour les deux éléments essentiels : l'*intégrité* et la *proportion*. Quant au troisième élément : *color nitidus* (couleur brillante), il répond au mot *splendeur* que nous avons employé.

3. — DIVISION DU BEAU

On peut diviser le beau d'après la nature de l'action déployée en :

I. — **Physique :** celui qui réside dans le monde inanimé : vg. beau fleuve. Il consiste en une *activité* puissante et ordonnée.

II. — **Sensible :** celui qui réside dans les règnes végétal et animal : vg. belle fleur, beau lion. C'est une *vie* (végétative, sensitive) puissante et ordonnée.

III. — **Intellectuel :** celui qui réside dans l'activité de l'âme raisonnable. Il se manifeste dans les œuvres d'une *imagination créatrice*, c'est-à-dire puissante et ordonnée (Ps. 124, § I) : vg. palais, statue, peinture, musique, poème, discours.

IV. — **Moral :** celui qui réside dans l'activité libre : vg. belle action. C'est l'œuvre d'une *volonté* puissante et ordonnée.

4. — LE VRAI, LE BIEN, LE BEAU

On peut comparer le vrai, le bien et le beau au point de vue :

I. — **De leur essence :** le *vrai*, le *bien* et le *beau* sont les trois aspects d'une même chose : l'*être* [1]. Le *vrai* c'est l'être en tant que *conforme au concept de son essence*, ou, comme disent saint Augustin et Bossuet, c'est ce qui *est*, par opposition à ce qui *paraît être*. — Le *bien*, c'est l'être en tant qu'il est *parfait et peut perfectionner* les autres. — Le *beau*, c'est l'être en tant qu'il est *puissant et ordonné*. Bref, le vrai, c'est la *conformité* de l'être à son type ; le bien c'est la *perfection* de l'être ; le beau c'est la *splendeur* de l'être.

Il est manifeste que : 1° LE VRAI EST DISTINCT DU BEAU : sans doute le beau doit être vrai, car s'il ne l'était pas, il ne pourrait être perçu par l'intelligence, mais il s'en distingue, parce que toute vérité n'est pas belle, n'a pas cette splendeur qui caractérise le beau : vg. 2 + 2 = 4.

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, 1ª P., Q. XVI, Art. 3.

2° Le bien est distinct du beau [1] : sans doute le beau doit être bon [2] ; autrement il manquerait d'ordre et n'exciterait pas l'admiration. Mais la bonté, que suppose le beau, n'est pas la perfection *extrinsèque* de l'être, c'est-à-dire ce qui dans l'être peut améliorer les *autres*, ce qui le rend *utile*. C'est sa perfection *intrinsèque*, c'est-à-dire la convenance de ses parties entre elles et avec le tout, la conformité à sa loi, à sa fin, parce que le beau provoque une satisfaction désintéressée. — Cependant il ne faut pas identifier le beau et le bien (c'est la tendance des Grecs : τὸ καλοκἀγαθόν), car :

a) *Tout objet bon n'est pas beau :* vg. toute fleur, qui réalise le type de son espèce, est bonne en soi, mais n'est pas belle si elle n'atteint pas un certain degré de splendeur. Moralement, bien des actes sont estimables, sans être beaux.

b) *Le bien apparaît comme obligatoire :* la beauté n'emporte avec elle aucun caractère d'obligation (Mor., 39).

c) Certains ajoutent cette troisième différence : *On juge autrement du beau et du bien.* Tout jugement sur la bonté ou perfection intrinsèque d'un être suppose au préalable la *notion expresse de ce qu'il doit être*, de sa nature, de sa loi. Pour le beau, il n'en va pas ainsi : on juge, non d'après un concept, un idéal antérieur, mais d'après le sentiment esthétique qu'il nous fait éprouver. — D'autres rejettent cette différence et, ce semble, avec raison. L'origine de l'*idée* du bien et de l'*idée* du beau est semblable : *l'expérience interprétée par la raison.* Des sentiments et des jugements moraux spontanés l'esprit dégage par l'abstraction l'idée du bien et la généralise. De même pour l'idée du beau, elle est dégagée par la raison des sentiments et jugements esthétiques *instinctifs*. Donc, dans les deux cas, on commence par juger du bien et du beau, d'après le sentiment que les objets bons et beaux produisent en nous ; ce jugement est spontané, instinctif, confus. C'est en élaborant cette matière que la raison arrive à former l'idée abstraite et générale du bien ou du beau ; quand cet idéal moral ou esthétique est nettement conçu, il sert à contrôler les jugements *spontanés*, que provoque naturellement en nous la vue du beau et du bien, et nous permet de les transformer en jugements *réfléchis*. On doit en dire autant de l'origine de l'*idée* du vrai. L'erreur de ceux qui admettent cette troisième différence entre le bien et le beau, vient d'une confusion entre les actes spontanés et les actes réfléchis.

II. — **Des facultés auxquelles ils se rapportent :**

A) Le vrai se rapporte à l'*intelligence ;* — le bien à la *volonté* et à la

---

[1] Aristote, *Métaphysique*, L. XII, C. III, n. 10. Édit. Didot, T. II, p. 614.
[2] La Fontaine a dit avec raison : « Le beau est le camarade du bien. »

sensibilité ; — le beau tout ensemble à l'*intelligence*, à la *volonté* et à la *sensibilité :* de là vient la supériorité du plaisir esthétique : le beau met en mouvement *toute* l'activité humaine.

B) Le vrai c'est l'être en tant qu'*intelligible ;* — le bien, en tant que *convenable*, *désirable ;* — le beau en tant qu'*admirable.*

C) Le vrai c'est ce qui, étant connu, est *affirmé* ou *affirmable ;* le beau, c'est ce qui, étant connu, *plaît.*

Le bien et le beau *plaisent* tous deux ; mais le bien plaît en tant qu'il *convient* à celui qui l'aime, en tant qu'il peut le perfectionner, lui être utile : le beau plaît, en tant qu'il est *connu.* C'est la doctrine de S. Thomas : *Ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus .... : pulchrum addit supra bonum ordinem quemdam ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet* (1).

III. — **De l'extension :** *tout être est vrai*, car tout être est conforme à l'intelligence divine qui l'a produit ; — *tout être* a la *bonté essentielle*, car il a la perfection qui convient à sa nature ; mais aucun être n'a sa perfection complète et par conséquent n'est bon, avant d'avoir atteint sa fin, car il lui manque des perfections accidentelles. *Tout être* a la *beauté essentielle*, est beau en soi. Mais tout être ne nous semble pas beau. Pour le paraître, il faut qu'il présente un certain degré de splendeur qui nous frappe. Une belle vérité, ce ne sera pas une vérité banale : 2 + 2 = 4, mais une vérité saisissante : le beau rationnel c'est la splendeur du vrai (2). Une belle action ce ne sera pas une action quelconque, quoique bonne : vg. donner un sou à un pauvre, mais une action éclatante : le beau moral, c'est la splendeur du bien. Nous avons montré que les éléments constitutifs de cette splendeur sont la *puissance et l'ordre* (2, IV). Cf. ONTOLOGIE, Ch. II, p. 470.

IV. — **Des effets qu'ils provoquent :** l'amour du *vrai* est le principe de la *science ;* l'amour du *bien* est le principe de la *vertu ;* l'amour du *beau* est le principe de l'*art* (Ps. 49, II, III).

Conclusion : le vrai, le bien, le beau trouvent en Dieu leur fondement et leur réalisation parfaite ; de là leur étroite connexité. Ce

---

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ, Q. XXVII, A. I, ad 3ᵘᵐ. Cf. 1ª P., Q. V, Art. IV, ad 1ᵘᵐ.

(2) Bossuet parle de « beaux principes », et, avec raison, car, pour une intelligence pénétrante, qui saisit les nombreuses conséquences qu'ils contiennent implicitement et qui en découlent rigoureusement, les principes ont les deux caractères du beau : la *puissance* ou *ampleur* à cause de l'étendue indéfinie de leurs applications ; l'*ordre*, à cause de la rigueur des déductions.

sont les trois aspects divers, sous lesquels notre intelligence conçoit Dieu, Vérité, Bonté et Beauté absolues [1].

5. — LE BEAU, L'UTILE, L'AGRÉABLE

Nous avons défini le *bien en général :* ce qui convient à un être, ce qui le perfectionne. Or une chose peut convenir à l'homme soit :

I. — **Par elle-même :** et cela de deux façons : 1° en tant qu'elle *perfectionne* la nature de l'homme, et c'est le *bien en soi*, le bien *honnête*, ce qui convient à la nature raisonnable ; — 2° en tant qu'elle *plaît*, et c'est l'*agréable*.

II. — **En raison d'un autre bien** qu'elle peut procurer à l'homme, et c'est l'*utile*. Le bien se divise donc en bien : *honnête*, *agréable*, *utile*. L'honnête et l'agréable peuvent être recherchés comme *fins*, parce qu'ils sont aimables, désirables en eux-mêmes ; l'utile a le caractère de *moyen*.

A) **Utile :** 1° Tout ce qui est utile n'est pas beau : vg. quoi de plus utile qu'une marmite, dit Platon dans l'*Hippias*, et quoi de moins esthétique ?

2° Tout ce qui est beau n'est pas utile : à quoi peuvent servir un tableau, une statue, un chant, un poème pour la vie pratique ? Ils ne servent qu'à satisfaire le goût du beau.

3° Un même objet peut être beau et utile : vg. une coupe délicatement ciselée peut être à la fois commode et admirable. Sans doute, mais sous des rapports différents : on ne goûte la beauté d'un objet qu'en faisant abstraction de son utilité : vg. un bois sera beau pour le peintre qui le contemple et veut le reproduire sur la toile ; il ne l'est pas pour le propriétaire qui en escompte déjà le bénéfice futur.

4° L'utile excite le désir de *posséder* l'objet pour en tirer avantage, il entraîne l'idée de recherche *égoïste* et d'intérêt *personnel*. Le beau éveille un sentiment *désintéressé*. L'utilitaire est un calculateur ; l'esthète est un contemplatif.

La raison de cette opposition, c'est que l'objet utile est un *moyen* pour atteindre une fin distincte de lui-même, tandis que l'objet beau a le caractère de *fin :* il vaut et plaît *immédiatement* par lui-même.

B) **Agréable :** on a outré la distinction entre le beau et l'agréable. Le sentiment du beau est un *plaisir :* le beau c'est ce qui *plaît* en tant que connu ; il est donc *agréable*. Oui, mais ce n'est qu'une *espèce* du genre agréable. Tout ce qui est beau plaît ; mais tout ce qui plaît n'est pas beau : vg. tel fruit peut être délicieux au goût et désagréable à la

---

[1] Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, IVe, VIIe, XVIe Leçons.

vue. Il faut donc déterminer quelle est, dans le *genre* agréable, la *différence* qui spécifie le plaisir du beau. Nous avons distingué deux sortes d'activités (1, § II) : activité *sérieuse* (travail) ; activité *esthétique* (jeu). Deux sortes de plaisirs y correspondent : à la première, les plaisirs qui résultent de la *réalisation* des fins désirées, de la *possession* des objets *utiles* ou *bons ;* — à la seconde, les plaisirs qui résultent du déploiement facile, puissant et harmonieux de nos facultés cognitives, mises en jeu par des objets *beaux*. Le genre agréable comprend donc deux espèces de plaisirs : 1° le plaisir lié à la satisfaction d'un *besoin* physique, intellectuel ou moral : c'est le plaisir *utilitaire ;* — 2° le plaisir lié à la *contemplation* désintéressée des choses : c'est le plaisir *du beau*. C'est pourquoi l'utile et l'agréable utilitaire exigent la *réalité* de leur objet, condition d'une *consommation* réelle ; le beau peut se contenter d'un objet imaginaire : la *forme*, l'*apparence* lui suffisent, parce qu'elles suffisent à l'acte idéal de la contemplation. — On comprend aussi pourquoi on ne dit pas de belles odeurs, de belles saveurs, mais de belles couleurs, de beaux sons : c'est que dans le premier cas l'élément représentatif est presque nul, tandis que dans le second il est prédominant (Ps. 28, B).

6. — LE BEAU, LE GRACIEUX, LE JOLI

A) **Gracieux** (1) : la grâce appartient surtout aux mouvements et au maintien qui, pour être gracieux, ne doivent avoir aucune raideur. Il se distingue du beau, parce que la *puissance en est absente ;* la puissance est remplacée par l'aisance, la souplesse, la facilité. La Fontaine a dit de la grâce : La grâce plus belle que la beauté, voulant sans doute dire que la grâce a un charme plus pénétrant. Elle se rapproche du joli.

B) **Joli ou charmant :** il a de commun, avec le beau, l'*ordre ;* mais il s'en distingue parce qu'il n'a pas la puissance complète, pleinement développée. Un être joli est un être faible encore, en voie de formation, mais se développant et *tendant vers sa perfection relative*, d'une façon conforme à tout l'ordre de sa nature ; vg. l'enfant (2), le lionceau, le bouton de rose, l'arbuste, par rapport à l'homme fait, au lion dans toute sa force, à la rose épanouie, à l'arbre séculaire. C'est encore l'être de petite dimension par rapport à d'autres êtres du même genre : vg. colline, lac, rivière, comparativement à la montagne, à la mer, au fleuve. On ne dira pas de l'Océan que c'est une jolie mer, du Mont-Blanc que c'est une

---

(1) SCHILLER, *De la Grâce et de la Dignité*. — C. MARTHA, *De la Délicatesse dans l'art*. — P. SOURIAU, *L'Esthétique du Mouvement*, III° P., Ch. I, § 3.

(2) M. DE LA SIZERANNE, *L'Esthétique de l'Enfance au Petit-Palais*, REVUE DES DEUX MONDES, 1901, T. IV, p. 160 et suiv.

jolie montagne. Le joli c'est donc le beau moins l'ampleur, moins la grandeur complète.

7. — LE BEAU, LE SUBLIME

Les uns prétendent qu'il y a entre le beau et le sublime une simple différence de plus ou de moins ; les autres une différence de nature.

I. — **Différence de nature :** Burke (1), Kant (2). Jusqu'à eux, on admettait que le sublime n'est autre chose que le superlatif du beau. On trouve sans doute dans le sublime certaines ressemblances avec le beau ; il cause un plaisir désintéressé ; il s'impose universellement à l'admiration. Mais voici, disent-ils, des *différences essentielles :*

1° Le beau implique toujours que l'objet a une certaine forme, une *mesure déterminée.* Le propre du sublime, c'est d'être *illimité, infini.*

2° Le plaisir du beau est toujours *tout entier charmant ;* c'est celui de l'admiration. Le plaisir du sublime est mêlé *de quelque souffrance ;* l'âme en l'éprouvant se sent comme accablée par l'infini et troublée par l'apparence du désordre : il y a du saisissement et de la stupeur ; l'admiration est mêlée de tristesse.

3° Le beau implique un certain *accord* de l'imagination et de l'entendement ; il paraît en *proportion* avec nos facultés, car il y a en lui *équation* entre la puissance et l'ordre. Le sublime semble faire violence à notre imagination et à notre raison ; il paraît *discordant* avec elles, parce que l'équilibre est rompu entre la puissance et l'ordre, au profit de la puissance qui prédomine.

II. — **Différence de degré :** Lévêque (3). Le sublime a pour éléments :

1° **La puissance**, mais une puissance qui surpasse toute mesure des sens ou de l'imagination et qui fait paraître petite toute force de même espèce : vg. le ciel, l'océan, une chaîne de montagnes. Cette puissance, qui paraît *illimitée* aux sens, n'est limitée que par une affirmation de la raison.

2° **L'ordre :** la force, qui se déploie dans le sublime, agit selon un ordre qui échappe aux sens, soit à cause de sa grandeur indéterminée (vg. longue chaîne de montagnes), soit à cause du désordre apparent (vg. Océan agité par la tempête), soit pour ces deux motifs (vg. immensité du ciel étoilé) ; cependant la raison affirme que l'ordre, un ordre réel, mais caché, existe. Le sublime est une image de Dieu, dont l'infinitude déborde toutes les déterminations et se dérobe à nos facultés.

---

(1) Ed. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine des idées du sublime et du beau.*
(2) Kant, *Critique du jugement*, § XXIII sqq. - Schiller, *Du Sublime.*
(3) Ch. Lévêque, *La Science du Beau*, Ire P., Ch. VIII.

On peut conclure avec Lévêque que le sublime est *identique* au beau en tant qu'il possède ses deux éléments essentiels, la puissance et l'ordre, mais qu'il en *diffère*, parce qu'il exige une puissance et un ordre plus parfaits, au *superlatif*. En soi, il n'est que le beau *très grand ;* il n'est sublime que par rapport à nos facultés qu'il dépasse.

Remarques : I. — Les notions du joli et du beau, du beau et du sublime sont *relatives*, varient d'après le *terme de comparaison*. Ainsi, l'enfant est le type du joli par rapport à l'homme, mais si on compare des *enfants entre eux*, on pourra dire que tel enfant est plus beau que tel autre, parce que la comparaison est relative au *genre enfant*. De même, tel genre d'êtres est dit laid par rapport à tel autre genre : vg. l'âne par rapport au cheval ; mais si la comparaison est établie entre les ânes, on dira que tel âne est beau.

II. — Kant distingue le sublime : *a*) *mathématique*, expression de la *grandeur* infinie ; *b*) *dynamique*, expression de la *puissance* infinie.

8. — LE JOLI, LE BEAU, LE SUBLIME

Si on les compare, on arrive à la conclusion suivante : dans le beau, il y a *équation*, équilibre harmonieux entre la puissance et l'ordre ; dans le joli et dans le sublime l'équation n'existe plus, l'*équilibre est rompu*. Dans le joli, c'est l'ordre qui prévaut. Dans le sublime, c'est la puissance qui prédomine : l'ordre, tout réel qu'il est, échappe aux sens et n'apparaît qu'à la réflexion. Prenons pour exemple un chêne. Arbuste, il est *joli ;* arbre séculaire, il est *beau ;* résistant sans fléchir à l'assaut de l'ouragan, il est *sublime*. Le joli est la miniature du beau, c'est le beau en petit ; le sublime, c'est le beau en grand. Ce qui montre bien qu'il n'y a entre eux qu'une différence de degré, c'est que, dans certains cas qu'on peut appeler limitrophes, on les emploie l'un pour l'autre, ce qui serait impossible, s'ils avaient des essences différentes. Ainsi on dira : d'une fleur, qu'elle est jolie ou belle ; du spectacle de la mer, c'est beau, c'est sublime ; d'une mort héroïque, c'est une belle mort, c'est un dévouement sublime.

9. — LE RIDICULE, LE LAID, L'HORRIBLE

L'élément qui leur *manque*, et dont l'absence les distingue de leurs contraires, le joli, le beau, le sublime, ce n'est pas la puissance, mais l'*ordre* (1).

I. — **Laid :** ce n'est pas la simple négation du beau, car le néant

(1) Ch. Lévêque, *La Science du Beau*, 1re P., Ch. IX.

n'est ni beau, ni laid, vu qu'il n'est pas. Le laid est une force agissant avec une certaine puissance, mais *désordonnée*. Aucun être ne peut agir dans un sens absolument contraire à sa loi ; ce serait sa destruction. Toute activité suppose donc un *certain ordre*. Mais, quand cet ordre est si imparfait, relativement à la loi de la force, qu'il constitue un *grave désordre*, il y a laideur, car il y a une *notable disproportion* entre la puissance déployée et le but à atteindre ; vg. le pécheur déploie une grande activité à s'écarter de la loi morale qui est son but : d'où laideur de ses actes. Le degré de laideur est déterminé par celui du désordre avec lequel la force agit. Ainsi la laideur, c'est une force agissant dans toute sa puissance, de façon à réaliser un grand désordre.

II. — **Ridicule**, le ridicule, c'est la force grande, moyenne ou petite, dont l'action enfreint l'*ordre légèrement*. C'est la miniature de la laideur ; vg. un nez un peu trop long fait sourire ; qu'il s'allonge démesurément, le visage devient laid.

III. — **Horrible :** dans ce cas, le *désordre est énorme ;* vg. un monstre dans l'ordre physique ou moral ; vg. Néron faisant périr sa mère.

Dans le ridicule, le désordre est *léger ;* dans le laid, il est *grave ;* dans l'horrible, il est *extraordinaire ;* vg. mensonge joyeux, médisance notable, calomnie atroce.

Objection : à ce compte, une œuvre immorale ne saurait être belle ; or l'expérience prouve le contraire.

Réponse : dans l'expression des passions mauvaises : vg. la haine, la vengeance, il faut distinguer trois choses :

1° **L'art** avec lequel l'auteur a plus ou moins bien rendu ces passions On peut admirer ce *beau de l'expression :* c'est rendre justice au *talent d'exécution, au faire.*

2° **La beauté naturelle de l'être**, ses facultés de sentir, de connaître et d'aimer. Ce qui reste admirable, c'est la grandeur de leur développement et non leur mauvais usage. Dans toute activité désordonnée, il y a deux éléments : une puissance et une déviation. La puissance, même dévoyée, garde une part de sa beauté originelle.

3° **L'absence de beauté morale :** c'est le mauvais usage, la déviation de ces facultés. L'œuvre immorale est belle par tous les éléments vrais et bons qu'elle conserve nécessairement, car le faux et le mal *absolus*, étant le néant, ne peuvent exister. Mais sa beauté s'amoindrit de tout le faux et de tout le mal qui s'y trouvent mêlés. Donc, dans une œuvre laide et mauvaise moralement, ce que nous admirons, c'est ce qui reste de beau (déploiement des facultés) et l'art avec lequel l'auteur l'a rendu. C'est ainsi que la Cléopâtre de Corneille a une grande force de volonté (voilà le *beau naturel*), mais tournée vers le mal (voilà le *laid moral*). Corneille a puissamment exprimé ce caractère (voilà le *beau littéraire ou d'expression*).

10. — LE RIRE, LE RIDICULE, LE RISIBLE

I. — **Le Rire** [1] : c'est, d'après Aristote, l'émotion joyeuse, résultant de la vue d'une disproportion qui n'a rien de funeste [2]. La cause du rire est donc la vue d'une *disproportion*.

A) **Disproportion physique :** vg. disproportion entre un visage et le type humain ; entre un mouvement et le but à atteindre : vg. un tout petit homme se baisse en passant sous une porte élevée.

B) **Disproportion intellectuelle :** disproportion entre la parole échappée et la vérité qu'on saisit sous cette parole : vg. un niais, qui se croit de l'esprit et qui essaie d'en faire sans succès, ne réussit qu'à mettre en évidence la disproportion qui existe entre ses prétentions et son talent.

C) **Disproportion morale,** qui résulte d'un travers de caractère. C'est une disproportion entre la réalité et les prétentions de l'individu : vg. celui qui se donne pour brave et qu'on voit trembler au moindre bruit.

Mais la disproportion ne doit avoir rien de funeste, n'être ni douloureuse, ni dangereuse. C'est un fait d'expérience : dès qu'apparaissent la douleur et le danger, le rire est glacé. Le *plaisir* du rire vient de la découverte vive et facile par l'intelligence de la disproportion qui apparait entre les prétentions de l'être ridicule ou risible et son état réel.

II. — **Le Ridicule :** c'est *surtout* la disproportion *morale*, le travers de caractère ; elle provient d'une *volonté libre*. C'est le vrai champ que l'esprit doit exploiter ; c'est le domaine du rire fin, de la haute comédie qui réclament la mise en scène des passions.

III. — **Le Risible :** c'est *plutôt* la disproportion *fortuite* et *indépendante de la volonté* : vg. visage grotesque. C'est le domaine de la comédie inférieure, de la farce.

BIBLIOGRAPHIE

P. Souriau, *La Beauté rationnelle. Rêverie esthétique.*
Th. Dahmen, *Die Theorie des Schönen.*

---

(1) Dumont, *Les causes du rire.* — L. Philbert, *Le rire.* — C. Mélinand, *Pourquoi rit-on ?* Revue des Deux Mondes, 1895, T. I, p. 612 sqq. — Lipps, *Komik und Humor. Psychologie der Komik*, dans Philosophische Monatshefte, T. XXIV, XXV. — P. Lacombe, *Du comique et du spirituel*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1897, p. 571-590. — Ch. Lévêque, *Le rire, le comique et le risible dans l'esprit et dans l'art*, Revue des Deux Mondes, 1862, T. V, p. 107 sqq. — H. Bergson, *Le rire.* — L. Dugas, *Psychologie du rire. La Fonction psychologique du rire*, dans Revue philosophique, 1906, T. II, p. 576 sqq.

(2) Aristote, *Poétique*, Ch. v, n° 2. Edit. Didot, T. I, p. 460.

L. Prat, *L'Art et la Beauté : Kalliclès.*

Tolstoï, *Qu'est-ce que l'Art ?*

G. Lechalas, *Études esthétiques.*

B. Croce, *Esthétique comme Science de l'expression et Linguistique générale.* Trad. de l'italien par H. Bigot.

P. Maryllis, *Les Harmonies naturelles.*

J.-H. Tufts, *Genèse des catégories esthétiques*, dans *Philosophical Review*, 1903.

J. Sully, *Essai sur le rire.* (Trad. L. et A. Terrier).

Ethel D. Puffer, *The Psychology of Beauty.*

G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité.*

A. Michel, *Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours.*

Milsand, *L'Esthétique anglaise.*

A. David-Sauvageot, *Le Réalisme et le Naturalisme.*

F. Montargis, *L'Esthétique de Schiller.*

L. Voss, *Aesthetik des Schönen und der Kunst.*

J. Adeline, *Lexique des termes d'Art.*

A. Fontaine, *Essai sur le principe et les lois de la critique d'art.*

C.-A.-C. Herckenrath, *Problèmes d'Esthétique et de Morale.*

P. Gaultier, *Le rire et la caricature.*

H.-Ch. Dehove, *Le Fondement objectif de la notion du Beau*, dans Revue des Sciences ecclésiastiques, 1894, t. I, p. 310-321 ; 495-505.

CHAPITRE II

L'ART

L'art, *en général*, est un ensemble de *moyens pratiques* pour atteindre un but : vg. l'art médical, l'art de la culture. Il cherche à établir non des lois, mais des *préceptes*. Au *sens strict*, qui nous occupe ici, c'est la représentation du beau, de l'idéal, sous une forme sensible : telle est la définition *objective*. Au point de vue *subjectif*, c'est la manifestation esthétique du génie de l'homme. Le but suprême de l'œuvre d'art, c'est la *réalisation de l'idéal*.

11. — DOUBLE ÉLÉMENT DE L'ART

I. — Élément *invisible*, *signifié*, *idéal :* c'est l'idée, le sentiment, la sensation, la passion *exprimés*.

II. — Élément *visible*, *significatif*, *sensible :* c'est la forme *expressive* qui manifeste l'idée, le sentiment, etc. Ce sont, dans la nature, les beaux-arts, les belles-lettres, vg. les *lignes* (architecture), *formes* (sculpture), *couleurs* (peinture), *mouvements* (danse), *sons* (musique), *mots écrits* ou *parlés* (poésie, éloquence).

Trois Écoles : on peut distinguer trois Écoles d'art, selon la part et le rang donnés à l'un ou à l'autre des éléments artistiques :

A) **École idéaliste**, qui néglige la forme sensible pour s'attacher trop exclusivement à l'idée, au fond.

B) **École réaliste**, qui néglige l'idéal pour se borner à la copie de la réalité. Ces deux écoles extrêmes sont dans le faux : la première mène à la *sécheresse*, à la *raideur*, au *conventionnel ;* la seconde conduit au *matérialisme* dans l'art qui devient un corps sans âme. La première donne trop à la raison, la seconde trop aux sens.

C) **École spiritualiste :** l'art parle aux sens pour parler à l'esprit : il use de formes sensibles pour traduire la beauté suprasensible. De la sorte, il est proportionné à la nature humaine. Comme l'homme, il est esprit et corps : *esprit* par la beauté qu'il traduit ; *corps*, par la forme sensible dont il use pour la traduire. Chacun de ces deux éléments est nécessaire à l'art humain : l'erreur, qui traite l'homme comme un *pur*

esprit, tue l'art en dédaignant ou en condamnant la forme sensible : l'erreur opposée, qui envisage l'homme comme une *pure matière*, tue l'art en le réduisant à une forme vide. La vérité est dans l'*union* de ces deux éléments et dans la *subordination* du sensible à l'idéal ; de même l'homme est composé d'esprit et de matière, et la matière doit être soumise à l'esprit. C'est à la fois une règle morale et une loi artistique.

12. — L'IDÉAL : FORMATION ET ORIGINE [1]

Au sens *large*, l'idéal c'est ce qui existe dans l'*idée ;* au sens *strict*, c'est un type de beauté parfaite conçue par l'imagination créatrice. L'idéal est plus beau que nature, plus beau que la réalité telle quelle. Idéaliser, c'est donc élever à la beauté supérieure. C'est l'œuvre de l'imagination créatrice (Ps. 122, 124).

A) **Formation :** supposons qu'on ait à se former l'idéal d'un beau visage ou l'idéal du courage. L'artiste y arrive par trois opérations successives :

I. — **Choix ou abstraction :** je fais appel à mes souvenirs ; je choisis, parmi les traits de courage, les éléments constitutifs qui me paraissent les plus saillants.

II. — **Assemblage :** je réunis ces traits épars et j'en compose un caractère, un type de courage que je n'ai vu nulle part, plus beau que la réalité.

III — **Perfectionnement ou Transcendance :** cette beauté déjà idéale peut grandir encore. Par l'effort de la méditation personnelle, l'artiste cherchera à se représenter sous des traits *de plus en plus parfaits*, de manière à dépasser (*transcendere*) le plus possible les vulgarités de la réalité, ce type de courage qu'il contemple en esprit. Cet idéal, que l'artiste forme ainsi par voie d'*abstraction*, d'*assemblage* et de *transcendance*, c'est, en définitive, l'*idée* aussi parfaite que possible qu'il se fait d'un objet. Cet idéal est donc purement *relatif* à sa puissance de conception : une imagination plus puissante créerait un idéal supérieur.

L'idéal de cet objet existe aussi dans l'intelligence divine : c'en est l'archétype, l'exemplaire inaccessible. Plus la conception de l'artiste se rapprochera de l'idée divine, plus son idéal sera parfait [2]. Tout ce que les objets créés et l'idéal conçu par l'artiste ont de vérité, de bonté,

---

[1] G. Longhaye, *Théorie des Belles-Lettres*, L. II, Ch. III. — J. Pérès, *L'art et le réel*. — A. Ricardou, *L'Idéal*. — Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*. — E. Joyau, *De l'Invention dans les Arts et dans les Sciences*. — P. Souriau, *L'Imagination de l'Artiste*. *La Suggestion dans l'Art*.

[2] M. Liberatore, *De la Connaissance intellectuelle*, Ch. VIII. *L'Exemplarisme divin*.

de beauté, se trouve en Dieu d'une façon suréminente. Dieu est l'idéal absolu ([1]) de toute beauté ; et les choses ne sont belles que parce qu'elles reflètent et dans la mesure où elles reflètent les perfections divines. L'idéalisation est donc une ascension indéfinie de l'âme s'élevant des êtres créés à l'Être parfait. L'idéal est par conséquent plus réel que la réalité vulgaire, parce que, contenant plus de beauté, il contient par là même plus de perfection, donc plus d'être, plus de vérité, de bonté, donc plus de réalité.

B) **Origine** : la notion de l'idéal est donc due au concours de l'*expérience et de la raison*. La mémoire fournit les matériaux, fruit de l'expérience, — et l'imagination créatrice, c'est-à-dire la *raison esthétique*, les élabore, conçoit l'idéal par la triple opération indiquée. Le travail créateur de l'artiste ne consiste pas seulement à mettre dans un ordre nouveau des éléments choisis dans la réalité : à cette œuvre l'imagination combinatrice ordinaire suffit. Il consiste surtout dans l' « invention » d'une *idée neuve* ou d'un *sentiment original* qui préside à cette combinaison. (Psych. 124, § I, B).

13. — L'IDÉAL : SES EFFETS ET SON ROLE

§ I. — *EFFETS DE L'IDÉAL* ([2])

A) **Sur la Sensibilité : Admiration**. Le beau idéal *entrevu* produit ce sentiment généreux et désintéressé qu'on nomme l'*admiration*. Elle renferme une part d'*étonnement* causée par l'*apparition* de quelque chose de grand.

B) **Sur l'Activité : Ier Degré : Inspiration**. L'idéal *mieux connu*, c'est-à-dire non pas seulement entrevu, mais *contemplé*, produit l'*inspiration* ou *enthousiasme*, exaltation puissante et ordonnée des facultés de l'âme. Tout homme, fortement ému au spectacle de l'idéal, exprime son admiration par des paroles ou tout au moins par l'expression de sa physionomie qui s'illumine et s'embellit. Voilà le premier degré de l'activité esthétique : c'est l'*expression naturelle et spontanée* de l'impression faite par l'idéal sur toute âme capable de le comprendre et de le goûter. Cette activité n'aboutit pas, quand on n'est pas doué de facultés esthétiques, à une œuvre artistique, mais à une élévation morale passagère : l'âme s'est un moment haussée au-dessus des préoccupations vulgaires et égoïstes. Il en reste un souvenir délicieux et fortifiant.

IIe Degré : Création artistique : c'est l'*expression réfléchie du beau*.

([1]) S. Denys, *Les Noms divins*, Ch. IV, § 7 : Πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον.
([2]) Ch. Lévêque, *La Science du Beau*, Ire P., Ch. IV, V.

Les âmes d'artistes ne se contentent pas de contempler un instant l'idéal ; elles s'efforcent de le perfectionner sans cesse, de le préciser, d'en faire une réalité vivante dans leur esprit. Pour cela, il faut que la raison et la volonté gouvernent énergiquement l'exaltation des facultés inférieures ; la puissance est au prix de cette exaltation ; l'ordre, au prix de ce gouvernement. C'est la condition de la fécondité esthétique. Sous l'influence de cette inspiration puissante et contenue, celui qui sait manier une langue artistique, lignes, formes, couleurs, sons ou paroles, l'œil fixé sur l'idéal nettement conçu, l'exprime dans une forme sensible. L'inspiration est devenue création : l'idéal a été réalisé dans une œuvre visible. Mais le plus habile artiste n'égale jamais son idéal : l'exécution reste au-dessous de la conception : « Nous ne pouvons égaler notre pensée, dit Bossuet, tant Dieu a pris soin de marquer son infinité. »

§ II. — *ROLE DE L'IDÉAL*

A) **Dans les Arts et les Lettres.** L'idéal est :

1° **La raison d'être de l'art :** si l'art consistait à copier exactement le réel, il faudrait le supprimer, car le réel est supérieur à sa reproduction purement matérielle : vg. on préférera toujours le lys de la vallée à un lys copié par un peintre (14, § A, II, C).

2° **Sa condition nécessaire :** l'imitation pure et simple est impossible ; bon gré, mal gré, l'artiste idéalise (14, § A, II, B).

B) **Dans la vie :** la réalité d'ordinaire, à cause de ses vulgarités et de ses mesquineries, laisse l'âme à sa médiocrité habituelle ; l'idéal l'élève et l'agrandit, car l'art, qui s'inspire de l'idéal, nous porte à idéaliser notre caractère et notre vie. (PSYCH., 124, § III).

14. — IMITATION, FICTION, IDÉALISATION

L'art, dans sa recherche de la beauté, peut suivre trois voies : 1° Se modeler sur la réalité : c'est l'*imitation* pure et simple. — 2° Créer des œuvres sans rapport avec la réalité ; c'est le procédé de la *fiction*. — 3° Transformer la réalité pour la rendre plus conforme aux exigences de la raison et de la sensibilité : c'est l'*idéalisation*.

§ A. — *IMITATION ET IDÉALISATION*

L'art doit-il reproduire *le plus exactement possible* la nature ? Le *réalisme* ou *naturalisme* répond affirmativement : ne rien omettre, ne

rien retrancher : pas de choix, pas de modifications : voilà la théorie. Pour réfuter cette théorie il faut établir les deux propositions suivantes : 1° L'art doit imiter la nature. — 2° L'art ne doit pas se borner à l'imitation de la nature.

I. — **L'Art doit imiter la nature.** En effet :

1° L'art a commencé par l'imitation en tout pays.

2° L'art est toujours une imitation, car il emprunte à la nature : *a*) Les *éléments* qu'il met en œuvre : lignes, formes, couleurs, sons, etc. Il n'appartient qu'à Dieu de créer la matière et la forme ; l'artiste se borne à modifier la matière préexistante (PSYCH., 120, II). — *b*) Le *fond de ses sujets.*

3° Autrement l'art n'aboutirait qu'à des *abstractions* pleines de sécheresse ou à des *fantaisies* désordonnées.

Beauté de l'imitation : l'art qui vise *avant tout* à l'imitation de la réalité n'est qu'un art *inférieur*, dont le principal mérite est celui de la *difficulté vaincue.*

En admirant l'œuvre d'art, nous sympathisons avec le talent de l'artiste qui rivalise d'habileté avec la nature. C'est le charme de certains tableaux de genre des écoles flamande et hollandaise. Mais, dans bien des cas, le plaisir produit par l'imitation est amoindri ou annulé : vg. si l'objet reproduit est insignifiant, laid ou immoral, sa copie sera indifférente, hideuse ou répugnante. Par conséquent c'est à tort que Boileau a dit :

Il n'est pas de serpent ni de monstre odieux,
Qui par l'art *imité* ne puisse plaire aux yeux.

L'artiste, qui vise à l'imitation scrupuleuse de la réalité, n'aboutit donc qu'à provoquer une émotion esthétique d'un ordre peu relevé.

Une autre conséquence inacceptable de la théorie de l'imitation c'est d'identifier l'*art à la science*, car il n'y a pas de meilleur moyen pour reproduire fidèlement la réalité que d'en avoir une connaissance exacte, *scientifique.*

L'imitation *plus ou moins servile* de la nature ne produisant qu'un art inférieur, et d'autre part l'imitation *exclusive* étant chimérique, il reste que l'imitation n'est pas le dernier mot de l'art.

II. — **L'Art ne doit pas se borner à l'imitation de la nature.** La reproduction stricte de la nature n'est ni *réalisée* ni *réalisable* par aucun art ; le fût-elle, elle ne serait pas *désirable.*

A) **Elle n'est pas réalisée.** En effet :

1° Dans certains arts l'imitation est presque complètement absente : vg. l'*architecture* ne cherche pas à imiter fidèlement les lignes qu'elle reproduit ; — la *musique* n'imite qu'accidentellement les bruits de la nature ; — la *poésie*, quand elle emploie le vers, s'éloigne de la réalité.

2° Même dans les arts *dits d'imitation* (peinture, sculpture, théâtre),

la convention a une large part ; vg. dans la *peinture :* différence des dimensions, cadre ; — dans la *sculpture :* immobilité absolue, d'ordinaire uniformité de couleur, yeux sans prunelle ; — dans la *poésie dramatique :* loin de copier servilement la conversation, elle l'altère avec intention (vers, rimes, musique) ; l'Iphigénie de Gœthe en prose est bien inférieure à son Iphigénie en vers. — Autres conventions pour le temps, le lieu, le décor de la représentation.

3° Dans les arts imitatifs l'*imitation* est un *moyen* et non une fin.

B) **Elle n'est pas réalisable.** En effet :

1° Rivaliser avec la nature, c'est pour l'art se condamner à une *infériorité inévitable :* la nature est complexe, ondoyante, vivante. Comment en reproduire les mille détails, les nuances variées à l'infini, la puissance, le mouvement et la vie ? Surtout, comment l'égaler ? L'art ne peut égaler l'éclat d'une fleur, comment égalerait-il l'éclat du soleil ? L'art, forcément, simplifie et immobilise. Pour compenser son infériorité l'art doit dépasser la nature en l'imitant : il ajoute à la réalité le resplendissement de la vie idéale.

2° La nature ne nous apparaît qu'au travers de notre esprit : chacun la voit d'après ses dispositions innées et acquises. Il s'ensuit qu'aucune œuvre d'art ne peut être la *simple copie* d'un objet ; elle est nécessairement aussi l'*expression* d'un état d'âme. Mettez vingt-cinq peintres réalistes en face du même paysage : toutes les reproductions seront différentes et cependant le modèle est unique (1). L'artiste idéalise toujours plus ou moins : il fait plus beau ou plus laid que nature.

Tout le monde fait instinctivement de l'idéal, même dans la vie familière, car nous faisons spontanément un triage parmi les réalités que nous voyons. Que dix personnes soient témoins d'un naufrage, leur récit, identique quant au fond, variera pour les détails ; chacun ne prend et ne retient du même spectacle que ce qui l'a frappé et dans la mesure où il l'a frappé. Il en est ainsi *a fortiori* de l'artiste, âme vibrante : il marquera les choses qu'il reproduit de son *empreinte personnelle :* c'est ce qui fait l'originalité des œuvres d'art.

C) **Elle ne serait pas désirable, fût-elle réalisable.** En effet :

1° Si l'art n'avait pour objet que l'imitation du réel, il n'aurait plus de raison d'être : il ferait double emploi. La réalité sera toujours plus

---

(1) Töpffer, *Réflexions et menus propos d'un peintre génerois*, L. IV, Ch. v. — On cite quelquefois à l'appui de cette doctrine le mot de Bacon : *Ars, sive additus rebus homo* (*De Augmentis Scientiarum*, L. II, C. ii). Mais ce n'est là qu'une extension de la pensée de Bacon. En voici le sens direct. En rapprochant certains corps, l'homme leur permet d'agir les uns sur les autres et fournit ainsi à la nature la possibilité de produire des corps nouveaux L'art, c'est donc l'action de l'homme venant en aide à la nature. Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. I, p. 315, Paris, 1920.

vraie que la reproduction la plus réaliste. On préférera toujours la violette des champs à l'imitation de ses formes par le pinceau.

2° Si l'imitation était le tout de l'art, le chef-d'œuvre serait d'atteindre à l'illusion complète ; ce serait le *trompe-l'œil* (vg. raisins de Zeuxis). Or la recherche trop exclusive de l'imitation empêche l'art d'arriver à son but : l'émotion esthétique. En effet, un objet trop exactement reproduit paraît être réel ; dès lors on le prend au sérieux, on le traite comme une réalité ; il ne provoque pas l'activité *de jeu :* c'est pourquoi il ne produit pas d'effet esthétique, il n'est pas beau. Même si l'illusion est trop complète, on est mécontent d'avoir été dupé. Bien plus, s'il s'agit d'un drame, le sentiment esthétique disparaît pour faire place à un sentiment pénible : « Si je croyais, dit Cousin, qu'Iphigénie est en effet sur le point d'être immolée par son père à vingt pas de moi, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur. »

3° Si donner l'illusion du réel était le but de l'art, un beau moulage l'emporterait sur une belle statue, la photographie sur la peinture.

Conclusion : l'artiste doit surpasser la nature en l'imitant. La réalité doit être embellie, mais rester reconnaissable. Il faut donc *idéaliser*. Comment ?

1° *En choisissant* parmi les éléments à reproduire ceux-là seulement qui sont expressifs. Le beau, qu'offre la réalité, est en effet mêlé à quantité d'éléments insignifiants ou laids. L'art le dégage de ces entours compromettants, qui l'empêchaient de ressortir.

2° En *perfectionnant* les éléments choisis.

3° En *faisant tout converger* à la manifestation du caractère dominant qu'on veut mettre en relief (15, V) [1].

La puissance et la fécondité de l'art lui viennent de sa liberté d'allure : étant affranchi des conditions qui entravent, dans la nature, la réalisation de la beauté, à savoir la réalité, la matérialité, les lois de l'espace et du temps, les exigences de l'utile, « il lui est facile, dit Aristote, de faire des choses que ne peut faire la nature ».

§ B. — *FICTION ET IDÉAL*

La fiction n'a pas de lois ; elle défigure la nature ; elle est *en dehors* de la réalité. C'est une combinaison arbitraire et capricieuse d'éléments empruntés à la nature : vg. un centaure. L'idéal est une beauté plus parfaite que la réalité ; il est *au-dessus* de la nature, mais dans le *même sens* qu'elle : c'est la nature dégagée de ses imperfections. Ils diffèrent par :

---

[1] Cf. G. Sortais, *L'Esthétique de Masaccio*, dans *Études philosophiques et sociales*, Ch. VIII, p. 389-401.

I. — **Leurs fins :** la fiction s'adresse *à l'imagination et aux sens* pour les amuser ou les éblouir. — Le but de l'idéal, c'est de procurer un plaisir profond et durable, *le plaisir de la sensibilité morale et celui de la raison* qui reconnaît dans l'idéal une image de son objet suprême, le vrai absolu et parfait.

II. — **Leurs causes :** *a*) **Fiction :** elle est due à l'*imagination combinatrice* disposant à son gré les éléments que lui fournit le monde réel (Ps. 122). La fantaisie, la caricature, le merveilleux sont les procédés habituels de la fiction. On la trouve dans les féeries, les romans de cape et d'épée, les comédies d'intrigues, etc.

b) **Idéal :** c'est l'œuvre de l'*imagination créatrice*. Les procédés d'idéalisation sont *le choix*, *l'assemblage*, *la transcendance* (12). On peut citer comme exemples d'idéal : le *Cid*, *Polyeucte*, le *vieil Horace* de Corneille ; l'*Andromaque* de Racine ; l'*Avare*, le *Misanthrope* de Molière.

III. — **Leurs caractères :** *a*) la Fiction peut être *invraisemblable*, *extravagante*, *contraire aux lois de la nature ;* — l'Idéal est *logique et naturel*, car l'idéal d'un être se compose des éléments essentiels qui le constituent ; sa beauté lui vient de la *grandeur et de l'ordre* de ses éléments. Aussi, bien que plus parfait que le réel, il ne lui est pas opposé : en somme, il est le réel lui-même, plus puissant et mieux ordonné.

b) L'Idéal élève l'esprit et échauffe le cœur, puisqu'il remue puissamment toutes les facultés de l'âme. — Souvent, rien n'est froid et sec comme la Fiction, l'allégorie.

Conclusion : les arts ne peuvent se passer de l'imitation et de l'idéal ; mais la fiction ne leur est point nécessaire. Elle peut même leur nuire, surtout quand il s'agit de peindre la vie humaine, comme dans les romans. L'idéal nous montre un but élevé, mais possible et raisonnable ; la fiction peut jeter dans un monde de chimères, qui dégoûtent des réalités austères du devoir, nous faisant oublier, selon le mot connu, que nous « avons à cultiver notre jardin ».

15. — LES GRANDES LOIS DE L'ART

On peut ramener aux suivantes les lois qui président à la production de l'œuvre d'art :

I. — **Imitation :** *L'artiste doit imiter la nature* (14, § A, I).

II. — **Sélection :** *L'artiste ne doit pas tout imiter dans la nature.* Il doit choisir les caractères : *a*) *puissants*, c'est-à-dire *essentiels* ou *principaux*, parce que ce sont les plus stables et les plus généraux ; par là même ils sont d'un intérêt durable et universel ; — *b*) *ordonnés*, parce que ce qui est grand, noble, parfait excite de plus vives sympathies. C'est un fait que les œuvres artistiques les plus belles sont celles qui

expriment les caractères les *plus puissants et les mieux ordonnés* (2, IV) [1].

III. — **Simplification** : *L'artiste doit dégager le caractère*, qu'il veut faire ressortir, de tous les détails inexpressifs qui l'enveloppent dans la réalité.

IV. — **Sublimation ou Transcendance** : *L'artiste doit perfectionner les éléments choisis et simplifiés*, les porter au plus haut degré possible de puissance et d'ordre (12, A).

V. — **Concentration** : *L'artiste doit faire converger tous les éléments choisis, simplifiés, perfectionnés au resplendissement des caractères qu'il veut exprimer.* Pour y parvenir l'artiste devra observer ces deux lois fondamentales de la création artistique [2] : l'*Expansion*, la *Proportion*.

VI. — **Expansion** : *L'artiste doit déployer puissamment toutes ses facultés esthétiques.* L'œuvre d'art ne sera puissante que s'il atteint avec force et à la fois toutes les facultés esthétiques de l'homme. Pour cela l'artiste doit offrir à chacune l'élément qu'elle réclame : le vrai lumineux et imagé à l'intelligence, le bien honnête à la volonté, des émotions à la sensibilité. Mais comment l'artiste atteindra-t-il puissamment et simultanément toutes les facultés d'autrui, si ce n'est par le déploiement puissant et simultané de toutes les siennes ?

VII. — **Proportion** : *L'artiste doit déployer toutes ses facultés esthétiques, mais selon leur hiérarchie invariable et les exigences variables de l'objet :* toutes les facultés de l'artiste doivent concourir à l'œuvre d'art, mais non à parts égales. La part de chacune doit être mesurée par *une double proportion : a*) entre les facultés ; *b*) entre les facultés et l'objet à exprimer :

§ A. — *PROPORTION ENTRE LES FACULTÉS*

Elle doit être réglée d'après la **hiérarchie essentielle** des facultés : ainsi l'imagination ne devra jamais dominer la raison, c'est-à-dire l'image, éclipser la pensée ou en tenir lieu ; — jamais la sensibilité ne doit énerver le vouloir par des émotions trop molles ou trop violentes ; — jamais l'éclat des couleurs, l'harmonie matérielle du rythme et de la cadence, le nombre oratoire ne doivent distraire la pensée ni étouffer le sentiment. L'art doit se conformer à l'ordre essentiel voulu de Dieu : c'est une loi tout ensemble esthétique et morale. La hiérarchie implique la *subordination :* il faut donc que les facultés sensitives, comme l'imagination reproductrice, la perception extérieure, la sensibilité intellectuelle et morale, soient *subordonnées* aux facultés spirituelles : la

---

(1) TAINE, *Philosophie de l'Art*, Partie I, Ch. I, § IV-V.

(2) L'exposé de ces deux lois est emprunté à la *Théorie des Belles-Lettres* de G. LONGHAYE, L. I, Ch. I-III.

raison et la volonté. L'imagination et la sensibilité doivent rester à leur place : ce sont les *servantes* et non les maîtresses du logis. La rupture de cette hiérarchie, ce déclassement des facultés se montre dans le romantisme, le fantaisisme, le naturalisme, etc.

Conséquences funestes de cette rupture :

1° **Pour la raison et la volonté** : la raison est *amoindrie*, car où l'imagination domine, la rectitude du jugement fléchit ; amusé par le jeu brillant des images, l'esprit se dégoûte de la réflexion et répugne à tout effort d'abstraction et de généralisation. — La volonté est *énervée*, car la recherche des émotions molles ou vagues paralyse son élan, et « l'habitude des émotions violentes la mène par l'exaltation à l'atonie, comme on va à la prostration par la fièvre ».

2° **Pour l'imagination et la sensibilité :** elle les *use et les matérialise*. Les facultés purement spirituelles (intelligence et volonté) ne se fatiguent jamais de leur objet : la lumière de l'évidence n'offusque pas la raison ; la grandeur du bien n'énerve pas la volonté. Les facultés sensitives, au contraire, étant *conditionnées* par l'organisme, si on leur prodigue leur objet, l'organisme s'use, et, conséquemment, l'exercice des facultés elles-mêmes est entravé. L'imagination et la sensibilité morale participent de la commune infirmité des sens : vg. une lumière trop vive irrite les yeux, un son trop intense blesse l'oreille ; les sens ont besoin d'impressions *modérées* pour se déployer normalement et par conséquent pour jouir. (Ps., 21). De même pour l'imagination : la prodigalité habituelle des couleurs la rend plus exigeante, plus lourde à soulever. Une fois à ce régime surexcitant elle se dépravé : le grand ne lui suffit plus ; il lui faut le gigantesque, le démesuré. De même pour la sensibilité : l'excès des émotions l'appesantit, l'endurcit aux impressions naturelles, la blase sur les émotions mesurées : il lui faut alors de l'horrible pour la remuer. « Le pathétique outré, dit Joubert, est pour les hommes une source funeste d'endurcissement. » C'est ce qui explique l'alliance de la sensibilité exaltée à outrance et de la cruauté. Les Romains couraient au cirque comme d'autres se plaisent aux exécutions capitales. De là cette sensiblerie maladive du XVIIIe siècle et de la Révolution.

3° **Pour le goût français :** le romantisme, qui est la mise en système et en pratique de cette rupture, en excitant un besoin de couleur voyante et d'émotion excessive, a dégoûté l'esprit français de la beauté calme et mesurée. Ce qui est d'un éclat tempéré parait terne, ce qui n'est pas violent semble morne. C'est le fruit naturel d'un développement anormal et morbide de l'imagination et de la sensibilité.

§ B. — *PROPORTION ENTRE LES FACULTÉS ET L'OBJET*

L'esprit de l'artiste doit se représenter les choses au vrai, c'est-à-dire bien voir ce qu'elles ont de réel, d'imagé, d'émouvant. A ce prix chacune

des facultés esthétiques sera déployée dans une mesure proportionnée à la nature des objets. Quand un artiste a reçu du dehors une impression vraie et complète, il lui reste à exprimer cette impression dans son œuvre. L'expression devra être en parfait accord avec les caractères des objets : elle sera délicate ou forte, brillante ou sévère, simple ou grandiose, diversement colorée ou chaleureuse, selon la nature des choses qu'elle veut rendre. L'observation de ce second article de la *loi de proportion* aura pour résultats deux grandes qualités artistiques :

1° **La variété** qui, selon Bossuet, est « tout le secret de plaire » : en effet comme les objets sont variés et comme chaque objet a des aspects divers, si on les reproduit fidèlement, il en sortira une œuvre variée comme eux.

2° **Le naturel**, car les choses ont été représentées à leur vraie mesure, selon leur *nature* (17).

Les deux barrières, que nous opposons aux fougues désordonnées de l'imagination et de la sensibilité, sont : 1° la NATURE DE L'HOMME (= *hiérarchie essentielle des facultés*) ; 2° la NATURE DES CHOSES (= *proportion des facultés aux objets*). Ces règles, quoi qu'en disent V. Hugo et les romantiques, n'ont rien d'humiliant pour le génie, puisqu'elles reposent sur l'essence des choses ; elles n'enchaînent pas non plus son essor, car la puissance complète est au prix du respect de l'ordre.

16. — VALEUR DES LOIS OU RÈGLES ARTISTIQUES (1)

Les *lois* ou *règles* sont la formule des moyens propres à rendre l'activité esthétique puissante et ordonnée :

I. — **Fondement** : elles reposent : 1° sur la *nature humaine* et sur la *nature des choses* ; — 2° sur les *chefs-d'œuvre* des hommes de génie qui, guidés par leurs dons naturels et la réflexion, ont su réaliser le beau ; — 3° sur l'*autorité des critiques*, qui ont constaté et formulé les procédés dont les hommes de génie se sont constamment servis.

II. — **Légitimité** : car elles n'ont rien de factice ni d'arbitraire. L'autorité des théoriciens de l'art ne vient qu'au troisième rang ; au-dessus d'eux sont les génies créateurs, les modèles ; et au-dessus des créateurs eux-mêmes, l'immuable nature dont ils se sont inspirés. La légitimité des règles, établies par les théoriciens, dépend de la justesse avec laquelle ils ont su découvrir les secrets des grands maîtres et les exigences de la nature.

---

(1). G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I. Ch. V. — ÉM. HENNEQUIN, *La critique scientifique*. — B. CROCE, *La Critica letteraria : questioni teoriche*. — BRUNETIÈRE, *L'Évolution des Genres littéraires*.

III. — **Permanence et universalité** : la nature étant *toujours et partout la même*, il s'ensuit que partout et toujours elle aura les *mêmes exigences ;* donc les moyens pour y satisfaire seront aussi partout et toujours les mêmes ; par conséquent *mêmes formules* pour les exprimer.

IV. — **Utilité** : elles ne créent pas, elles ne remplacent pas le talent, encore moins le génie ; mais elles les dirigent et par là même les fortifient.

Conclusion : *au sommet*, l'immuable nature créée par Dieu ; — *ensuite* les modèles qui la *reflètent ;* — *enfin* les critiques qui les *interprètent*. L'*autorité* existe donc dans les questions d'art, comme dans le reste ; les jugements d'un grand esprit sont une présomption. « Il y aurait outrecuidance à les rejeter avant examen ; mais l'examen reste un droit et un devoir... » [1].

17. — ESPRIT, TALENT, GÉNIE [2]

L'originalité vraie suppose deux éléments :

1° Une *plus grande puissance* que celle des esprits ordinaires pour pénétrer les choses et saisir leurs rapports cachés. Voilà ce qui constitue les esprits *distingués* et les sépare du vulgaire.

2° Le second élément différencie les natures d'élite : il consiste dans un certain *tour personnel* [3], dans une certaine manière d'envisager les choses. Cette originalité est à l'intelligence ce que le caractère est à la volonté : elle constitue la physionomie intellectuelle. La masse des esprits possède un grand nombre de vérités, *trop confusément* pour se les formuler elle-même, mais assez *clairement* pour les reconnaître quand on les lui exprime. Le triomphe de l'originalité, c'est par conséquent « d'éclairer, comme dit Montaigne, le fond obscur des esprits, de les avertir d'eux-mêmes », de leur faire achever des conceptions, images et sentiments qu'ils avaient en eux-mêmes à l'état d'ébauche. L'originalité vraie n'est donc que le *naturel à un degré éminent*, car le naturel consiste à concevoir, à imaginer, à sentir (= *impression*) et à rendre (= *expression*), mieux que le vulgaire, ce que le vulgaire conçoit, imagine et sent [4]. Elle s'appelle, suivant le degré, ESPRIT, TALENT ou GÉNIE.

---

(1) G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, Ch. v, p. 111 (2e Edit.).

(2) G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, Ch. III, § IV.

(3) « Les hommes véritablement originaux sont ceux qui donnent un tour particulier et personnel aux sentiments de tout le monde » (SAINT-MARC GIRARDIN, *La Fontaine et les Fabulistes*, T. II, Leçon XIV, p. 12, Paris, 1887 [3]).

(4) « Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, laquelle on ne savait pas qu'elle y fût, en sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous le fait sentir, car il ne nous a pas fait montre de son bien, mais du nôtre. » (PASCAL, *Pensées*, Éd. HAVET, Art. VII, n. 26).

A) **Esprit** : c'est la vivacité du bon sens appliqué aux vérités familières. Au XVIIe siècle, ce mot avait un sens plus large ; il était synonyme de talent. L'esprit est *piquant ;* il aiguillonne l'attention par la justesse et l'imprévu de ses découvertes, et il amène le *sourire*. L'esprit ne doit point être apprêté, mais spontané, car selon le mot de Gresset : « L'esprit qu'on veut avoir gâte celui qu'on a. » Il ne faut pas en faire trop de cas, parce que s'il « sert à tout, il ne suffit à rien » (1).

B) **Talent et Génie** : I. — **Définitions** : le *talent* c'est la puissance naturelle et acquise des facultés esthétiques se déployant dans l'ordre ; — le *génie* c'est la puissance complète et ordonnée des facultés esthétiques, dépassant de beaucoup la mesure commune du talent. Autrefois ce mot signifiait talent ; aujourd'hui il désigne une puissance exceptionnelle d'esprit, qui est surtout un don naturel (*ingenium*) (PSYCH. 124, § II, A, 1°). Le génie *artistique* se manifeste par la réalisation de l'*idéal ;* le génie *scientifique* par la découverte d'une *vérité* importante. Tous deux ont besoin de l'imagination créatrice, l'un pour concevoir l'idéal à réaliser (PSYCH. 124, § I) ; l'autre pour trouver l'hypothèse qui lui servira d'idée directrice (LOG. 66). L'artiste, après avoir mûri son idéal, l'exprimera dans une forme sensible : après la conception, c'est le travail de l'exécution. Le savant, après avoir imaginé une hypothèse, la vérifiera par le raisonnement expérimental (2).

II. — **Différence** : c'est une différence de degré et non de nature. Le génie et le talent sont une même puissance plus ou moins parfaite Le génie est le *superlatif* du talent, car :

1° S'il y avait entre eux une différence d'espèce, les esprits cultivés pourraient *distinguer à coup sûr* le talent du génie. Or souvent il y a doute.

2° Les *facultés concourantes* sont de part et d'autre les mêmes : imagination reproductrice, imagination créatrice, sensibilité, goût, volonté qui dirige leur essor.

3° Le *champ ouvert à leur activité* est identique : Dieu, l'homme et le monde. La différence ne peut donc venir que de la façon *plus* ou *moins parfaite* d'exprimer leur objet commun.

18. — LE GOUT (3)

I. — **Nature** : l'imagination est la faculté de créer l'idéal, le goût est la faculté d'apprécier le beau. La première est propre à l'artiste ;

---

(1) DUCLOS, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751).

(2) G. SORTAIS, *L'Art et la Science*, dans ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES, Ch. VII, § IV, p. 345-350.

(3) MONTESQUIEU, *Essai sur le Goût*. — J.-G. HERDER, *Causes de la décadence du goût chez les différents peuples*. — SIGNORELLI, *Del Gusto e del Bello*. — MARMONTEL, *Éléments de Littérature*, INTRODUCTION : *Essai sur le Goût*. — AL.-G. WINCKELMANN, *De la capacité de sentir le beau dans les arts et de son éducation*.

la seconde est, dans une certaine mesure, commune à tous. Le goût se montre, à des degrés divers, dans l'homme ordinaire, l'esprit cultivé, le dilettante, le critique, l'artiste. Le goût est une *faculté complexe :* c'est un heureux mélange de raison et de sensibilité. Les créations de l'imagination seraient des œuvres incohérentes si l'artiste ne savait pas mesurer la convenance réciproque de leurs parties et leur rapport à l'effet total qu'il veut produire ; son bon goût lui fait discerner entre les images et les idées évoquées celles qui s'adaptent le mieux à l'expression de son idéal. L'imagination créatrice implique donc le goût. D'autre part, sans une certaine dose d'imagination, on ne peut sentir et goûter les beautés de l'art, car pour cela il faut pouvoir sympathiser avec l'artiste, être capable de participer à sa création, de la refaire en esprit. C'est le seul moyen de comprendre les œuvres artistiques et de les interpréter.

II. — **Unité :** « Le goût considéré dans la foule, c'est la direction générale des appréciations portées en matière d'art en un temps ou un lieu déterminé » (1) : vg. goût français ; goût du XIXe siècle. Le rôle du goût est de juger d'après les exigences de la nature humaine et les règles qui en découlent nécessairement. Le goût est donc *un*, *certain*, *immuable*, parce qu'il a pour base les exigences de la nature humaine, qui sont invariables et partout les mêmes. La Bruyère a raison : « Il y a un bon et un mauvais goût et l'on dispute des goûts avec fondement (2). »

III. — **Objection :** en fait, pourtant, les goûts diffèrent avec les individus, les pays, les époques. Des goûts et des couleurs on ne dispute pas.

Réponse : il est cependant des points sur lesquels tout le monde est d'accord ; il y a des beautés qui s'imposent à l'admiration universelle ; vg. les chefs-d'œuvre d'Homère, de Démosthène, de Phidias, de Michel-Ange, de Raphaël, de Bossuet, etc. L'unité dont nous parlons s'applique aux lois fondamentales de l'art et à leurs conséquences immédiates.

Les variations qu'on objecte proviennent de causes accidentelles, qui gâtent la droiture du jugement : influence du climat et de l'éducation ; préjugés de race, de secte et d'école ; orgueil, sensualisme. Ces tendances mauvaises faussent la rectitude naturelle de l'esprit, qui, laissé à lui-même, irait droit au vrai. Nous avons, à propos de la conscience morale, réfuté une objection analogue tirée des variations des jugements moraux (MORALE, 12).

---

(1) G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, Ch. V, § III.
(2) LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, Du goût.

19. — LA SCIENCE ET L'ART [1]

La Science et l'Art diffèrent par leurs *fins*, leurs *principes* et leurs *procédés :*

I. — **Fins :** la science a pour fin le *vrai ;* l'art, le *beau*. Mais tous deux sont désintéressés : ils recherchent le vrai et le beau pour eux-mêmes.

II. — **Principes :** le principe de la science est l'*intelligence ;* celui de l'art, c'est l'*imagination créatrice* excitée par la *sensibilité* et réglée par le *goût*.

III. — **Procédés :** les procédés de la science sont l'*expérience* et le *raisonnement inductif* ou *déductif* (Log. 71, *Conclusion*) ; ceux de l'art, l'*imitation* de la nature, l'*idéalisation* et l'*expression* (13, 14).

20. — CLASSIFICATION DES ARTS

D'une façon générale on distingue les Arts en *mécaniques* et en *libéraux*.

Les Arts *mécaniques* apprennent à se servir de la matière ; ils ont pour fin l'*utilité*, la satisfaction de quelque besoin. C'est pourquoi on les appelle aussi les *arts utiles*. Les Arts *libéraux* s'adressent à l'intelligence et à la sensibilité ; ils ont pour but le plaisir *désintéressé du beau* ; on les nomme encore *beaux-arts*. On peut classer les Beaux-Arts :

I. — **D'après les sens auxquels ils s'adressent** [2] **:** on distingue alors :

A) **Les Arts Plastiques**, qui s'adressent à la *vue*. On les nomme ainsi parce qu'ils emploient les *formes* comme moyens d'expression. Ce sont l'ARCHITECTURE, la SCULPTURE, la PEINTURE [3], auxquels on ajoute l'ART DES JARDINS et la PANTOMIME. On les nomme aussi *Arts du dessin*, lequel soutient la forme, et *Arts de l'espace*, parce que leurs œuvres, étant des ensembles composés de parties étendues et coexistantes, se déploient dans l'espace.

B) **Les Arts Phonétiques**, qui s'adressent à l'*ouïe*. On les appelle ainsi parce qu'ils emploient les **sons** : MUSIQUE [4], POÉSIE. On les nomme encore *Arts du temps*, parce que les parties de leurs œuvres sont successives.

---

(1) G. SORTAIS, *L'Art et la Science*, dans *Études philosophiques et sociales*, Ch. VII, p. 287-367.

(2) M. GRIVEAU, *Part de chacun des cinq sens dans l'appréciation d'un beau site*, ANNALES DE PHILOS. CHRÉTIENNE, mars 1900, pp. 676-685. — A. LAUGEL, *L'Optique et les Arts*.

(3) L. ARRÉAT, *Psychologie du Peintre*. — N. ROOD, *Théorie scientifique des couleurs*. — E. TARDIF, *Les sons et les couleurs*.

(4) P. BLASERNA, *Le Son et la Musique*. — M. KUFFERATH, *Musiciens et Philosophes*... — H. BERLIOZ, *La Musique et les Musiciens*.

Entre les deux se développe, à la fois dans l'*espace* par le mouvement et dans le *temps* par la mesure, la DANSE qui s'adresse à la vue et à l'ouïe.

II. — **D'après le degré de beauté exprimée et la puissance d'expression :**

A) **Architecture :** elle n'exprime nettement que la *beauté physique*, la puissance ordonnée de la matière. Elle a comme moyens expressifs les *lignes et les formes* géométriques.

B) **Sculpture :** elle peut exprimer la *beauté organique* de la plante, de l'animal et de l'homme, et même la beauté morale. Mais ses moyens d'expression sont imparfaits (absence de perspective ; absence de couleur, ordinairement du moins). La **Statuaire** en est la forme la plus élevée (1).

C) **Peinture :** elle exprime le même genre de beauté que la sculpture, la beauté sensible, intellectuelle et morale. A la différence de la sculpture elle ne dispose que de deux dimensions ; mais, en revanche, ses moyens expressifs sont plus riches et plus variés : perspective, couleur (2).

D) **Musique :** elle exprime les passions et les sentiments d'une manière plus puissante que la peinture ; c'est pour cela qu'elle est l'art le plus populaire. Mais elle reste dans le vague ; il faut la poésie pour la préciser (3).

E) **Poésie :** elle surpasse tous les arts, parce qu'elle peut tout exprimer : beauté physique, sensible, intellectuelle, morale, divine, et ensuite parce qu'elle a, dans la parole, le moyen expressif le plus puissant et le plus précis. Elle résume tous les arts inférieurs : grâce à l'imagination elle bâtit, sculpte, peint ; par l'harmonie et la cadence des vers elle imite le mouvement rythmé de la danse et de la musique. C'est ainsi que « l'art s'élève et grandit, comme grandissent et s'élèvent les beautés exprimées, et les signes qui expriment ces beautés » (4).

F) **Éloquence :** elle est à la fois *un art* et *une science*. Elle est science par le fond, par la logique du discours ; elle se distingue de l'art, qui a pour fin directe la manifestation du beau, par son but qui est la persua-

---

(1) R. DE LA SIZERANNE, *Les Salons de 1901 et le vêtement moderne dans la Statuaire*. REVUE DES DEUX MONDES, 1901, T. III, p. 554 et s.

(2) LESSING, *Laocoon ou sur les Limites de la poésie et de la peinture*. — G. LANSING-RAYMOND, *Painting, Sculpture and Architecture. Rhythm and Harmony in Poetry and Music*.

(3) F. DE HAUSEGGER, *La Musique comme expression*. — P. SCHMID, *L'Art de l'avenir et son maître R. Wagner*. — HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *Le Drame wagnérien*. — CH. GOUNOD, *Mémoires d'un Artiste*. — JAELL, *La musique et la psycho-physiologie*. — A. REGNARD, *La Renaissance du Drame lyrique. Étude d'Esthétique scientifique*. — L. DAURIAC, *La Psychologie dans l'Opéra français*. — J. COMBARIEU, *Les Rapports de la musique et de la poésie*.

(4) CH. LÉVÊQUE, *La Science du Beau*, Part. III, Ch. I, T. II, p. 14, Paris, 1872².

sion du vrai et la pratique du bien. Elle est un art en tant qu'elle exprime le vrai et le bien d'une manière lumineuse, agréable et émouvante : *Id agit ut verbis veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat* (1).

G) **Histoire :** elle tient aussi de l'art et de la science (Log. 102, § A). Au delà s'étend le domaine de la *Science pure*, qui a pour but la manifestation du *vrai*. Mais la science même peut se servir d'une belle forme pour exprimer ses découvertes.

21. — L'ART ET LA MORALE (2)

§ A. — *LEURS RAPPORTS*

I. — **L'Art est distinct de la Morale :** l'art a sa fin *propre*, *immédiate*, qui est de produire l'émotion esthétique dans l'âme par l'expression du *beau*. La fin propre de la morale, c'est la pratique du *bien*. Or le bien et le beau quoique liés étroitement sont distincts (4).

II. — **L'Art n'est pas indépendant de la Morale.** En effet :

La morale, représentant l'ordre essentiel des choses, la fin dernière, a un domaine universel : elle s'étend à l'art, comme à tout le reste. D'ailleurs il n'y a pas deux consciences, celle de l'homme et celle de l'artiste. L'art n'est donc ni étranger, ni supérieur à la morale ; il lui est *subordonné ;* par conséquent l'art ne justifie pas et ne sanctifie pas tout. C'est pourquoi la maxime *l'art pour l'art* (3) est fausse, si l'on entend par là l'indépendance de l'art vis-à-vis de la morale, si l'on prétend que l'artiste a pour but exclusif de plaire sans se soucier de la moralité. Mais, si l'on veut dire que l'art a un objet propre, une fin spéciale, et si l'on admet que cette fin spéciale doit être, comme toute fin particulière de l'activité humaine, subordonnée à la fin dernière, à la loi morale, cette maxime est acceptable, mais la formule en est équivoque.

III. — **L'Art doit respecter la Morale, ne pas lui nuire :** c'est son *devoir négatif*. Pour cela il doit *respecter* la nature de l'homme, conserver, dans le déploiement des facultés esthétiques, l'ordre normal,

---

(1) S. Augustin, *De Doctrina Christiana*, L. IV, C. xxviii.

(2) G. Longhaye, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, Ch. iv. — Brunetière, *Discours de combat*, 1re Série, L'Art et la Morale. — A.-C. Herckenrath, *Esthétique et Morale*. — L. Arréat, *La Morale dans le drame, l'épopée et le roman*. — E. Ferri, *Les Criminels dans l'Art et la Littérature*. — J.-P. Durand de Gros, *Nouvelles Recherches sur l'Esthétique et la Morale*. — A.-D. Sertillanges, *L'Art et la Morale*.

(3) A.-Ed. Chaignet, *Les Principes de la Science du Beau*, IIe P., § 4, p. 340 sqq. — Ch. Lévêque, *La Science du Beau*, IIIe P., Ch. i. — Topffer, *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois*, L. V, Ch. xxiv. — A. Cassagne, *Théorie de l'Art pour l'Art en France chez les derniers Romantiques et chez les premiers Réalistes*.

ne pas exalter les sens aux dépens de l'esprit, n'agir sur les sens que pour atteindre l'esprit. En procédant autrement, l'art manque son but. Faux et immoral, il ne produit pas l'émotion esthétique, car s'il franchit les limites du vrai et du bien, il choque la raison et scandalise la conscience : le plaisir artistique est par là même gâté. (15, VII, § A).

IV. — **L'Art ne peut se contenter d'une neutralité respectueuse :** aucune œuvre artistique ne peut se tenir dans une position moyenne entre nuire à la morale ou lui profiter, parce que toute œuvre d'art agit plus ou moins sur l'âme du spectateur ou de l'auditeur ; or on ne peut agir sur l'âme des autres qu'en bien ou en mal, car aucun acte libre n'est moralement indifférent. L'art ne peut donc s'en tenir à la neutralité ; comme d'autre part il ne doit pas nuire à la morale (§ III), reste à se demander s'il n'a pas un pas de plus à faire et à prendre position.

V. — **L'Art doit servir la Morale :** la morale représentant la fin dernière, l'art, comme tout le reste, ne peut être que *moyen* par rapport à elle ; or la condition du moyen c'est de *servir*. L'art doit donc prêter à la morale un concours *positif*, direct ou indirect, en perfectionnant la nature humaine par le contact de la beauté véritable, qui attire et transforme en elle-même [1].

§ B. — *EFFETS MORALISATEURS DE L'ART*

I. — *Il détache l'âme des préoccupations égoïstes*, parce que l'émotion esthétique est désintéressée (1, § III).

II. — *Il élève l'âme* en lui communiquant les nobles sentiments et les grandes idées qu'il exprime : admirer, c'est presque imiter. L'art étant la manifestation d'une activité puissante et ordonnée, sa vue provoque dans l'âme une activité semblable qui l'embellit. Parfois même le corps prend une attitude plus digne. « Quand je suis en présence d'un chef-d'œuvre, j'éprouve le besoin de mettre mon âme à l'unisson [2]. »

III. — *Il nous fait monter du spectacle des beautés créées au Principe de toute beauté, à l'Idéal suprême, à Dieu.* L'artiste est une âme puissante, mais ordonnée, « qui, en se montrant elle-même, en montrant à travers elle-même les objets de sa pensée, nous mène par le vrai et le beau jusqu'au bien, terme obligé de toute activité libre. Voilà le rôle

---

(1) Pour atteindre ce but l'art dispose de trois moyens : la *leçon directe*, la *thèse*, l'*impression*. Cf. LONGHAYE, *Théorie...*, L. I, Ch. IV, § 4.

(2) CH. BLANC, *Grammaire des Arts du dessin : Principes*, § III, p. 16, Paris, 1888². — Sur le pouvoir assimilant du beau, Cf. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, Ch. III, § V.

que lui indique la raison et que Dieu lui impose : nous n'en savons pas qui puisse lui faire plus d'honneur » (1). C'est alors surtout que sera vérifiée la définition du beau donnée par Brizeux :

Le beau c'est vers le bien un sentier radieux.

22. — L'IDÉAL CHRÉTIEN

Dieu est l'*objet suprême* de l'art (2), car il est le beau absolu, mais il n'en est pas l'*objet proportionné*, parce que n'ayant pas de forme sensible, il échappe aux prises de l'artiste (3). Pour trouver cet objet proportionné il faut descendre aux manifestations sensibles de Dieu : c'est avant tout l'homme, *image* de Dieu ; puis la nature, *simple vestige de Dieu* (4). L'homme est donc par excellence l'objet de l'art, objet non pas souverain, mais proportionné. Le plus grand service à rendre à l'art serait par conséquent de lui montrer dans un seul être l'idéal absolu sous une forme qui le laisse transparaître. Or l'Incarnation nous présente ce modèle : Jésus-Christ est *Dieu*, partant l'*objet souverain* de l'art, la beauté suprême. Jésus-Christ est *homme*, par conséquent, l'*objet proportionné* de l'art, la beauté idéale rendue visible. C'est l'Idéal incarné (5). C'est ainsi que le dogme chrétien donne à l'art : 1° Un *Idéal incomparable*, Notre-Seigneur Jésus-Christ. 2° Sa *Règle fondamentale :* l'Incarnation est le modèle achevé de l'*union* du spirituel et du corporel, du visible et de l'invisible, ainsi que de la *subordination* du corporel et du visible au spirituel et à l'invisible. C'est ainsi que sont établies les vraies relations de la chair et de l'esprit, des sens et de la raison, et conséquemment du double élément de l'art, le visible et l'invisible, la forme sensible et l'idéal (11).

« O mon cher Socrate, la véritable vie c'est le spectacle de la Beauté éternelle... Que penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler

---

(1) G. Longhaye, *Théorie...*, L. I, Ch. iv, p. 104 (2e Édit.).

(2) Un élève de *Saint-Mary's College* à Cantorbéry se mourait à la fleur de l'âge. Le R. P. Recteur lui posa cette question : « Que dirai-je de votre part à vos camarades ? » Le moribond se recueillit un instant : puis, ouvrant de grands yeux brillants de joie : « Dites à mes camarades qu'il n'y a rien de plus beau que le bon Dieu ! » La foi avait inspiré à cet enfant de quatorze ans une réponse digne du génie de Platon. Il repose en paix, à l'ombre des grands arbres du parc de *Saint-Mary*, dans un humble cimetière, presque en face de l'antique cathédrale de Cantorbéry. On a gravé sur sa tombe la sublime pensée qui avait jailli spontanément de son cœur chrétien. (S. du Lac, *France*, 3e Lettre, p. 137, 6e Édit.).

(3) A. Cahour, *Les Mystères de l'Art éclairés par l'Évangile*, dans les Études, 1870-1871, T. XXV, p. 641-662.

(4) Mgr Landriot, *Le Symbolisme*, L. I, Ch. i.

(5) G. Longhaye, *Théorie des Belles-Lettres*, L. II, Ch. vi, § 5. — J. Félix, *Conférences de Notre-Dame*, 1867.

la Beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chair et de couleur humaines et de toutes les autres vanités périssables, mais la Beauté divine elle-même ! » (1). Nous pouvons nous élever encore plus haut que Platon sur les ailes de la foi. Cette vision, ce face à face béatifique, rêvé par lui, n'est pas de la terre, mais du ciel. Là seulement, notre regard, fortifié par la lumière de gloire, sera capable de soutenir l'éclat de la Divinité, une en sa nature, trine en ses personnes : *Deus unus et trinus*. Sans doute, le Père, le Verbe, l'Esprit sont la beauté même (2). Cependant la beauté est l'attribut spécial du Verbe, car il est la « splendeur du Père », « l'expression adéquate de sa substance » (3) ; et Dieu, en créant, considérait l'exemplaire parfait de chaque être en son Verbe, parce que le Verbe est l'art du Père tout-puissant : *Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium* (4). Nous sommes plus favorisés que Platon : dans la plénitude des temps, le Verbe s'est fait chair et nous avons vu sa beauté infinie transparaître sous la forme humaine, la plus accomplie qui fut jamais. C'est l'idéal réalisé. Il rayonne, au point culminant de l'histoire, comme l'indéfectible foyer du beau physique, intellectuel et moral. Architecture, peinture, sculpture, musique, poésie, éloquence, tous les arts subissent le charme de cette radieuse apparition et la célèbrent à l'envi, chacun dans sa langue expressive (5). Mais le plus glorieux hommage lui vient de la vertu : le dernier des chrétiens est un grand artiste quand il fait passer dans ses actes quelque reflet du divin Idéal : *Christianus alter Christus*. Rappelez-vous donc, chers jeunes gens à l'âme ardente, que vous avez un chef-d'œuvre à produire, celui d'une belle vie, chef-d'œuvre qui éclipse tous les autres, car « Rien au monde n'est beau comme une belle âme » !

BIBLIOGRAPHIE

A. Mollière, *La Métaphysique de l'Art*. — Laugel, *L'Optique et les Arts*. — G. Hirth, *Physiologie de l'Art*. Trad. de l'allemand par L. Arréat. — A. Loth, *L'Art*. — L. Arréat, *Art et Psychologie individuelle*. — L. Dauriac, *Essai sur l'esprit musical*. — P. Gaultier, *Ce qu'enseigne l'œuvre d'art*, dans Revue philos., 1904, T. II, p. 257-269. *La Moralité dans l'art, Ibidem*, Nov. 1905. — A. Ricardou, *La Critique littéraire*. — G. Dumesnil, *L'Ame et l'Evolution de la Littérature*. — P. Souriau, *Théorie de l'Invention*. — A.-D. Sertillanges, *L'Art et la Morale*. — H. Fierens-Gevaert, *Essais*

---

(1) Platon, *Le Banquet*. Traduction du Père Grou. Cf. Édit. Didot, T. I, p. 687-688.

(2) Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IIe Semaine, VIIe Élév. *Fécondité des Arts*.

(3) *Epistola ad Hebræos*, C. I, 3. — Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, 1a P., Q. XXXIX, A. VIII, § *Secundum igitur primam considerationem*.

(4) S. Augustin, *De Trinitate*, L. VI, C. x, § 11.

(5) G. Sortais, *Parthénon et Notre-Dame*, dans *Excursions artistiques et littéraires*, § IV, 1re Série, p. 105 sqq.

sur l'Art contemporain. Nouveaux Essais... Histoire de l'Esthétique. — E. MARGUERY, *L'Œuvre d'art et l'évolution.* — FR. ROUSSEL-DESPIERRES, *L'Idéal esthétique.* — P. BLASERNA et HELMHOLTZ, *Le Son et la Musique.* — E. BRUCKE et HELMHOLTZ, *Principes scientifiques des Beaux-Arts.* — L. PRAT, *L'Art et la Beauté.* — P. VALLET, *De l'Idée du Beau dans la philosophie de saint Thomas.* — G. SORTAIS, *De la Beauté d'après saint Augustin*, dans *Excursions artistiques et littéraires*, 1re Série, p. 3 sq. — A. CONTI, *Il Bello nel Vero.* — P. GAULTIER, *Le Sens de l'Art.* — G. ZOCCHI, *L'Ideale nell' Arte.* — E. BAYARD, *Les Arts et leur Technique.* — C. BELLAIGUE, *Psychologie musicale.* — P.-J. PROUDHON, *Du Principe de l'Art et de sa destination sociale.* — YRJÖ HIRN, *The Origins of Art.* — W. ENGELMANN, *Allgemeine Aesthetik.* — L. JUGLAR, *Le Style dans les Arts et sa signification historique.* — E. GROSSE, *Kunstwissenschaftliche Studien.* — G. PAZZI, *L'Arti nella folla.* — J. PÉRÈS, *L'art et le réel.* — Ch. LALO, *Les sentiments esthétiques.* — A. FONTAINE, *Essai sur le Principe et les Lois de la Critique d'Art.*

Complément Bibliographique

RELATIF AU BEAU ET A L'ART

SQUILLACE (F.), *Sociologia artistica*, Turin, 1900.

BERGSON (H.), *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, 1901 ; 1916[14].

GERMAIN (A.), *Le sentiment de l'Art et sa formation par l'étude des œuvres*, Paris, 1901.

COHN (J.), *Allgemeine Æsthetik*, Leipzig, 1901.

GRIVEAU (M.), *La sphère de Beauté. Lois d'évolution, de rythme et d'harmonie dans les phénomènes esthétiques*, Paris, 1901.

SOURIAU (P.), *L'Imagination de l'artiste*, Paris, 1901.

BRAY (L.), *Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*, Paris, 1902.

CROCE (B.), *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, Milan-Naples, 1902. Trad. fr. par H. BIGOT, sur la 2e édit. italienne : *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, Paris, 1904.

CUYER (ED.), *La Mimique*, Paris, 1902.

DUGAS (L.), *Psychologie du rire*, Paris, 1902.

LECHALAS (G.), *Études esthétiques*, Paris, 1902.

RICHER (Dr P.), *Introduction à l'étude de la figure humaine*, Paris, 1902.

DUMESNIL (G.), *L'âme et l'évolution de la Littérature, des origines à nos jours*, 2 vol., Paris, 1903.

FIERENS-GEVAERT (H.), *Essais sur l'art contemporain*, Paris, 1903[2]. — *Nouveaux essais sur l'art contemporain*, 1904. — *Psychologie d'une ville. Essai sur Bruges*, 1908[3].

LANDRY (A.), *L'imitation dans les Beaux-Arts*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1903, t. I, pp. 577-600.

DAHMEN (TH.), *Theorie des Schönen*, Leipzig, 1903.

LIPPS (TH.), *Grundlegung der Æsthetik : I. Æsthet. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Hambourg-Leipzig, 1903 ; II, 1906.

SOURIAU (P.), *La beauté rationnelle*, Paris, 1904.

ARRÉAT (L.), *Mémoire et imagination (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs)*, Paris, 1904 [2]. — Cf. *La Psychologie du Peintre*, 1892.

BRAUNSCHVIG (M.), *Le sentiment du beau et le sentiment poétique*, Paris, 1904.

DAURIAC (L.), *Essai sur l'esprit musical*, Paris, 1904.

GUYAU (M.), *Les problèmes de l'Esthétique contemporaine*, Paris, 1904 [6] ; 1913 [8].

SIZERANNE (R. DE LA), *Les questions esthétiques contemporaines*, Paris, 1904. — *Le miroir de la vie. Essais sur l'évolution esthétique* : 1re série, Paris, 1902 ; 2e série, 1909.

JAHN (FR.), *Das Problem des Komischen*, Postdam, 1905.

PUFFER (E.-D.), *The psychology of Beauty*, Boston et New-York, 1905.

ROLLA (A.), *Storia delle Idee estetiche in Italia*, Turin, 1905.

WALLASCHEK (R.), *Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Beiträge zur Grundlegung der Æsthetik*, Leipzig, 1905.

PORENA (M.), *Che cosa è il bello ?* Milan, 1905.

VOLKELT (J.), *System der Æsthetik*, 2 vol., Munich, 1905-1906. — *Æsthetik des Tragischen*, 1906 [2].

FANCIULLI (G.), *La coscienza estetica*, Turin, 1906.

GAULTIER (P.), *Le rire et la caricature*, Paris, 1906. — *Le sens de l'art, sa nature, son rôle, sa valeur*, Paris, 1907. — *L'Idéal moderne*, 1908.

GUYAU (M.), *L'art au point de vue sociologique*, Paris, 1906 [7] ; 1912 [10].

HARTLEY BURR ALEXANDER, *Poetry and the individual*, etc. New-York, 1906.

LAMY (ET.), *Discours de réception à l'Académie française*, le 11 janv. 1906.

MAGNIN (E.), *L'art et l'hypnose*, Paris, 1906.

RIEMANN (H.), *Les éléments de l'Esthétique musicale*. Trad. de l'allemand par G. HUMBERT, Paris, 1906.

STAPFER (P.), *Questions esthétiques et religieuses : I. La question de l'art pour l'art*, Paris, 1906.

DESSOIR (M.), *Æsthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Stuttgart, 1906.

GOUJON (H.), *L'expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole*, Paris, 1907.

LASSERRE (P.), *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*, Paris, 1907.

LECLÈRE (A.), *La genèse de l'émotion esthétique*, dans ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE, 1907, t. IV, pp. 155-205.

PAULHAN (FR.), *Le mensonge de l'art*, Paris, 1907.

DROMARD (Dr G.), *Les éléments moteurs de l'émotion esthétique*, dans REV. DE PHILOS., 1908, T. I, pp. 5-16.

FERRI (E.), *Les criminels dans l'art et la littérature*, Paris, 1908[3].

LALO (CH.), *L'Esthétique expérimentale contemporaine*, Paris, 1908. — *Esthétique musicale scientifique*, 1908. — *Les sentiments esthétiques*, 1910.

SCHINZ (A.), *Essai sur l'usage des termes « Idéalisme » et « Réalisme » dans l'art*, dans REVUE DES IDÉES, Paris, 1908.

SCHLESINGER (A.), *Der Begriff des Ideals. Eine historisch-psychologische Analyse*, Leipzig, 1908.

UTITZ (EM.), *Grunzüdge der æsthetischen Farbenlehre*, Stuttgart, 1908.

BINET (A.), *Le mystère de la peinture*, dans ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 1909, p. 300-315.

COMBARIEU (J.), *La Musique et la Magie*, Paris, 1909.

LACAZE-DUTHIERS (G. DE), *L'art et la vie. Le culte de l'idéal ou l'aristocratie*, Paris, 1909.

SERTILLANGES (A.-D.), *Art et Apologétique*, Paris, 1909[2].

SIEBECK (H.), *Grundfragen zur Psychologie und Æsthetik der Tonkunst*, Tubingue, 1909.

VERNON LEE (Mme), *Laurus nobilis. Chapters on Art and Life*, Londres, 1909.

WULF (M. DE), *L'histoire de l'Esthétique et ses grandes orientations*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1909, pp. 237-259.

CHRISTIANSEN (BR.), *Philosophie der Kunst*, Hanau, 1909.

CROCE (B.), *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell' Estetica italiana. Saggi filosofici* I, Bari, 1910.

GUILLEMOT (J.), *L'évolution de l'idée dramatique chez les maîtres du théâtre, de Corneille à Dumas fils*. Paris, 1910.

PASCHAL (L.), *Esthétique nouvelle fondée sur la Psychologie du Génie*, Paris, 1910.

BINET (A. et A.), *Rembrandt, d'après un nouveau mode de Critique d'Art*, dans ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 1910, p. 31-50.

LALO (CH.), *Critique des Méthodes de l'Esthétique*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1910, T. II, p. 600-624.

BELLANGER (R.), *Une Doctrine positive de l'Idéal*, dans BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL DE PSYCHOLOGIE, 1910, p. 348-365.

CROCE (B.), *Les Problèmes de l'Esthétique*, Paris, 1910. — *Bréviaire de l'Esthétique*, 1913.

BALDWIN (J.-M.), *L'Art et la Morale*, Paris, 1910.

LESNE (E.), *De la Laideur dans l'Art*, Paris, 1911.

BASCH (V.), *La Poétique de Schiller*, Paris, 1911.

DUSSAUZE (H.), *Les Règles esthétiques et les Lois du sentiment*, Paris, 1911.

REMOND (Dr) et VOIVENEL (Dr), *Le Génie littéraire*, Paris, 1912.

VERNON LEE and ANSTRUTHER (C.), *Beauty and Ugliness, and other Studies in psychological Æsthetics*, Londres et New-York, 1912.

LALO (CH.), *Introduction à l'Esthétique*, Paris, 1912.

ARRÉAT (L.), *Signes et Symboles*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1913, T. I, p. 51-70.

PAULHAN (FR.), *L'Esthétique du Paysage*, Paris, 1913.

LÉVI (G.-A.), *Il Comico*, Gênes, 1913.

DAUZAT (A.), *Le Sentiment de la nature et son Expression artistique*, Paris, 1914.

ARRÉAT (L.), *Valeurs d'Art* (*L'Esthétique sociologique*), dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1914, T. I, p. 266-282.

JOUSSAIN (A.), *L'Originalité et l'Universalité dans l'Art*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1915, T. I, p. 231-260.

RIBOT (TH.), *La Pensée symbolique*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1915, T. I, p. 385-401.

BEAUCHAL (C.), *L'Objectivité des Jugements esthétiques*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1915, T. I, p. 402-422.

LALANDE (A.), *Le Pancalisme*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1915, T. II, p. 481-512.

BOSANQUET (B.), *Three Lectures on Æsthetics*, Londres, 1915.

GILSON (ET.), *Art et Métaphysique*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1916, p. 243-267. — *Du Fondement des Jugements esthétiques*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1917, T. I, p. 524-546.

PÉRÈS (J.), *La Pensée symbolique, du point de vue de l'introspection et dans ses applications à l'Esthétique*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1916, T. I, p. 165-181.

DELBOS (V.), *L'Art et la Science*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1918, p. 61-73. — *L'Art et la Morale*, *Ibidem*, p. 177-188. — *L'Art et la Philosophie*, *Ibidem*, p. 325-336.

RODRIGUEZ, *L'Art et l'Absolu*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1919, T. II, p. 55-77.

LALO (CH.), *L'Art et la Religion*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1919, T. II, p. 257-296.

LARSSON (H.), *La Logique de la Poésie*, Paris, 1919.

LYNCH (A.), *Moments of Genius*, Londres, 1919.

BESSE (CL.), *Les Symboles dans la Musique*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1919, p. 580-602.

SEGOND (J.), *L'Imagination pure et la Vie esthétique*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1920, T. II, p. 58-87.

GEMELLI (A.), *L'Application des Méthodes psychologiques à l'étude de l'Esthétique*, dans ARCHIVIO ITALIANO DI PSICOLOGIA, 2e Fasc., 1920.

PALCOS (A.), *El Genio*, Buenos-Ayres, 1920.

COEN (A.-M.), *L'Estetica sperimentale. Risultati critiche*, Rome, 1920.

MARITAIN (J.), *Art et Scolastique*, Paris, 1920.

DE WITT H. PARKER, *The Principles of Æsthetics*, Boston, 1920.

DE WULF (M.), *L'Œuvre d'Art et la Beauté*, Louvain, 1920.

MUSTODIXI (T.-M.), *Histoire de l'Esthétique française de 1700 à 1900*, Paris, 1920

GRAMONT-LESPARRE (A. DE), *Essai sur le Sentiment esthétique*, Paris, 1921.

BASCH (V.), *Le maître-problème de l'Esthétique*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1921, T. II, p. 1-26.

LALO (CH.), *L'Art et la Morale*, Paris, 1922.

MÉTAPHYSIQUE

INTRODUCTION

1. — NATURE ET OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

I. — **Définition** : la Métaphysique, appelée par Aristote *Philosophie première* (ἡ πρώτη φιλοσοφιά) (1), est la *Science des premiers principes et des premières causes* (2).

Le terme *Métaphysique* fut choisi par les compilateurs des ouvrages d'Aristote pour désigner les livres qui, dans l'enseignement du Maître, venaient après les livres de Physique (μετὰ τὰ φυσικά) et où il traitait des sujets relatifs à la Philosophie première.

II. — **Objet** : c'est de rechercher la nature des choses, l'être par conséquent, ce qui est vraiment réel, τὸ ὄν, par opposition au phénomène, τὸ φαινόμενον, ce qui paraît être, l'accidentel. Elle fait cette recherche de la nature des choses en remontant à leurs premiers principes et à leurs premières causes. L'objet de la Métaphysique (la nature des choses) est donc évidemment rationnel et supra-sensible ; il dépasse les données de l'expérience ; il ne peut être atteint que par la raison, mais la raison doit s'appuyer sur les données expérimentales.

2. — LA QUESTION PRÉALABLE

Avant de montrer l'importance de la Métaphysique et d'indiquer sa division, il nous faut résoudre une question préalable : la Métaphy-

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, L. V, C. I, § 8. Édit. Didot, T. II, p. 535. — Cf. *Physique*, L. I, C. IX, § 5, *Ibidem*, p. 260. — *De Coelo*, L. I, C. VIII, § 15, *Ibidem*, p. 380.

(2) Σοφία περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς (Aristote, *Métaphysique*, L. I, C. I, § 12. Édit. Didot, T. II, p. 469).

sique est-elle légitime et la connaissance rationnelle à laquelle elle prétend aboutir a-t-elle quelque valeur ? Certains philosophes répondent à cette question par une négation plus ou moins radicale. La négation de la *possibilité de la Métaphysique* se présente sous deux formes : le *Scepticisme* et le *Relativisme* ou *Idéalisme*. A ces solutions négatives nous opposerons la réponse affirmative du *Dogmatisme* ou *Réalisme métaphysique*.

En d'autres termes, le problème à résoudre est le suivant : la connaissance que nous avons des choses est-elle *subjective* ou bien *objective ?* Connaissons-nous les choses telles qu'elles apparaissent à notre esprit ou telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Diverses solutions ont été données à ce problème de la valeur de la connaissance :

I. — **Scepticisme** : il répond que la vérité est inaccessible à l'esprit ; c'est la négation de la certitude, le doute universel.

II. — **Relativisme** : un certain nombre de philosophes soutiennent que, toute connaissance étant relative, l'esprit humain ne peut dépasser le phénomène pour atteindre l'être, la chose en soi, l'absolu ; dès lors la Métaphysique est impossible.

III. — **Dogmatisme** : il dit qu'il y a des vérités indubitables et que l'esprit humain peut les connaître, d'une connaissance à la fois certaine et objective, sans être absolument relative.

SECTION I

Légitimité de la Métaphysique et valeur de la Connaissance.

ARTICLE I. — LE SCEPTICISME

Le Scepticisme a revêtu deux formes : 1° *Scepticisme absolu* ou *Pyrrhonisme*. — 2° *Scepticisme relatif* ou *Probabilisme*.

3. — SCEPTICISME ABSOLU OU PYRRHONISME

§ A. — *NATURE DU PYRRHONISME*

Le Scepticisme (de σκέπτομαι, j'examine) prétend que nous ne sommes certains de rien : toutes les opinions sont également incertaines. D'après Pyrrhon, des raisons d'égale force peuvent être opposées à toutes les opinions ou invoquées en leur faveur (Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται). Aussi le sage doit-il s'abstenir de toute affirmation ou négation. La vraie sagesse consiste donc, au point de vue intellectuel, à suspendre son jugement : c'est l'Ἐποχή. L'idéal moral de Pyrrhon, c'est l'apathie et l'indifférence absolues (ἀδιαφορία).

Les Sceptiques ne contestent pas l'existence de la certitude comme phénomène *subjectif*, mais sa valeur *objective*. Ils ne doutent donc pas des apparences, mais ils ignorent si les choses sont en elles-mêmes telles qu'elles apparaissent. Dans la pratique, ils conforment leurs actes aux apparences et reconnaissent une certitude qu'on peut appeler *empirique*.

Bref, le Pyrrhonien doute de l'*aptitude de l'esprit à connaître la vérité*, à pénétrer *la nature des choses*.

§ B. — *APERÇU HISTORIQUE*

Les Sophistes grecs, les Protagoras, les Gorgias, les Critias, les Hippias, etc., étaient des rhéteurs habiles, qui soutenaient indifféremment le pour ou le contre sur chaque question, par intérêt ou par dilettantisme. Cette indifférence à l'égard de la vérité favorisait le doute : la Sophistique fraya le chemin au Scepticisme.

Les Sceptiques reconnaissent pour leur maître PYRRHON (vers 365-275 avant J.-C.), né à Élis. Après lui, le Scepticisme eut pour principaux représentants : ÆNÉSIDÈME (probablement du Ier siècle avant J.-C.), qui composa, entre autres ouvrages, les Πυῤῥώνειοι λόγοι (*Discours Pyrrhoniens*) et ramena à dix les raisons de suspendre le jugement (Δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς) ; — AGRIPPA (peut-être enseigna-t-il vers la fin du Ier siècle après J.-C. et au commencement du second), qui les réduisit à cinq ; — SEXTUS EMPIRICUS (vers le milieu du IIIe siècle après J.-C.), médecin, qui écrivit notamment les Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις (*Hypotyposes Pyrrhoniennes*) et Πρὸς μαθηματικούς (*Contre les Mathématiciens*) (1).

Le Scepticisme, inconnu au Moyen Age, reparaît, parmi les modernes, avec MONTAIGNE, dont le scepticisme est plutôt une boutade littéraire qu'une doctrine réfléchie, PIERRE CHARRON, LA MOTHE LE VAYER, BAYLE.

Pour PASCAL, HUET, LA MENNAIS, leur Scepticisme est plutôt une arme de controverse et un moyen apologétique pour rabattre la « superbe » de la raison humaine qu'ils veulent ramener à la foi.

De notre temps, le Scepticisme proprement dit n'a plus de partisans. Les philosophes, qui rejettent la valeur de la raison humaine, ont adopté une attitude plus spécieuse, dont l'*Idéalisme* et le *Relativisme* sont l'expression subtile.

§ C. — *ARGUMENTS DES SCEPTIQUES*

I. — **Faiblesse de l'esprit humain :** toutes les choses sont liées les unes aux autres et soumises au déterminisme. Pour en connaître une, il faudrait les connaître toutes, ce qui est impossible. Donc nous ne pouvons rien connaître. Ainsi raisonnent certains Sceptiques.

Réponse : *a*) Cet argument est contradictoire, car un pyrrhonien n'a pas le droit de postuler le déterminisme universel, c'est-à-dire l'enchaînement et la liaison de toutes choses.

b) Dans l'ordre *spéculatif*, il n'est pas exact que tout soit nécessairement lié à tout. Les vérités les plus générales sont indépendantes de celles qui le sont moins : vg. on peut apprendre les Mathématiques sans savoir la Physique.

c) Dans l'ordre *réel*, il en est autrement : les êtres et les faits dépendent les uns des autres. Cependant on n'a pas le droit d'en conclure avec les Sceptiques que nous ne pouvons absolument rien connaître d'aucune manière ; mais seulement qu'on ne peut rien connaître d'une

---

(1) Cf. V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, L. I, III, IV. Paris, 1887.

façon adéquate. De ce que nous ne savons le *tout de rien*, il ne s'ensuit donc pas que nous ne savons *rien du tout.*

II. — **Erreurs de l'esprit :** l'esprit humain se trompe quelquefois ; qui nous prouve qu'il ne se trompe pas toujours ?

Réponse : si l'on sait qu'il s'est trompé, c'est qu'on a vu que quelquefois aussi il ne s'est pas trompé. — Ici encore la conclusion dépasse les prémisses : de ce que nous nous trompons *souvent*, il ne suit pas que nous nous trompons *toujours.*

III. — **Contradictions de l'esprit :** de siècle à siècle, de peuple à peuple, d'école à école, d'individu à individu, on constate des contradictions, dans l'ordre des connaissances spéculatives, comme dans l'ordre des connaissances morales (*Le Scepticisme moral.* Cf. MORALE, 12).

Réponse : la contradiction n'est ni absolue, ni universelle. L'esprit humain a toujours admis certains principes généraux et nécessaires qu'aucun homme en son bon sens n'a jamais niés : vg. Ce qui est, est ; il faut faire le bien, etc. La diversité provient non de la raison elle-même, mais de la variété des données sur lesquelles elle s'exerce, et des passions dont elle subit l'influence. (LOGIQUE, *Causes de l'erreur*, 124).

IV. — **Diallèle** (δί' ἀλλήλων, l'un par l'autre) : il est impossible à la raison de démontrer sa véracité sans cercle vicieux, car toute démonstration doit se faire à l'aide de preuves. Or qui montrera la valeur de ces preuves, si ce n'est la raison elle-même ?

Réponse : cet argument est exact. Aussi le Dogmatisme prétend que la valeur de la raison est, comme celle de la conscience, indémontrable, mais en même temps inattaquable, car on ne peut la révoquer en doute sans la supposer. Toute discussion, en effet, est un exercice de la raison dont on suppose préalablement la véracité.

§ D. — *RÉFUTATION DU SCEPTICISME*

I. — **Réfutations inefficaces :** pour réfuter le Scepticisme on a souvent recours à des arguments incomplets ou insuffisants, par exemple :

a) C'est une vaine tentative de rappeler le sceptique au *bon sens vulgaire*, car Pyrrhon et Sextus Empiricus déclarent que pour la *conduite pratique*, ils l'acceptent comme le commun des hommes. On doit donc rejeter l'*argumentum baculinum* que Duns Scot a formulé ainsi : « A qui ne veut pas admettre l'existence des objets matériels, il faut donner des coups ou de l'esprit, et le battre jusqu'à ce qu'il avoue qu'il y a une différence entre être battu et ne pas l'être. »

b) L'accusation de *contradictions formelles* est également sans objet. Pour mériter cette accusation, il est nécessaire d'affirmer ou de nier quelque chose catégoriquement. Or le sceptique, on l'a vu, n'affirme rien d'une façon catégorique, pas même son doute.

II. — **Réfutation véritable du Scepticisme :**

a) Si le sceptique ne mérite pas le reproche de contradiction *logique* formelle, il n'échappe pas à celui de contradiction *pratique*, car sa conduite est en désaccord permanent avec son doute théorique universel. L'évidence des démonstrations mathématiques, de sa propre existence, de la réalité du monde extérieur, de sa responsabilité morale s'impose au sceptique comme au reste des hommes. Accepter pour la vie pratique ces affirmations spontanées et les révoquer en doute pour la vie intellectuelle, c'est vivre dans une contradiction perpétuelle, c'est mener une vie contre nature, car ces affirmations spontanées sont le fruit naturel de l'intelligence.

b) Tout homme, y compris le sceptique, par la conscience qu'il a de lui-même, de ses actes et de ses états psychologiques, saisit son moi comme être réel et existant. L'être réel se montre donc à nous dans une expérience qui rend le doute impossible, car cette expérience est à la fois *concrète*, *immédiate*, *intellectuelle* (PSYCH. 68).

Saint Augustin opposait aussi au doute des Sceptiques cet argument invincible de l'expérience intellectuelle ([1]). Descartes, de son côté, montre que l'efficacité du *Cogito, ergo sum* contre « les plus extravagantes suppositions des Sceptiques » vient du caractère immédiat et spontané de cette vérité : « ...Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis* ou *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit : comme il parait de ce que s'il la déduisoit d'un syllogisme, il auroit dû auparavant connoître cette majeure : *Tout ce qui pense est* ou *existe* ; mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut faire qu'il pense s'il n'existe ([2]). »

c) Le vice radical du Scepticisme est de supposer que tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. C'est dire que toute certitude provient d'une démonstration, mais à tort, car toute démonstration a pour base des principes indémontrables, évidents par eux-mêmes, des prin-

---

([1]) Vivere se tamen, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet ? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit ; si dubitat unde dubitat, meminit ; si dubitat, dubitare se intelligit ; si dubitat, certus esse vult ; si dubitat, cogitat ; si dubitat, scit se nescire : si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet : quæ si non essent, de nulla re dubitare non posset. (S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. X, C. x, § 14. Patrologia Latina, T. XLII, col. 981).

([2]) DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*. Traduct. de CLERSELIER, *Œuvres de Descartes*, Édit. COUSIN, T. I, p. 427. — Pour le texte latin de Descartes, voir *Œuvres*, Édit. ADAM, T. VII, p. 140, ligne 18.

cipes premiers en un mot. Autrement il faudrait reculer à l'infini, ce qui répugne (Log. 37, § B).

4. — SCEPTICISME RELATIF OU PROBABILISME

A) **Exposé.** — C'est la doctrine de la Nouvelle Académie, École fondée par les disciples de Platon, infidèles à leur maître. Elle eut pour chefs Arcésilas (vers 315-240 avant J.-C.) et Carnéade (vers 219-129). Cicéron, bien qu'éclectique dans sa philosophie, s'est en somme rallié à cette École [1]. D'après le Scepticisme absolu, le pour et le contre se balancent ; ils sont également incertains. D'après le Probabilisme, toute opinion est nécessairement incertaine ; mais il y a des degrés dans l'incertitude. On peut préférer une opinion à une autre à cause de sa plus ou moins grande probabilité. Comme on ne peut s'élever à la certitude, il faut se conduire suivant la probabilité ; comme on ne peut atteindre la vérité, il faut se contenter de la vraisemblance [2].

B) **Réfutation** : I. — Le probabiliste, qui n'admet aucune vérité, doit rejeter également la vraisemblance, car c'est une image de la vérité ; or, si on ne connaît pas la vérité, on ne peut savoir ce qui lui ressemble. Qui n'a pas vu l'original est-il en droit de dire que le portrait n'est pas ressemblant [3] ?

II. — La probabilité est une approximation de la certitude. Comment donc estimer une chose probable si on ignore à quelles conditions elle est certaine ? La probabilité est à la certitude ce que la vraisemblance est à la vérité : elle la suppose.

III. — La probabilité implique elle-même la certitude. En effet lorsque, de deux opinions opposées, nous affirmons que l'une est probable et que l'autre ne l'est pas, cette affirmation doit être regardée comme certaine, car, si elle était douteuse, il n'y aurait même plus de probabilité. Si le probabiliste prétend que cette affirmation n'est elle-même que probable, il doit le dire encore avec certitude, ou bien la probabilité reculera à l'infini, sans qu'on puisse jamais y parvenir.

C) **Remarques** : 1° Il faut d'ailleurs remarquer que le Probabilisme contient une part de vérité. Il est des cas où nous ne pouvons arriver qu'à des connaissances plus ou moins probables ; la raison exige alors qu'on se contente d'affirmer dans la mesure où l'on voit, c'est-à-dire de n'affirmer que la probabilité (Logique, 117). Le Scepticisme n'est

---

(1) Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes, alia probabilia, contra alia, dicimus (Cicéron, *De Officiis*, L. II, § II).

(2) V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Livre II.

(3) Nihil mihi videtur absurdius dicere se verisimile sequi eum qui verum quid sit ignoret (S. Augustin).

admissible, comme le reconnaît Descartes, que sous la forme du doute provisoire et méthodique (LOGIQUE, 116, B).

2° On ne doit pas confondre le Probabilisme *spéculatif*, dont il est question ici, avec la théorie *morale*, qu'on nomme aussi Probabilisme. Le Probabilisme spéculatif prétend que notre connaissance ne peut dépasser le stade de l'*opinion*. Le Probabilisme moral, reposant sur ce principe, *spéculativement certain*, qu'une loi douteuse n'oblige pas (*Lex dubia non obligat*), comporte une *certitude pratique*. (MORALE, 15, D).

ARTICLE II. — LE RELATIVISME

Certains philosophes prétendent que, toute connaissance étant essentiellement relative au sujet connaissant, nous n'atteignons jamais les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles nous apparaissent. Nous ne connaissons rien *absolument*, mais tout *relativement*. C'est dire que notre connaissance ne peut aller au delà du phénomène pour atteindre l'être et la substance, au delà du contingent et du relatif pour s'élever jusqu'au nécessaire et à l'absolu. Le problème métaphysique est donc hors des prises de l'esprit humain. Telle est la prétention du *Relativisme*. On l'appelle aussi *Idéalisme*, parce que, d'après ce système, nous ne connaissons que nos *idées*, et l'objet de notre connaissance est uniquement l'objet *pensé en tant que pensé*. Tout l'être se ramène donc à percevoir ou à être perçu. *Esse est percipere aut percipi* (BERKELEY. Cf. MÉTAPHYSIQUE, 36, I).

Le Relativisme a pris plusieurs formes, dont voici les principales :

I. — **Phénoménisme** (HUME, STUART MILL).
II. — **Criticisme** (KANT).
III. — **Néo-Criticisme** (RENOUVIER).
IV. — **Idéalisme métaphysique** (LACHELIER, BERGSON).
V. — **Positivisme** (A. COMTE, TAINE).

Ces divers systèmes, soutenant que toute connaissance est *relative*, en concluent que la Métaphysique, qui prétend atteindre l'absolu, est impossible. D'après les quatre premiers systèmes, cette impossibilité provient du *sujet* connaissant, parce que, disent-ils, l'intelligence ne peut rien connaître absolument. On peut donc les ranger sous le titre commun de Relativisme *subjectif*. Pour le Positivisme cette impossibilité a sa cause dans l'*objet* à connaître : l'absolu est essentiellement inconnaissable. C'est le Relativisme *objectif*.

5. — § I. — LE PHÉNOMÉNISME

L'Idéalisme, dont HUME est le fondateur, nie non seulement la réalité objective des corps, mais celle de toute substance et de toute cause.

Hume a distingué plusieurs phases dans la connaissance :

a) Nous sommes *pratiquement* certains de la réalité des objets qui nous environnent. Ce sont les données fournies par le *bon sens*, voix de la nature [1].

b) On est naturellement porté à donner une valeur objective *théorique* à ces données. Mais la réflexion philosophique nous montre que ce sont de simples sensations qui ne représentent pas des choses. Hume applique le principe de Berkeley : *Esse est percipi.* Mais ce principe que Berkeley restreignait aux sensations, Hume l'étend aux idées, parce que, dit-il, toutes nos idées dérivent des impressions sensibles. Aussi, pour lui, « une pierre, un arbre, etc. sont des collections de sensations... Le moi est un faisceau de différentes perceptions qui se succèdent. » C'est pourquoi son système a reçu le nom de *Phénoménisme.*

La réflexion philosophique nous empêche d'affirmer théoriquement les vérités de sens commun ; mais elle ne nous empêche pas d'y *croire.*

c) Tout ce qui concerne l'essence des choses et tout ce qui dépend du principe de raison suffisante est *hors de la portée de notre esprit.* Ainsi la notion de *cause* nous est inaccessible [2]. Elle se réduit pour nous au retour régulier des mêmes phénomènes (Psych., 183, § A, III). C'est pourquoi les sciences de la nature ne sont que des généralisations d'expériences sensibles, qui n'ont qu'une valeur empirique, parce que la relation de cause à effet nous échappe.

En *Mathématique* cependant les généralisations ont un caractère *absolu*, parce qu'elles n'appliquent aux données de l'expérience que le *principe de contradiction* et qu'elles n'affirment pas l'existence de leur objet.

Dans ces conditions, la *Métaphysique* est impossible, puisque l'esprit ne peut atteindre la nature des choses. Ceux qui s'y aventurent entrent dans la « région des sophismes et des illusions ».

Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Bain, Lewes ont développé le système de Hume. D'après eux, tout est *relatif* à nos sensations : les corps, le moi, l'absolu ne sont que des représentations subjectives.

---

(1) « Le sceptique doit adhérer au principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse, par aucun argument philosophique, en maintenir la vérité. La nature ne nous a pas laissé ici la liberté du choix, et elle a sans doute considéré que cette croyance était une affaire de trop d'importance pour être confiée à la garde de nos spéculations et raisonnements incertains. »

Thus the sceptic... must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. Nature has not left this to his choice and has doubtless esteem'd it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations. (Hume, *A Treatise of Human Nature*. L. I, Part IV, Sect. II, au début. Édition Green et Grose, T. I, p. 478, Londres, 1898).

(2) Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. I, P. III, Sect. II, III, IV.

Stuart Mill dit, par exemple : « Mon esprit n'est qu'une série de sentiments » ([1]). « La matière est une possibilité permanente de sensations » ([2]). C'est la théorie de la *Relativité absolue de la connaissance* (PSYCH. 76).

B) **Réfutation.** — Cette théorie doit être rejetée, parce qu'elle a le tort de nier :

I. — **La réalité objective des corps :** nous avons vu en Psychologie (95, 96) que les qualités sensibles sont *significatives* des qualités existant en dehors de nous. Si rien de semblable ne correspond dans les corps à la perception que nous en avons, il ne s'ensuit pas que rien de réel n'y corresponde : les qualités sensibles étant des effets réels supposent une cause réelle. Cette cause n'est pas en nous, elle est donc hors de nous. Mais, quoi qu'en dise Berkeley, ce ne peut être Dieu, car il serait contraire à sa sagesse et à sa véracité de nous rendre dupes d'une illusion invincible. Comment prêter à Dieu un pareil rôle ? (MÉTAPH. 36, I).

II. — **La réalité de l'esprit comme cause et substance.** En effet cette négation :

1° *Est contraire au témoignage de la conscience* : car celle-ci :

a) Nous montre la permanence du moi opposée à la succession des phénomènes, l'unité du moi et son identité opposées à la multiplicité des phénomènes. La conscience nous fait donc connaître le moi comme substance.

b) Nous montre aussi le moi comme produisant certains actes (PSYCH. 71, I, B).

2° *Est incompatible avec la mémoire*, car la mémoire suppose un sujet un, identique, pouvant envisager toute la série des événements passés (Ps. 76, 107, § I, B). Une collection d'états de conscience n'est pas possible sans un principe collecteur.

C) **Objections.** — Les Relativistes font valoir contre la réfutation précédente ces deux arguments :

I. — L'esprit humain ne peut rien connaître de ce qui existe en soi, aucune cause, aucune substance, car il n'a aucun moyen de connaissance approprié à un objet *absolu* comme les substances et les causes. En effet les sens et la conscience ne nous font connaître que des phénomènes *relatifs* les uns aux autres.

Réponse : 1° Il y a une connaissance expérimentale autre que celle des phénomènes : c'est la connaissance intuitive et immédiate que l'esprit a de sa propre existence en tant qu'il est le sujet auquel se rapportent tous les phénomènes. Quand l'esprit se saisit ainsi lui-même,

---

([1]-[2]) S. MILL, *La Philosophie de Hamilton*, Ch. XII, p. 229, Ch. XI, p. 220. Traduct. CAZELLES, Paris, 1869.

il saisit quelque chose d'absolu, d'existant en soi, le principe même de la pensée. Toute erreur est impossible, car il y a identité entre le sujet connaissant et l'objet connu (Ps. 68).

2° L'esprit atteint l'absolu non seulement par la conscience que nous avons de nous-mêmes, mais encore par la connaissance de certaines vérités indépendantes des circonstances de temps, de lieux, de personnes : vg. les vérités arithmétiques, les principes premiers.

II. — L'esprit ne peut rien connaître *absolument*, c'est-à-dire rien de rigoureusement conforme à la réalité. En effet, les choses nous étant extérieures, nous ne pouvons les connaître que par l'intermédiaire des impressions qu'elles produisent sur nous ; nous n'en connaissons donc que les apparences. Or la conformité rigoureuse des apparences aux choses est impossible à concevoir, car l'esprit est de moitié dans les phénomènes qu'il perçoit, et sa nature s'y exprime autant que celle des choses.

Réponse : nous concédons que la connaissance sensible est relative. L'âme ne perçoit en effet les choses qu'au moyen des impressions qu'elle reçoit : les sensations ne sont que les signes et non les images de la réalité (Psych., 96). Mais, outre la connaissance sensible, il y a la connaissance rationnelle. La raison, en interprétant la signification des sensations, peut acquérir des choses une connaissance réelle et absolue, c'est-à-dire les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Conclusion. — Nous rejetons donc le système de la *relativité absolue* de la connaissance ; mais nous admettons une certaine *relativité relative.* Nous rejetons le relativisme absolu, car nous avons prouvé que l'esprit peut connaître :

1° Quelque chose d'*absolu :* le moi, les vérités arithmétiques, les principes premiers.

2° Quelque chose *absolument*, la réalité telle qu'elle est, au moyen de la connaissance rationnelle.

Mais il faut reconnaître qu'il y a du relatif dans la connaissance humaine. En effet on peut dire d'abord d'une façon générale, après Aristote, que la connaissance, étant l'acte commun de l'objet connu et du sujet connaissant, sera toujours dépendante de nos facultés de connaître. Ainsi :

a) La connaissance *sensible* est relative à nos sensations, comme on l'a expliqué ; elle ne nous montre pas les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais à travers nos sensations.

b) La connaissance *rationnelle* nous fait bien connaître la réalité telle qu'elle est ; mais elle est *inadéquate ;* on peut dire qu'elle est relative en ce sens que l'imperfection de nos idées est la conséquence nécessaire de la nature bornée de notre intelligence. Mais qui dit incomplète ne dit pas inexacte. Nous ne connaissons pas adéquatement l'essence

intime des choses ; mais nous en connaissons *quelque chose* véritablement [1].

Notre connaissance, pour être inadéquate, n'en est pas moins réelle et objective. Ce qui en chacun de nous est relatif se rapporte aux sens et à l'imagination. De là vient que chaque homme a sa manière de sentir et d'imaginer. Mais la raison est identique et universelle : les principes premiers sont les mêmes pour tous les hommes et les mêmes pour toutes les choses, bref, sont absolus (Ps. 163).

6. — § II. — LE CRITICISME DE KANT [2]

§ A. — *CRITIQUE DE LA RAISON PURE*

But de Kant : avec Hume, l'Idéalisme avait dégénéré en scepticisme : plus de cause ni de substance ; plus de loi, partant plus de science ; tout se réduit à de pures liaisons habituelles de phénomènes. Entre le Dogmatisme et le Scepticisme, Kant voulut fonder le Criticisme : mais ce n'est en réalité qu'une nouvelle forme de l'Idéalisme. Kant se propose de résoudre le problème de la possibilité de la Métaphysique : nos connaissances ont-elles une valeur objective ? Pour le savoir, il fait la critique de nos facultés intellectuelles et en examine la valeur dans son livre : *Critique de la raison pure* [3].

Dans cette Critique, il distingue entre les choses telles qu'elles apparaissent : ce sont les *phénomènes*, et les choses telles qu'elles sont, les choses en soi, inaccessibles à l'intelligence : ce sont les *noumènes*. Kant veut faire, en philosophie, une révolution analogue à celle de Copernic, en astronomie. Avant Copernic, on faisait tourner le soleil autour de la terre. Copernic fait tourner la terre autour du soleil [4]. Avant Kant,

---

(1) Cf. Tome I, Chapitre préliminaire, p. XXIII-XXVIII.

(2) TH. DESDOUITS, *La Philosophie de Kant d'après les trois Critiques*. — SCHŒBEL, *Philosophie de la raison pure*. — T. PESCH, *Kant et la Science moderne. Le Kantisme et ses erreurs*. — H. GOUJON, *Kant et Kantistes*. — TH. RUYSSEN, *Kant*. — E. CAIRD, *The critical Philosophy of Kant*. — A. FOUILLÉE, *Le Moralisme de Kant et l'Immoralisme contemporain*. — V. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*. — RENOUVIER, *Critique de la Doctrine de Kant*. — C. SENTROUL, *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*. — A. FARGES, *Kantisme et Subjectivisme*. — J. MEDICUS, *Kants Philosophie der Geschichte*. — G. SORTAIS, *Etudes philosophiques et sociales : IV. Origine et valeur de la connaissance théorique d'après Kant*, p. 156-247. — P. VALLET, *Kantisme et Positivisme*.

(3) D'après Kant, la critique est dite *transcendantale*, quand « elle ne porte point sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori* ». — Le Criticisme est aussi appelé Relativisme *subjectif*. Ce Relativisme viendrait non pas, comme dit le Positivisme, des limites de la connaissance par rapport à ses objets, mais des nécessités qui dérivent de la constitution même de la connaissance, par conséquent du *sujet*.

(4) KANT, *Critique de la raison pure*, Préface de la 2e édition, page 22 de la Traduct. TREMESAYGUES et PACAUD, Paris, 1909².

on enseigne que la raison doit se conformer aux choses. Comme cette manière de voir, suivant lui, n'a mené à rien, il veut, dit-il, essayer de l'hypothèse contraire, qui consiste à admettre que c'est notre pensée qui règle les choses, car nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes.

Kant distingue deux éléments dans la connaissance :

1° La *Matière :* sensations et autres états de conscience, multiples, incohérents, épars. Cet élément est contingent et particulier.

2° La *Forme :* c'est l'élément nécessaire, universel, *a priori.* Nous ne pensons qu'en mettant un certain ordre dans cette multitude de sensations incohérentes, qu'en donnant une forme à cette matière, car penser, c'est unir. Or les facultés, qui mettent de l'unité dans les objets de nos connaissances, sont au nombre de trois : *sensibilité*, *entendement*, *raison.* Il faut en examiner successivement la valeur. De là trois parties dans la *Critique de la raison pure.*

Ire Partie : Esthétique transcendantale : c'est la critique de la *Sensibilité.* La sensibilité comprend : 1° le sens intime (conscience) ; 2° les sens externes. Elle nous fournit des notions intérieures sensibles et des notions extérieures : c'est la *matière* de la connaissance. Cette matière a pour formes : l'*espace* et le *temps.*

A) **Espace :** toutes les fois que nous éprouvons une sensation tactile ou visuelle, elle nous paraît étendue : elle est dans l'espace. Cette représentation spatiale est donc une condition *a priori* de nos sensations, la *forme des sens externes.*

B) **Temps :** de même tous les phénomènes de conscience nous paraissent se succéder les uns aux autres et constituer la série de l'avant et de l'après : ils sont dans le *temps.* La notion de temps est donc une condition *a priori* de nos phénomènes intérieurs, la *forme du sens interne.*

L'espace et le temps ne sont pas des concepts empiriques, dégagés par abstraction des perceptions sensibles, puisque ces perceptions sont impossibles sans eux : ce sont donc des éléments *a priori*, des intuitions primitives, des formes subjectives, idéales. Mais ces intuitions ne sont pas constituées d'avance, ces formes ne sont pas des entités latentes et mortes : ce sont des actes vivants que l'esprit produit et qui lui servent à coordonner ses sensations.

Bref, la sensibilité est une sorte de *raison intuitive*, à la fois réceptive et active. Dans chaque intuition, il y a deux éléments : un élément *a posteriori*, venu du dehors, à savoir, les *sensations* qui constituent la *matière ;* un élément *pur* ou *a priori* que la sensibilité tire de son propre fonds, à savoir, l'*espace et le temps*, intuitions primitives, antérieures à toute expérience, qui constituent la *forme.*

IIe Partie : Analytique transcendantale : c'est la théorie critique de l'*Entendement* ou faculté de juger. La sensibilité nous fournit

ses notions sensibles, intérieures et extérieures. Le rôle de l'entendement est d'unir les notions pour en composer des connaissances : il les ramène à des jugements. Ces jugements ne se font que suivant certaines lois, d'après lesquelles l'entendement unit un sujet à un attribut. Ces lois sont appelées *Catégories*, parce qu'elles servent à classer nos connaissances ; ce sont des concepts, des *formes a priori* de l'activité de l'esprit quand il *juge*, comme l'espace et le temps sont des formes *a priori* de l'esprit quand il sent. Ces catégories sont au nombre de quatre, lesquelles se subdivisent en trois ; donc en tout douze catégories (Ps. 166).

I. — QUANTITÉ	*a*) **Unité** *b*) **Pluralité** *c*) **Totalité**
II. — QUALITÉ	*a*) **Réalité** *b*) **Négation** *c*) **Limitation**
III. — RELATION	*a*) **Substance et Inhérence** *b*) **Cause et Effet** *c*) **Action et Réaction**
IV. — MODALITÉ	*a*) **Possibliité** *b*) **Actualité** *c*) **Nécessité**

Kant appelle les jugements, formés d'après ces catégories, des jugements SYNTHÉTIQUES A PRIORI : *synthétiques*, parce que le sujet ne contient pas l'attribut ; *a priori*, parce qu'ils ne dérivent pas de l'expérience : vg. 5+7=12. Tout ce qui arrive a une cause (Ps. 150). La fonction des catégories n'est pas de représenter les objets, mais d'imprimer aux intuitions sensibles, matière éparpillée de la connaissance, une forme (vg. causalité, substance, etc.) qui permet au moi de les unifier dans la « synthèse transcendantale de l'aperception ». Les catégories ont conséquemment une valeur *objective*, parce que leur application aux données sensibles rend celles-ci *objet* de pensée.

Nos jugements peuvent donc *s'organiser* d'après ces catégories, lois constitutives de notre esprit, que nous appliquons à tout ce que nous connaissons. Par conséquent, la *Science* est possible, puisqu'elle est un ensemble de connaissances coordonnées ; mais elle est tout entière relative aux phénomènes ; elle n'atteint pas les choses en soi.

IIIe Partie : Dialectique transcendantale : c'est la théorie critique de la *Raison proprement dite*. La raison unit les jugements entre eux en les rapportant à des idées supérieures. La connaissance ébauchée par la sensibilité, perfectionnée par l'entendement, s'achève par la raison pure. L'esprit est poussé par son organisation à concevoir

trois *idées transcendantales :* le MONDE, l'AME et DIEU, qui lui permettent d'unifier toutes ses représentations. Grâce à l'idée :

1° Du MONDE, l'esprit unifie les jugements qui ont pour objet les représentations *spatiales.*

2° Du MOI, l'esprit unifie les jugements qui ont pour objet les phénomènes de conscience, c'est-à-dire les représentations *successives*, *temporelles.*

3° De DIEU, l'esprit unifie la totalité de ses jugements.

Ces idées servent comme de centre de ralliement à la synthèse de nos jugements. Ce sont les *lois* ou *formes a priori* de la raison, les cadres idéaux dans lesquels toutes nos connaissances viennent s'unifier.

Objectivité de ces idées : mais à ces idées transcendantales est-ce que des *existences réelles* correspondent ? est-ce qu'à ces phénomènes de connaissance subjective correspondent des êtres, des réalités en soi, en dehors de notre connaissance ? La Métaphysique dogmatique le soutient. Pour résoudre la question, Kant examine successivement ces trois idées :

1° **Moi :** nous avons l'idée du moi ; s'ensuit-il que l'âme existe ? Cette idée est une, simple, identique ; s'ensuit-il que l'âme soit un être un, simple, identique ? En le concluant, la Métaphysique fait un paralogisme, car de l'idée elle passe à l'être, c'est-à-dire de l'ordre logique à l'ordre ontologique, puisqu'elle donne à l'être les attributs de l'idée. La Métaphysique est donc impuissante à déterminer le noumène AME.

2° **Monde :** cette question de la nature du monde donne lieu à des *Antinomies*, à des affirmations contradictoires qui peuvent également se soutenir :

1re *Antinomie* : *a*) THÈSE : le monde a un commencement dans le temps ; il est limité dans l'espace.

b) ANTITHÈSE : le monde est infini dans le temps et dans l'espace.

2e *Antinomie* : *a*) THÈSE : toute substance composée est composée de parties simples.

b) ANTITHÈSE : nulle substance composée n'est composée de parties simples.

3e *Antinomie* : *a*) THÈSE : il doit exister dans le monde, outre les causes nécessaires, une causalité libre.

b) ANTITHÈSE : il n'existe dans le monde que des causes nécessaires.

4e *Antinomie* : *a*) THÈSE : il existe dans le monde un Être nécessaire.

b) ANTITHÈSE : il n'existe nulle part un Être nécessaire.

Le résultat de ce conflit de la raison avec elle-même est de prouver qu'elle ne peut démontrer les thèses sous peine de contradiction, car elle prouve aussi bien les antithèses. La Métaphysique est donc impuissante à déterminer le noumène MONDE.

3° **Dieu :** Kant fait la critique des preuves de l'existence de Dieu ; il n'en trouve aucune convaincante. Il rejette notamment la preuve dite de saint Anselme, tirée de l'idée de l'être aussi parfait que possible, parce que, dit-il, elle renferme un paralogisme : elle passe de l'*idée* d'être à son *existence réelle*. La Métaphysique est donc impuissante à démontrer le noumène DIEU.

La critique de la raison théorique aboutit à cette conclusion que seule l'existence des phénomènes est certaine et que leur connaissance, réglée par les formes *a priori* et universelles de la pensée, suffit à constituer la science. La Métaphysique dogmatique n'est donc pas possible, ni légitime, puisqu'elle ne peut fournir la démonstration de l'existence de son triple objet, le monde, l'âme et Dieu.

§ B. — *CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE*

I. — **But :** elle a pour but de constituer la Morale comme science et de fournir une base à la Métaphysique. Nous pouvons non pas avoir une science métaphysique, mais des *croyances* métaphysiques fondées sur la Morale. L'existence des noumènes est un objet non de science (c'est-à-dire ne peut être démontrée) mais de foi : « Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la croyance [1]. » La Morale est donc le fondement de la Métaphysique et de la Théologie (LOGIQUE, 120, § II, B. MORALE, 6).

II. — **Exposé :** la critique de la raison pratique commence par constater dans l'âme l'existence du *devoir*, de l'impératif catégorique, qui s'impose à toute volonté raisonnable. Nous avons en effet conscience du devoir, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui doit être, sans égard à ce qui a été, est ou sera. Elle est par conséquent intemporelle. La seule chose absolument et immédiatement certaine, c'est donc le devoir. Le reste peut se discuter, est hypothétique, mais le devoir commande sans réplique.

La volonté pose le devoir et se l'impose : elle est autonome. La volonté est donc *libre*, car la conséquence du devoir, c'est le pouvoir : Je dois, donc je peux. La liberté est ainsi un postulat de la raison pratique : nous avons dans l'existence évidente du devoir une raison pour sortir du doute, où nous avait laissés la croyance de la raison spéculative.

Nous pouvons affirmer de même l'existence de l'âme et celle de Dieu ; car la Morale exige que la justice soit accomplie, que le bonheur

---

[1] KANT, *Critique de la raison pure*, Préface de la 2e édit., page 29 de la Traduct. TREMESAYGUES et PACAUD.

s'accorde en définitive avec la bonne volonté. Or ce résultat ne peut être obtenu que si l'on admet la survivance de l'âme et l'existence de Dieu.

La *liberté*, l'*immortalité de l'âme* et l'*existence de Dieu*, que la Métaphysique ne peut démontrer, reparaissent donc comme des *postulats de la loi morale*, et c'est ainsi que la Critique de la raison pratique relève ce que la Critique de la raison pure avait abattu (MORALE, 10, § III ; 42).

§ C. — *CRITIQUE DU CRITICISME*

I. — On doit demander à Kant comment les sciences physiques et naturelles pourraient nous rendre maîtres de la nature, nous faire connaître ses lois, si la science était fondée sur des apparences subjectives et sur les seules lois de notre esprit. En fait, nous n'avons pas conscience de réduire nécessairement les phénomènes de la nature aux formes de la raison.

II. — Pourquoi la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, bannies par la raison théorique qui ne peut les démontrer, nous sont-elles présentées comme des postulats de la raison pratique, alors que la raison pratique et la théorique sont des fonctions diverses de la même raison ? [1] (MORALE, 10, § III). C'est que Kant a compris les exigences de la moralité. Il a vu qu'il faut que la personne soit libre pour obéir au devoir, immortelle pour accomplir pleinement sa destinée, et que Dieu existe pour récompenser le mérite et punir le démérite. Mais, à la lumière de quel principe a-t-il vu la liaison nécessaire de ces trois vérités avec le devoir, sinon à la lumière du principe de raison suffisante ? Or ce principe relève de la raison théorique. Il y a donc au moins un principe auquel répond une réalité objective. Autrement, comment Kant pourrait-il se fonder sur lui pour affirmer l'objectivité des concepts moraux ? Il se voit donc contraint lui-même de rendre par un détour à l'esprit la connaissance objective que sa critique lui avait contestée.

III. — Nos principes, et en particulier le principe de causalité, ne sont pas seulement les lois de l'esprit en tant qu'il *pense*, mais en tant qu'il *est*, car, si ces principes sont les lois de nos représentations subjectives, nos représentations sont liées à la *réalité* de notre être. Ces principes sont donc des lois de l'*être*, de la réalité, avant d'être des lois du connaître, de la pensée ; ils sont *à la fois* des lois ontologiques et des lois logiques. C'est parce que notre être est régi par ces lois que la pensée

---

[1] « Kant a fait deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement, pour la logique ; un autre qui veut affirmer librement, pour la morale... La raison théorique et la raison pratique contractent de leur séparation un vice égal. » (RENOUVIER, *Essais de Critique générale* : 2e Essai, t. II, p. 217 sqq. 2e édit.)

peut les découvrir et les formuler : la pensée n'est que le reflet de l'être.

IV. — Les arguments apportés par Kant ne sont pas concluants :

a) Il n'a pas prouvé que les *antinomies* pouvaient être également bien établies par la raison.

b) Nous lui accordons que les preuves tirées de l'*idée* du moi ou de l'*idée* de l'Être sont contestées (Théol., 75). Mais nous n'avons pas recours à cet argument pour prouver l'existence du moi et l'existence de Dieu. Nous partons du réel pour aboutir au réel. En effet :

1° La conscience saisit non seulement les *phénomènes* psychologiques, mais en même temps l'*être* qui les produit et les soutient (Ps.71, I).

2° Pour démontrer l'existence de Dieu, nous prenons comme point d'appui ce fait : vg. Il existe des êtres contingents (Métaph. 67).

V. — Th. Desdouits a très bien démasqué le sophisme sur lequel repose la théorie kantienne de la connaissance : « Kant sépare partout ce qui devrait être simplement distingué, et ensuite il conclut à l'impossibilité de faire la synthèse des éléments que l'abstraction a seule pu séparer. Il se demande si le sujet *pensant* pense quelque chose de *réel*, et comment l'on pourrait prouver la vérité de l'*objet pensé*, comme si ces deux termes, la *pensée* et son *objet*, ne s'impliquaient pas mutuellement... Toujours par le même procédé d'abstraction, Kant considère le phénomène comme séparable du noumène, la perception comme séparable de la pensée, comme si l'on pouvait percevoir sans penser, et qu'une pensée pût exister sans constituer un degré quelconque de connaissance. Dans le sujet pensant lui-même, il regarde les *modifications* du moi comme distinctes du *moi* et pouvant exister sans le moi ; d'où il résulte que de la conscience de ma pensée je ne saurais conclure à mon existence... Enfin il va jusqu'à séparer tout ce qu'il y a de plus inséparable, à savoir l'*attribut* et la *substance*, la *perfection* et l'*être parfait ;* il admet, à titre de simple idéal de la raison pure, cette perfection qui n'est ni réalisée ni réalisable ([1]). »

VI. — **Aboutissement logique du Kantisme : l'Idéalisme subjectif :** dans la faculté de connaître, Kant a distingué trois facultés particulières, trois formes de la raison : la *sensibilité*, qui est une sorte de raison intuitive, l'*entendement*, qui est la raison judicative et discursive, enfin la *raison au sens strict.*

La critique de la sensibilité et de l'entendement aboutit logiquement, en dernière analyse, à l'*idéalisme subjectif*, « quoi qu'en dise Kant, pour nous empêcher de le confondre avec Berkeley » ([2]).

([1]) Th. Desdouits, *La Philosophie de Kant d'après les trois Critiques*, pp. 337-338.

([2]) Sans doute Kant répète plusieurs fois qu'il admet l'existence des choses extérieures. Mais c'est là un postulat que son système lui interdit de formuler. Kant dit en effet, d'une part, que les sensations sont déterminées par le monde sensible. Et, d'autre part, toujours

La sensibilité, en effet, ne voit les choses qu'à travers des lunettes ayant des verres de couleur (le temps et l'espace) ; elle ne les voit donc pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais *telles qu'elles lui apparaissent*. Bref, ce que nous percevons, ce ne sont pas les choses, mais uniquement les *phénomènes*. La *matière première* du phénomène est fournie par le dehors, en ce sens que la sensation est déterminée par un objet extérieur, un je ne sais quoi, un inconnu, que Kant nomme la *chose en soi*. Voilà seulement ce qui, dans le phénomène, est donné : le reste est l'œuvre de la sensibilité, puisque c'est elle qui fait le temps et l'espace, elle qui les applique aux sensations incohérentes, elle par conséquent qui transforme celles-ci en phénomènes. C'est donc la raison, en tant que faculté des intuitions sensibles, qui constitue le phénomène. Aussi Kant a-t-il pu dire, dans son système, que « le phénomène est un produit de la raison ». C'est ainsi que l'*Esthétique transcendantale* a entrebâillé la porte à l'idéalisme. L'*Analytique* va la lui ouvrir toute grande.

Non seulement c'est la raison, en sa qualité de faculté intuitive, qui règle les phénomènes ; c'est encore elle, comme faculté discursive, qui les coordonne en leur imposant les relations diverses de ses catégories ; elle par conséquent qui dicte ses lois au monde sensible : « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, *et nous ne pourrions les trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit* (1). »

Les catégories ont donc une valeur objective, mais uniquement en ce sens que les phénomènes, étant unifiés par elles pour le sujet connaissant, deviennent par cette unification *objets de pensée*. Comme pour former ces objets notre entendement en emprunte la matière aux intuitions de la sensibilité ; comme, en outre, ces intuitions ne nous donnent pas les choses telles qu'elles sont, mais telles qu'elles nous apparaissent,

---

d'après lui, les choses en soi sont des objets transcendants, au sujet desquels la raison n'a le droit de rien affirmer, ni de rien nier. Mais alors de quel droit *affirme-t-il* que les choses extérieures sont des *agents* qui *provoquent* les sensations ? « L'objet transcendant de l'intuition (la chose en soi) n'est ni dans l'espace, ni dans le temps. L'espace et le temps ne renferment que les phénomènes, c'est-à-dire ce qui paraît, et la chose en soi est ce qui ne paraît pas. Nous ne pouvons lui appliquer aucune des formes de l'entendement : nous ne pouvons la concevoir, Kant le dit expressément (*Critique de la raison pure*, édition Rosenkranz, p. 234), ni comme grandeur, ni *comme réalité*, ni comme substance. Nous ne pouvons donc pas la concevoir non plus *comme cause* de nos impressions, bien que Kant, par une contradiction flagrante, la regarde comme telle. Mais si la chose ne peut être conçue, ni comme une grandeur, ni comme une cause, ni comme une *réalité*, elle ne peut pas être considérée comme *quelque chose*, elle n'est rien ou plutôt elle n'existe que dans le sujet pensant comme l'espace, le temps, les catégories, elle se confond, elle *s'identifie* avec le sujet qui la conçoit. » (A. Weber, *Histoire de la Philosophie européenne*, § 63, p. 452-453).

(1) Kant, *Critique de la raison pure : Analytique des concepts*, Ch. II, 2e Sect., p. 162.

c'est-à-dire en fonction des exigences de notre sensibilité, il en résulte que notre connaissance, même intellectuelle, ne peut saisir la *chose en soi*, l'absolu, le noumène : elle reste donc enfermée dans le monde de l'expérience phénoménale sans pouvoir en sortir ; elle est tout entière *relative* aux conditions de notre nature d'êtres sensibles.

C'est pourquoi, emprisonnés dans le cercle étroit de nos intuitions sensibles et de nos concepts *a priori*, nous ne connaissons, en définitive, que des *phénomènes*, c'est-à-dire des rapports entre un objet extérieur, totalement inaccessible en lui-même, et notre moi pensant que nous ne connaissons pareillement que dans ses phénomènes. Le monde pour nous n'est donc pas le monde en soi, mais c'est le rapport entre deux inconnues, que nous n'arriverons jamais à dégager.

Enfin la *Dialectique transcendantale* conclut que la raison proprement dite est également impuissante à prouver soit l'existence, soit la non-existence de l'âme et de Dieu : par conséquent, si elle n'aboutit pas à l'athéisme et au matérialisme, elle ne conduit pas davantage au théisme ni à la spiritualité de l'âme [1]. Son dernier mot, c'est le doute, la suspension du jugement dans le domaine suprasensible. La raison théorique étant incompétente en dehors de la sphère de l'expérience, la Métaphysique, comme science de l'absolu, est impossible. L'Idéalisme subjectif est donc bien l'aboutissement logique des trois parties de la *Critique de la Raison pure : Esthétique, Analytique, Dialectique transcendantales.*

7. — § III. — LE NÉO-CRITICISME [2]

I. — **Exposé :** Renouvier a essayé d'enlever au Criticisme kantien ce qui à ses yeux le vicie : il répudie les noumènes pour s'en tenir au pur phénoménisme, et il donne à la science, que Kant présente sous les traits de la nécessité, un caractère de liberté.

A) Nous ne connaissons que des représentations, qu'il s'agisse du monde extérieur ou du moi. Les représentations étant seules données, seules elles sont des choses. Par conséquent, les choses en soi, les noumènes, n'existent pas. C'est le phénoménisme radical.

Hume admettait du moins la vérité idéale absolue du principe de

---

(1) Pour plus de détails, Cf. G. Sortais, *Origine et Valeur de la Connaissance théorique d'après Kant*, dans *Études philosophiques et sociales*. Paris, 1907, p. 156-247.

(2) Cf. sur la philosophie de Charles Renouvier (1815-1903) : G. Janssens, *Le Néo-Criticisme de Ch. Renouvier*. — G. Séailles, *La Philosophie de Ch. Renouvier*. — P. Vallet, *Les Fondements de la connaissance et de la croyance*. — L. Daurjac, *Les Moments de la Philosophie de Ch. Renouvier*, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, février 1904, p. 23-46. — Fr. Pillon, *La Philosophie de Ch. Renouvier*, dans la *Revue philosophique*, 1906, T. I, p. 268-293.

contradiction ; pour Renouvier, il n'a qu'une valeur *purement pratique*. « Le principe de contradiction se ramène, dit-il, à la ferme volonté de refuser son assentiment et le titre de vérité à toute proposition qui renferme des éléments contradictoires entre eux. »

B) Au point de vue *théorique*, le Scepticisme et le Dogmatisme s'équivalent selon Renouvier, parce que les Sceptiques ont révoqué en doute tous les principes, sans que les Dogmatistes aient pu les réfuter d'une façon apodictique. Aucune vérité ne s'impose nécessairement à l'esprit, car « l'évidence soi-disant objective n'a jamais une énergie telle qu'on ne puisse, à force de le vouloir, lui résister victorieusement » (1). C'est pourquoi « la certitude n'est que la limite préconçue et préadoptée de la probabilité positive croissante ». Qui décidera donc entre le Dogmatisme et le Scepticisme ? (2) La *pratique* seule, car bon gré mal gré, il faut agir, et, pour agir, il faut opter. « C'est une affirmation morale qu'il nous faut . La raison pratique doit poser son propre fondement et celui de toute raison réelle, car la raison ne se scinde pas » (3). Si nous croyons à la valeur de nos facultés mentales, si nous adhérons à certaines propositions scientifiques et morales, c'est par un acte de volonté libre qui a éliminé le doute. « C'est à la liberté qu'il appartient de poser le fondement de la certitude (4). » Le libre arbitre devient ainsi le fondement de la morale et de la science.

II. — Dilemme de Lequier : comme Fonsegrive a fait de ce point une étude spéciale, nous n'avons rien de mieux à faire que de lui en demander l'exposé et la critique.

A) **Exposé.** — « Lequier avait cru prouver cette incessante intervention du libre arbitre dans la science, par la recherche d'une première vérité qui lui paraissait aboutir à la position du dilemme suivant, que M. Renouvier a fait sien.

Puisqu'aucune proposition n'a pu trouver de preuve indiscutable, ne considérons plus la matière, mais la forme seule des propositions, leur forme psychologique, leur caractère de nécessité ou de liberté. Voici deux hommes : l'un affirme la liberté, l'autre affirme la nécessité ; ils ne peuvent avoir raison à la fois ; quel est celui qui a raison ? Examinons.

L'affirmation de la nécessité peut être : *nécessaire* ou *libre* ; de même : l'affirmation de la liberté peut être *nécessaire* ou *libre*.

L'affirmation nécessaire de la nécessité par l'un des deux adversaires

---

(1) Cf. Dauriac, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1904, p. 31.

(2) Cf. Ollé-Laprune, *La Certitude morale*, Ch. vi.

(3) Renouvier, *Essais de Critique générale* : IIe Essai, *Traité de Psychologie rationnelle d'après les Principes du Criticisme*, 2e Éd., t. II, p. 322.

(4) Renouvier, *Ibidem*, p. 151.

lui fait croire que son adversaire affirme nécessairement la liberté. Dès lors il doit voir que sa propre affirmation contient une contradiction, car la nécessité qu'il affirme doit être aussi bien à ses yeux la cause qui fait que son adversaire affirme la liberté. S'il réfléchit, il doit abandonner son dogmatisme et tomber dans le scepticisme.

L'affirmation nécessaire de la liberté ne peut pas être admise, car elle aboutirait à la même contradiction, et de plus elle en enfermerait une seconde, à savoir qu'elle affirmerait à la fois la nécessité et la liberté.

L'affirmation libre de la nécessité est de même une contradiction évidente.

Reste enfin l'affirmation libre de la liberté. Il n'y a là aucune contradiction. De plus, la forme libre de l'affirmation nous permet de comprendre comment l'adversaire peut affirmer la nécessité : c'est par un acte de son libre arbitre qu'il produit cette contradiction. Il n'y a plus là rien qui puisse entraîner le scepticisme. Ainsi donc la liberté est le fondement de la science et de la morale, du savoir comme du devoir. « Nous faisons l'erreur et la vérité en nous. La formule de la science est : faire, non pas devenir, et en faisant se faire [1]. »

B) **Critique.** — « La valeur de ce raisonnement est très discutable. En effet :

1° Lequier embrouille toute la question en donnant aux propositions un contenu matériel identique à la condition formelle de leur position ; il eût été plus clair de prendre pour exemple : *Nécessairement j'affirme A.* — *Nécessairement j'affirme non-A*, etc.

2° Les mots compléments directs *nécessité* et *liberté* sont ambigus. La nécessité, en effet, peut être universelle ou particulière, et de même la liberté. En réalité les partisans du libre arbitre n'ont jamais, sauf M. Renouvier et quelques autres, réclamé pour le libre arbitre un universel domaine. Seuls, les partisans de la nécessité ont bien voulu dire que tous les phénomènes du monde sont nécessaires. Il fallait donc, avant toute chose, pour qu'il y eût dilemme, c'est-à-dire un certain nombre limité d'alternatives, que Lequier définît les mots *nécessité* et *liberté* de manière à nous faire savoir si par eux il entendait les propositions contraires : *Rien n'est libre*, *Tout est libre*, ou les propositions contradictoires : *Rien n'est libre. Quelque chose est libre.* Ce n'est que si on prend les mots *nécessité* et *liberté* dans ce dernier sens qu'il peut y avoir véritablement dilemme, raisonnement disjonctif, parce qu'alors seulement une des deux alternatives est fausse si l'autre est vraie, et vraie si l'autre est fausse, sans milieu.

3° Enfin, Lequier n'examine pas toutes les alternatives possibles ;

---

(1) Renouvier, *Essais de critique générale* : IIe Essai, T. II, p. 422.

il omet en effet deux cas : *a*) celui où la nécessité serait affirmée nécessairement, tandis que la liberté serait affirmée librement ; — *b*) le cas où la nécessité serait affirmée librement et la liberté nécessairement. »

C) **Reconstitution du dilemme.** — « Si maintenant on établit le dilemme en la forme logique qu'il devrait avoir, on voit que quatre alternatives sont possibles :

1° *Nécessairement A affirme que rien n'est libre.*
Nécessairement B affirme que quelque chose est libre.

Dans cette première hypothèse, qui est celle du dogmatisme déterministe, le scepticisme est inévitable. En effet, d'une part, le dogmatisme donne la nécessité comme le signe de la vérité objective ; d'autre part, le déterminisme reconnaît que, tout étant nécessaire, les affirmations simultanées de A et de B ne peuvent être que nécessaires. Ces deux affirmations portent donc en elles le signe de la vérité objective ; mais elles sont contradictoires ; la vérité objective le serait donc. Par suite, on ne peut plus avoir confiance dans l'esprit ; on doit donc être sceptique.

2° *Librement A affirme que rien n'est libre.*
Librement A affirme que quelque chose est libre.

Dans ce cas, les deux alternatives s'excluent et se valent ; aucune des deux n'est fondée que sur des états subjectifs arbitraires et par suite capricieux. Aucun homme de bon sens ne peut s'y fier.

3° *Nécessairement A affirme que rien n'est libre.*
Librement B affirme que quelque chose est libre.

Si cette hypothèse était vraie, il est clair que nous regarderions la nécessité comme prouvée et la croyance à la liberté comme bien peu solidement fondée. Mais en fait il n'en est pas ainsi, et la véritable alternative des choses se trouve dans l'alternative suivante, malgré le paradoxe apparent qu'elle contient à cause de l'exemple matériel défectueux choisi par Lequier.

4° *Nécessairement A affirme que quelque chose est libre.*
Librement B affirme que rien n'est libre.

Nous dirons donc que la nécessité est la forme intellectuelle de la vérité, tandis que la liberté ne peut être que la forme de l'erreur. Nous faisons l'erreur, mais non la vérité en nous [1]. »

III. — Conclusion : le point de départ du Néo-Criticime est faux. Le Dogmatisme et le Scepticisme n'ont pas théoriquement la même valeur, car le Scepticisme se contredit (3, § D, II), tandis que le Dogmatisme reste cohérent et d'accord avec lui-même (10). — Le Phéno-

---

[1] G. Fonsegrive, *Éléments de Philosophie*, T. II, *Métaphysique*, VIe Leçon, p. 191-195. Cf. Annales de la Faculté de Bordeaux, 1883.

ménisme de Renouvier se réfute comme celui de Hume et de S. Mill (5). — Il n'est pas vrai que tous les principes aient été révoqués en doute. Les Positivistes anglais, d'après lesquels les axiomes des sciences physiques seront peut-être démentis un jour par une expérience contraire, n'osent cependant pas affirmer qu'il arrivera un jour où 2 + 2 pourront faire 5. En définitive, prétendre avec Renouvier que la vérité et la science dépendent de la volonté, c'est revenir, par un détour, au Scepticisme, dont il a voulu se dégager.

8. — § IV. — L'IDÉALISME MÉTAPHYSIQUE

A) **Position de la question :** l'Idéalisme critique de Renouvier cherche à résoudre le problème de la connaissance par la suppression de l'un de ses termes. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un objet en soi, le sujet ne l'atteint pas, il n'en saisit que l'apparence subjective. On ne doit pas se mettre en peine d'une chose en soi qui corresponde à cette apparence, car cette chose en soi, même s'il s'agit du moi se connaissant lui-même, n'est pour nous qu'une simple apparence. Dans ce système, comme dans toute solution phénoméniste, l'objet est sacrifié au sujet.

Cette suppression arbitraire de l'objet ne résout pas la vraie difficulté du problème de la connaissance, qu'on peut formuler ainsi : dans les cas mêmes où l'on ne suppose pas d'objet réel distinct du sujet [1], la connaissance a pour caractéristique l'*opposition de deux termes logiques :* le sujet connaissant et l'objet connu. Car connaître, c'est connaître quelque chose. La connaissance implique donc une dualité irréductible. Par le fait même que la connaissance a pour terme inévitable un objet, elle pose autre chose qu'elle-même, *elle oppose l'être au connaître.*

Cette dualité semble aux Idéalistes incompatible avec « le principe si essentiel de l'unité de l'univers » (Dunan). Pour le maintenir, ils prennent le Phénoménisme comme point de départ ; mais, poussant plus loin, ils visent à *identifier complètement l'être et le connaître.*

B) **Formes diverses de l'Idéalisme métaphysique :**

I. — **Monisme psychobiologique :** un certain nombre de naturalistes : vg. Wagner, Francé, Pauly, assimilent à la pensée l'activité de tous les organismes vivants, par conséquent les opérations de la vie végétative elle-même.

Les êtres *dits inconscients*, remarquent ces naturalistes, déploient une activité merveilleusement finalisée qui exige évidemment l'inter-

---

[1] Quand le sujet se connaît lui-même, il faut bien admettre que l'objet connu est réel.

vention de l'intelligence. Il faut donc admettre en eux une *raison immanente*. C'est la Théorie de l'*intelligence organique*.

Nous concédons à ces psychobiologistes que l'être vivant manifeste une finalité évidente ; mais nous nions la conclusion qu'ils en tirent. Assurément l'intervention de l'intelligence est nécessaire pour expliquer l'admirable finalité des organismes vivants ; mais il n'est pas nécessaire que cette intelligence soit *immanente* aux êtres qui atteignent sûrement leur fin. De même qu'une machine bien construite réalise, sans le connaître, le but que lui a fixé le constructeur, ainsi les organismes vivants réalisent le plan tracé par l'intelligence du Créateur, sans qu'il soit besoin de supposer en eux aucune conscience ou connaissance se rapportant à la fin qui leur est imposée et aux moyens de l'atteindre.

II. — **Pampsychisme** : certains philosophes, comme WUNDT, PAULSEN, LACHELIER, DUNAN, HAMELIN, ED. LE ROY, étendent à tout l'univers, par conséquent même aux êtres inanimés, le psychisme que les psychobiologistes n'appliquent qu'aux êtres vivants. Apportons quelques textes :

« L'Idéalisme ne consiste pas seulement à croire que les phénomènes ne peuvent exister que dans une conscience : après l'Esthétique transcendantale, cela ne fait plus question ; il consiste à croire que les phénomènes ne sont donnés, même dans une conscience, qu'*au moment et dans la mesure* où elle se les donne, qu'ils ne sont, en d'autres termes, que des *représentations actuelles* et non des phénomènes en soi... » ([1]).

« ...Si le grand Sirius, celui des astronomes, n'existe pas, où donc est le Sirius qui existe ? Car il faut bien qu'il en existe un. Le Sirius qui existe c'est celui de la représentation, le point qui brille là-bas à 150 mètres de l'observateur. Cela est étrange et même extravagant, dira-t-on peut-être. Non, cela est rationnel et nécessaire à admettre. Qu'il faille rejeter la supposition d'une matière existant en soi en dehors de toute conscience, c'est une vérité dont la démonstration n'est plus à faire. Parmi les philosophes contemporains il en est bien peu qui n'acceptent pleinement la formule de Berkeley : *Esse est percipi*. Nous disons, nous : *Ens est quod percipitur*. L'audace n'est pas grande assurément de présenter cette seconde formule à ceux qui ont déjà admis la première, car elles sont rigoureusement et de tout point équivalentes. »

Nous disons, nous : « Oui, cela est étrange et même extravagant. » Pour le voir, il suffit de lire les explications que l'auteur ajoute au texte précédent : « Est-ce que, se demande-t-il, réduire Sirius à un point situé à 150 mètres, et faire tenir toute la nature dans ce que je perçois actuel-

---

([1]) J. LACHELIER, *Lettre à G. Séailles*, dans *La Philosophie de Lachelier*, par G. SÉAILLES, p. 161-165, Paris, 1920. — Cf. *Le Fondement de l'Induction*.

lement et dans ce que je conçois imaginativement comme réel, ce n'est pas lui faire une odieuse injure ? Pas du tout. Que donne-t-on à la nature en lui donnant de la grandeur spatiale ? Rien. Plus de matière brute inerte n'est pas un gain, parce que la matière brute et inerte est zéro au point de vue qualitatif, le seul qui compte. En perdant l'immensité de sa masse pour devenir un point lumineux tout proche de nous, Sirius ne perd donc rien qui vaille quelque chose. Mais il gagne infiniment du seul côté où il soit vraiment intéressant de gagner ; car il pose l'autre Sirius, non plus comme une masse de matière brute, mais comme une vérité scientifiquement intelligible ; et, du même coup, il pose tout ce que cette vérité implique, tout ce qui nous est nécessaire pour la découvrir, les mathématiques et la physique entières, toute la science et tout l'esprit humain (1). » Après ces explications, d'une candeur philosophique déconcertante, qui donc pourrait trouver raisonnable « cette solution du problème » de la connaissance « consistant à identifier tous les corps avec nos sensations » (2) ?

« Il faut concevoir la pensée comme une activité créatrice qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse ; plus exactement, car il ne faut rien mettre sous la conscience, la pensée est ce processus bilatéral lui-même, le développement d'une réalité qui est à la fois sujet et objet, ou conscience... La représentation, contrairement à la signification étymologique du mot, car il faut bien emprunter les mots au sens commun, ne représente pas, ne reflète pas un objet ou un sujet qui existeraient sans elle : elle est l'objet et le sujet, elle est la réalité même. La représentation est l'être et l'être est la représentation (3). »

Les arguments apportés contre le Phénoménisme valent *a fortiori* contre l'*Idéalisme métaphysique.*

III. — **Intuition**, qui aboutit à l'*identification absolue de l'être et du connaître.* C'est chez Bergson que l'*Idéalisme métaphysique* est le plus radical. On peut le résumer dans les propositions suivantes (Cf. Psych., 86, I) :

1° *La connaissance est déjà dans les choses.* — On a vu que la dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu est une nécessité inéluctable.

2° *La représentation est moins que la simple existence. Elle n'est qu'une coupe faite dans l'ensemble des images, en vue de l'action.*

---

(1) Ch. Dunan, *Les deux Idéalismes*, Ch. I, § IV, p. 49-50, Paris, 1911.

(2) Ch. Dunan, *Essais de Philosophie générale*, n. 312, p. 542, Paris, 1902 [3]. — « Qui nous oblige à faire des corps des objets pour la pensée ? Pourquoi le réel, au lieu d'être quelque chose d'autre que nos perceptions, et quelque chose que nos perceptions nous feraient connaître, ne serait-il pas nos perceptions mêmes ? » (*Ibidem*, n. 311).

(3) O. Hamelin, *Essai sur les Éléments principaux de la représentation*, Ch. V, § 2, p. 343-344, Paris, 1907. La doctrine d'Hamelin a une « étroite analogie » avec celle de Bergson, comme il le dit lui-même, *Ibidem*, p. 344, note 1.

a) Si la connaissance n'est pas déjà *dans* les choses, il faut dire que la représentation est *plus* que la simple existence, puisqu'elle y est surajoutée.

b) Ce qui est vrai, dans la seconde assertion, c'est que souvent notre connaissance néglige le côté théorique de la pensée pour s'adapter aux exigences de l'action. Cependant, il est faux de prétendre que perceptions et concepts n'ont jamais aucune valeur de connaissance, mais sont toujours disposés en vue de l'action.

3°) *Seule l'intuition atteint le réel en identifiant le moi connaissant et l'objet connu.* Toute connaissance, où se distinguent encore le sujet et l'objet, n'est donc qu'une « coupe » faite dans la connaissance totale, en vue de l'action. Ce n'est là qu'une connaissance à l'état imparfait. La connaissance parfaite ne se réalise que dans cet acte privilégié que Bergson appelle l'*intuition*. Quand on est arrivé là, l'image *moi*, ne faisant plus « écran » dans l'ensemble des images, coïncide avec le monde. C'est la connaissance dans sa pureté absolue, parce que toute opposition entre la conscience et l'objet a disparu, toute dualité a cessé. C'est l'*identification parfaite du connaître et de l'être.*

L'intuition est aussi, selon nous, l'acte le plus parfait de la connaissance ; mais par intuition nous entendons une connaissance *immédiate*, où le sujet, *conscient de lui-même*, atteint, sans intermédiaire, l'objet réel tel qu'il est. C'est de la sorte que le moi se saisit lui-même. (PSYCH. 68, 71). L'*intuition bergsonienne* est, au contraire, la négation même de la connaissance. En effet, tant que la conscience persiste, on s'approprie la connaissance actuelle, on fait une coupure dans l'ensemble des images ; il y a donc toujours opposition entre le sujet et l'objet. Or, comme la connaissance parfaite ou intuition n'a lieu, d'après Bergson, qu'au moment où le connaître s'identifie avec l'être, il s'ensuit que la connaissance n'arrive à la perfection qu'en cessant d'être connaissance, c'est-à-dire en cessant d'être elle-même pour n'être plus que l'être.

Conclusion. — C'est en vain que l'Idéalisme métaphysique, en quête de l'unité parfaite, la cherchera parmi les êtres contingents et finis, parce que le dualisme du sujet et de l'objet est une suite nécessaire de leur imperfection essentielle. Même lorsque le sujet se connaît lui-même, ce dualisme logique du connaissant et du connu persiste. L'identification du connaître et de l'être ne peut trouver sa réalisation que dans la simplicité de l'Être infiniment parfait. Mais « l'Intelligence infinie elle-même, malgré la *simplicité* absolue de son être et de sa connaissance, et bien qu'elle épuise toute l'intelligibilité des êtres finis et n'y rencontre rien d'opaque, ni d'impénétrable pour elle, ne peut cependant voir ces êtres que comme ils sont : Dieu les voit donc *distincts de Lui*, dans la pauvreté, mais aussi dans la propriété de leur être

participé. On le voit, la perfection absolue de la connaissance, si elle exige la parfaite pénétration de l'objet par l'intelligence, ne réclame pas le moins du monde l'absorption *réelle* de l'objet par le sujet. Dès lors, il faut admettre que le dualisme du sujet et de l'objet n'est pas opposé à la notion même la plus pure et la plus parfaite de la connaissance (1). »

9. — § V. — LE POSITIVISME OU RELATIVISME OBJECTIF

§ A. — *VUE GÉNÉRALE DU SYSTÈME*

L'École positiviste, fondée par Auguste Comte (1778-1857), a eu pour principaux représentants : en France, Littré et Taine ; en Allemagne, C. Vogt, Büchner ; en Angleterre, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Bain, Lewes (2).

Les Positivistes s'occupent seulement des *faits* et des *lois*, qui ne sont que des faits généralisés. Car, d'après eux, l'esprit humain est incapable de connaître les substances, les causes et les fins. Les questions d'origine et d'essence lui sont étrangères, la connaissance de l'absolu lui est impossible. Il doit se borner à la recherche des vérités d'ordre expérimental ; le reste est pour lui « inconnaissable ». Le Positivisme n'en nie pas l'existence, mais il en fait abstraction dans les recherches scientifiques. « Ce qui, déclare Littré, est au delà [des faits et des lois], soit, matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable (3). »

La Métaphysique, qui s'occupe de la nature intime des choses, de l'âme, de Dieu, n'a donc pas de raison d'être. « L'idée-mère du Positivisme est que la science doit s'abstenir de toutes les recherches sur les causes premières et sur l'essence des choses ; elle ne connaît que des

---

(1) Ch. Lahr et G. Picard, *Cours de Philosophie*, T. II, p. 339-340.

(2) Le Positivisme anglais de Hamilton, de S. Mill, etc., se plaçant à un point de vue spécial, on lui a consacré un paragraphe à part (5).

(3) Ém Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, IIIe Partie, Ch. I, p. 519, Paris 1864 ².

enchaînements de phénomènes ; tout ce qui est au delà n'est que conception subjective de l'esprit, objet de sentiment et de foi personnelle, non de science. » (PAUL JANET). Le Positivisme, comme l'a dit BERSOT, se condamne lui-même à *l'abstinence de Métaphysique.*

§ B. — *ARGUMENTS ET RÉPONSES*

I. — Pour légitimer la proscription de la Métaphysique, Comte en appelle d'abord à l'histoire de l'évolution scientifique, qu'il résume dans la *Loi des trois états*, dont l'idée est empruntée à Turgot. D'après cette loi, l'esprit humain suit, dans son développement, une marche progressive, dont voici les trois étapes :

a) **État théologique** (fétichisme, polythéisme, monothéisme) : l'esprit humain explique les faits en les attribuant à des puissances surnaturelles.

b) **État métaphysique** : l'esprit substitue, aux agents surnaturels, des forces naturelles, occultes, sortes d'entités cachées sous les phénomènes.

c) **État positif** : l'esprit renonce à la recherche des substances des causes et des fins, pour se borner à l'observation des faits et à la découverte de leurs lois expérimentalement démontrées (1).

D'après Comte, les connaissances se répartissent en six sciences fondamentales (LOGIQUE, 44, § III). Or chacune des branches du savoir humain doit passer successivement par les trois états, et elle ne mérite vraiment le nom de science que lorsqu'elle est parvenue au stade de l'état *positif*.

Critique : « Pour ce qui est de la fameuse loi des trois états, qui domine tout le système, elle n'est plus présentement défendable (2). » On peut accorder à Comte qu'à telle ou telle époque certaines tendances, théologiques, métaphysiques ou positives, sont plus ou moins prédominantes. On peut même dire qu'à prendre les choses *en gros* la loi se vérifie : dans l'antiquité on est porté à expliquer les phénomènes par des agents surnaturels ; au moyen âge, par des entités métaphysiques ; dans les temps modernes, par la constatation de leurs lois. Mais ce n'est là une évolution ni exclusive ni fatale. Est-ce que, par exemple, Aristote n'a pas su allier l'esprit métaphysique et l'esprit d'observation, dans un temps qui devait être, d'après la loi de Comte, asservi à l'esprit théologique ? Est-ce qu'au moyen âge Roger Bacon n'a pas fait preuve d'esprit scientifique ? Est-ce que les plus grands savants des trois derniers siècles, Képler, Galilée, Descartes, Leibniz, Pascal, Newton,

---

(1) A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 1re Leçon.
(2) ÉM. DURCKHEIM, *Revue bleue* (19 mai 1900 p. 612).

Ampère, Cauchy, Pasteur, etc..., n'ont pas été tout ensemble savants et croyants ? [1]. Ces grands hommes donnaient droit de cité aux spéculations métaphysiques et religieuses dans leur esprit éminemment scientifique. L'antagonisme affirmé par Comte entre la religion, la métaphysique et la science n'existe donc pas. Toujours l'intelligence humaine continuera à se poser les questions d'origine et de fin, d'essence et de cause, qui sont du ressort de la religion et de la métaphysique. Les sciences physiques et naturelles doivent se borner à étudier les lois, c'est-à-dire les rapports constants de succession ou de coexistence entre les phénomènes.

Les attaques des Positivistes ont eu pour résultat, non pas de supprimer la Métaphysique et la Théologie, mais de mieux circonscrire le domaine où doit se renfermer la science. « La science expérimentale, a dit Pasteur, est essentiellement positiviste, en ce sens que, dans ses conceptions, elle ne fait jamais intervenir la considération de l'essence des choses, de l'origine du monde et de ses destinées. » Berthelot ne pense pas autrement : « La science positive ne poursuit ni les causes premières, ni la fin des choses ; mais elle procède en établissant des faits et en les rattachant les uns aux autres par des relations immédiates [2]. » Cette nette délimitation de frontières a un grand avantage. Quand un savant émet une opinion sur l'essence des choses, lorsqu'il donne une solution aux problèmes d'origine, de cause et de destinée, il ne parle plus en tant que savant, mais il s'élève au rôle de métaphysicien ou de théologien. Ce départ une fois fait (et les savants sont aujourd'hui les premiers à en reconnaître la légitimité), il devient manifeste qu'aucun conflit n'est possible entre les Sciences positives d'une part et la Métaphysique ou la Religion d'autre part, puisque leur champ d'exploration est différent. Car pour qu'il y ait rencontre et heurt entre plusieurs sciences, il faut qu'elles se développent sur le même terrain et qu'elles aient des points de contact immédiat [3].

II. — D'après le Positivisme, nous n'avons aucune faculté appropriée à la connaissance des substances, des causes, de l'absolu. Nous sommes même incapables de recourir à l'observation interne [4] ou réflexion (Logique, 93, § A).

Tous nos procédés d'investigation se réduisent à l'observation

---

(1) Cf. E. Naville, *La Physique moderne*, 3e Étude, p. 133-210, Paris, 1890 2. — G. Sortais, *La Providence et le Miracle devant la Science moderne*, p. 6-42, Paris, 1905.

(2) M. Berthelot, *La Science idéale et la Science positive*.

(3) Cf. G. Sortais, *Pourquoi les dogmes ne meurent pas*, 2e éd., p. 21-22. *La Providence et le Miracle devant la Science moderne*, p. 90-92.

(4) Le Phénoménisme ou Positivisme anglais admet au contraire que l'observation *interne* est la source unique de l'expérience.

externe. Or l'expérience des sens n'atteint que les phénomènes : le reste lui échappe complètement ; donc les substances, les causes, l'absolu sont inconnaissables.

Critique. — A) Les Positivistes ont tort de vouloir ramener les données expérimentales aux seules perceptions sensibles, car l'expérience comprend en outre les données de la conscience. L'expérience externe a pour condition nécessaire l'expérience interne, dont nous avons établi la possibilité en Logique (93, § A).

B) Les substances et les causes du monde physique sont assurément en dehors de la portée des sens. Mais par la conscience je ne perçois pas seulement mes phénomènes, je *me* perçois aussi dans mes phénomènes, car je me saisis sentant, pensant et voulant. Voilà donc une substance et une cause senties directement par la conscience.

C) L'expérience n'est pas l'origine unique de la connaissance. Nous avons en outre la faculté de connaître le nécessaire, l'universel, l'absolu : c'est la raison, faculté irréductible à l'expérience. Sans doute, l'esprit humain n'a pas, comme l'affirment les Ontologistes, l'intuition de l'être absolu. Mais l'intelligence, au moyen de l'abstraction et de la généralisation, forme les notions premières de cause, de substance, de fin, etc. ; — puis, la raison proprement dite, percevant entre ces notions premières des rapports absolus, nécessaires, universels, s'élève aux principes de causalité, de substance, etc. ; — enfin, par le raisonnement, elle démontre l'existence de causes particulières, et la nécessité d'une cause première, transcendante, absolue (Psych., 179 ; Métaph., 76).

III. — Certains Positivistes font valoir l'objection de Hamilton, qui prétend que l'absolu *est inconcevable*. Cette objection a déjà été exposée et réfutée (Psych., 187, § A, III).

§ C. — *ABOUTISSEMENT LOGIQUE DU POSITIVISME*

En posant comme principe essentiel que cela seul est certain qui a été expérimenté, le Positivisme aboutit à l'empirisme et oublie le rôle nécessaire et capital de l'idée *a priori* dans les découvertes scientifiques. Or, comme l'enseigne Claude Bernard, « c'est l'idée qui constitue le point de départ ou le *primum movens* de tout raisonnement scientifique, et c'est elle qui en est également le but dans l'aspiration de l'esprit vers l'inconnu » (1).

Mais si l'induction, qui détermine les lois de la nature, n'a pas pour fondement un principe rationnel nécessaire, ces lois n'ont qu'une valeur précaire. Les Positivistes anglais ne reculent pas devant cette consé-

(1) Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, Ire P., Ch. I, § 6, p. 47, Paris, 1865.

quence logique. Alors la science, qui va du particulier au général, devient impossible : le savant n'est plus qu'un vulgaire empiriste qui dresse des catalogues de faits individuels plus ou moins incomplets.

II. — L'attitude du positiviste n'est pas logique : il a beau vouloir se confiner dans l'expérience, on le prend en flagrant délit de Métaphysique. Car, dans l'emploi de l'expérimentation, de l'induction et de la déduction, il applique spontanément les principes premiers de la raison. Le Positivisme est « un dogmatisme sans critique. Il pose des thèses sans les établir, et ces thèses sont telles qu'il ne saurait en faire la preuve sans les abandonner » (1).

III. — Le positiviste a beau, quand on l'accuse de matérialisme et d'athéisme, se récrier et faire valoir sa neutralité : en pareille matière, la neutralité n'est pas tenable. En cherchant à expliquer les phénomènes sans la substance, l'homme sans l'âme et la nature sans Dieu, il mène logiquement au phénoménisme qui repousse la substance, au matérialisme qui rejette l'âme, et à l'athéisme qui nie Dieu.

ARTICLE III. — LE DOGMATISME

Le Dogmatisme (de δογματίζω, j'affirme) ne peut se démontrer directement sans pétition de principe, car l'esprit ne peut démontrer qu'il est capable de connaître la vérité sans présupposer cette capacité ; mais, nous l'avons vu, toutes les vérités n'ont pas besoin de démonstration. Il en est (et la capacité de la raison est de celles-là) qui s'imposent par leur évidence. Cependant, sans donner une démonstration impossible, on peut apporter des raisons d'adhérer au Dogmatisme.

10. — ARGUMENTS INDIRECTS

I. — **Fausseté des Systèmes opposés :** le Scepticisme et le Relativisme absolu étant démontrés faux, la thèse dogmatique reste seule admissible.

II. — **Accord avec les Sciences :** seul le Dogmatisme explique la valeur attribuée par la science à l'expérimentation. Si l'esprit est con-

---

(1) L. Liard, *La Science positive et la Métaphysique*, L. I, Ch. v, à la fin, p. 72, Paris, 1905 5. — Renouvier est encore plus sévère : « Votre parti pris d'indifférence ou de négation, dit-il aux Positivistes, à l'égard de tout ce que vous estimez n'être pas établi scientifiquement, n'a rien à démêler ni avec la science ni avec la logique, ni surtout rien à apporter, rien à prétendre dans une théorie de la certitude. » (*Critique philosophique*, 21 février 1878, p. 53.)

structeur de l'expérience, comme le soutient le Criticisme, pourquoi n'y a-t-il d'expériences bien faites que celles où l'esprit de l'observateur s'efface pour laisser parler les faits ? L'ensemble du raisonnement expérimental suppose que la nature s'accorde avec la raison. Ce postulat peut se formuler ainsi : « Il y a une Logique de la nature, et la Logique de la nature est identique à celle de l'esprit », c'est-à-dire qu'il y a une harmonie préétablie entre la raison et la nature. Ainsi le postulat essentiel de la science expérimentale est la thèse même que défend le Dogmatisme métaphysique. Les savants et les dogmatistes persistent donc, d'accord avec le bon sens universel, à dire que l'esprit *ne crée pas l'objet* de la connaissance, mais le constate.

« On conteste, dit Paul Janet, la possibilité d'une harmonie primordiale entre les lois de l'esprit et les lois des choses. Mais quelle difficulté peut-on avoir à admettre que l'intelligence est en harmonie avec l'univers, lorsqu'on voit que dans l'univers même tous les êtres sont en harmonie les uns avec les autres ? Si tous les organes sont appropriés et accommodés au milieu, pourquoi n'en serait-il pas de même du cerveau ? Et si le cerveau est approprié à sa fonction, c'est-à-dire à la concentration des sensations dans l'ordre même imposé par la nature extérieure, pourquoi la cause créatrice, qui a approprié l'œil à la lumière et le cerveau aux conditions extérieures de l'univers, n'aurait-elle pas pu lier à ce cerveau une intelligence dont les lois essentielles seraient précisément conformes aux lois mêmes de la réalité ? »

III. — **Témoignage irrécusable de la conscience :** la valeur objective de la raison et celle des notions et vérités premières ne peuvent faire doute pour celui qui sait s'observer lui-même. Nous l'avons déjà indiqué en Psychologie (68, 71) et en Logique (111, II). Il faut le rappeler brièvement.

L'observation psychologique atteint à la fois la *pensée* et le *sujet* pensant, le *phénomène* et l'*être*, d'une façon immédiate, par la conscience dont la certitude est inattaquable à cause de l'*identité* de l'*être qui pense* et de l'*être pensé*. C'est par une abstraction qu'on peut distinguer deux aspects dans cette réalité saisie par la conscience, l'être et sa manière d'être, le moi et sa pensée intimement unis. Notre pensée porte donc et perçoit en elle-même les lois nécessaires de l'être comme tel. C'est pourquoi les deux grandes lois de l'être (à savoir le principe de contradiction et le principe de raison suffisante), que l'esprit dégage de cette observation directe et concrète, sont tout ensemble des lois *psychologiques*, puisqu'elles régissent la *pensée* de l'être, et des lois *ontologiques*, puisqu'elles régissent en même temps l'*être* pensant. L'esprit affirme ces lois, parce qu'il voit en elles, avec une évidence irrésistible, les conditions nécessaires de la réalité dont il fait lui-même partie et qu'il ne

pourrait nier sans se renier lui-même. Ces lois ont donc non seulement une valeur subjective et psychologique, mais encore une valeur objective et métaphysique.

11. — LA VÉRITÉ ILLUMINATRICE

A) **Exposé.** — De tous les systèmes, qui se sont efforcés de résoudre le problème de l'origine des idées et de justifier la valeur objective de la connaissance intellectuelle, celui de saint Augustin nous paraît le plus satisfaisant. A cette question : Comment atteignons-nous la vérité nécessaire et immuable ? Platon répond : par la réminiscence ; Aristote et l'École, par l'abstraction et la vertu de l'intellect agent ; d'autres, par l'innéité ; saint Augustin, par l'action illuminatrice de Dieu. Selon lui, nous voyons la vérité immuable à la *lumière* divine. On a interprété différemment cette expression.

1° D'après les *Ontologistes*, l'âme verrait l'Être divin lui-même et, en Lui, les vérités éternelles qu'Il contient. — Cette interprétation est certainement fausse, car saint Augustin rejette formellement *toute vision en Dieu* durant cette vie. Il avait d'abord semblé l'accorder par exception à Moïse et à saint Paul ; mais il a même exclu cette faveur exceptionnelle (1). De plus, il ne présente pas Dieu comme un *objet perçu*, mais comme la cause produisant la lumière qui nous fait percevoir. Voulant opposer son propre système à la réminiscence platonicienne, saint Augustin s'exprime ainsi : « La nature de l'âme intellectuelle est ainsi faite que, par une disposition du Créateur, elle est naturellement unie aux choses intelligibles et ainsi les voit dans une lumière incorporelle spéciale, comme l'œil charnel voit ce qui l'environne dans la lumière corporelle, ayant été fait capable de recevoir cette lumière et adapté à elle. » Il est manifeste que ce n'est pas en Dieu, soleil de l'âme, que nous voyons la vérité, mais dans la lumière *sui generis* qu'il nous envoie, comme notre œil ne voit pas dans le soleil les objets environnants, mais dans les rayons lumineux qui viennent de son foyer (2).

---

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, L. II, C. xvi, dans Patrologia Latina, T. XLII, col. 862. — *In Joannis Evangelium*, Tract. III, § 17, P. L., T. XXXV, col. 1403.

(2) ...Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellectualibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. (S. Augustin, *De Trinitate*, L. XII, C. xv, P. L., T. XLII, col. 1011). — Le P. Charles Boyer, dans sa remarquable étude sur *l'Idée de Vérité dans la Philosophie de S. Augustin*, n'entend pas ainsi la théorie de la Vérité illuminatrice. Pour lui « Dieu nous éclaire par le fait même que notre propre intelligence nous éclaire. Notre intelligence n'est en effet rien d'autre que la Lumière divine tempérée selon l'infirmité de notre être. » (*Opere citato*, p. 206). C'est l'interprétation qu'ont généralement donnée les Scolastiques (cf. *infra*, 2°). Mais nous croyons avec

2° D'après les *Scolastiques*, saint Augustin appellerait Dieu la lumière de l'âme en tant qu'Il a créé l'intelligence qui est le flambeau de l'homme et que les idées divines sont l'exemplaire auquel la connaissance doit être conforme pour être vraie (1). — Cette interprétation est incomplète, parce qu'elle constate simplement que Dieu est le créateur de l'intelligence et la source de toute vérité, ce qui est certain. Mais, à s'en tenir là, il faudrait dire que saint Augustin n'a pas même abordé le problème de l'origine des idées, qui fut pourtant sa constante préoccupation. Car le problème demeure entier : il s'agit de savoir *comment* l'intelligence parvient à percevoir la vérité éternelle.

3° La véritable théorie augustinienne est celle de l'*illumination* de l'intelligence par un acte immédiat de Dieu. D'elle-même la raison est incapable de percevoir la vérité. Mais Dieu produit dans l'âme, à l'occasion des perceptions sensibles, une représentation des vérités éternelles qui la détermine à connaître. Cette influence divine agit selon les besoins et les circonstances ; elle ne fournit donc pas une fois pour toutes à l'intelligence des idées innées, qui de l'état virtuel passeraient en acte sous l'impulsion de la connaissance sensible.

Cette interprétation paraît être seule exacte, car seule elle concorde avec l'ensemble des textes augustiniens : « Tous s'expliquent et s'éclairent : on comprend la *transcription*, l'*impression* d'une image, les comparaisons du *sceau*, du *soleil*, du *maître* qui parle intérieurement, de l'*ange* quand il illumine les hommes (*De Genesi ad litteram*, L. XII, § 58), l'affirmation d'un *secours* nécessaire, *nisi Deus intus adjuverit* (Epistola CXX ad Consentium, § 2, P. L., T. XXXIII, col. 453). Sur la

---

E. Portalié qu'elle est erronée. La lumière, dont parle S. Augustin, nous semble être une lumière particulière, distincte de notre intelligence. Pour le prouver, il suffira d'analyser le texte cité plus haut. Nous le choisissons parce que, d'après le P. Boyer lui-même, c'est « un texte où il [S. Augustin] a dû s'exprimer avec exactitude, puisqu'il présentait son propre système pour remplacer la réminiscence platonicienne ». (*Ibidem*, p. 199). Or de ce texte il résulte avec évidence que pour S. Augustin la lumière divine en question n'est pas notre intelligence, mais une lumière spéciale, une lumière créée qui s'en distingue. La comparaison alléguée le montre clairement : de même que l'œil charnel est distinct de la lumière corporelle, ainsi l'intelligence ne se confond pas avec la lumière incorporelle. De plus, S. Augustin les contradistingue nettement, car il dit que l'intelligence voit *dans* la lumière incorporelle, et, pour qu'on ne puisse s'y méprendre, il ajoute : dans une certaine lumière spéciale (in *quadam luce sui generis*). Pour plier le texte à son interprétation, le P. Boyer en est réduit à violenter la construction de la phrase en rapportant à l'âme ces mots *sui generis* enclos dans l'incise relative à la lumière, et, ce qui est pire encore, à traduire ainsi : « dans une certaine lumière incorporelle de même nature qu'elle-même [l'âme]. Or *sui generis* est une expression consacrée, qu'on ne doit pas détourner de son sens naturel. Ce n'est donc que, de vive force, qu'on peut ramener le texte augustinien à l'interprétation donnée par les Scolastiques.

(1) Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, P. Ia, Q. LXXXIV, Art. V. — Lux autem ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens (*Quæstiones disputatæ* : III. *De Spiritualibus Creaturis*, Art. X). — Th. M. Zigliara, *Della luce intellettuale*, T. I, C. XI-XIII, Rome, 1874. — J.-B. Franzelin, *De Deo uno*, Thes. XI, § II et III, p. 140-148, Rome, 1870. — Alb. Lepidi, *De Ontologismo*, p. 192-225, Louvain, 1874.

comparaison du soleil, voir *Soliloquiorum* L. I, C. VIII, P. L., T. XXXII, col. 877 » [1].

De plus et surtout cette interprétation s'appuie sur une théorie similaire de la volonté. Selon saint Augustin, l'intelligence, pour atteindre la vérité, a besoin de la *lumière* de Dieu, comme la volonté, pour pratiquer la vertu, a besoin de sa *grâce* [2]. Si donc la grâce s'exerce d'une façon effective, il en sera de même de l'illumination intellectuelle.

B) **Avantages.** — Nous avons constaté en Psychologie (179, B) que l'intelligence dégage, par l'abstraction et la généralisation, des données fournies par l'expérience, les idées d'être, d'unité, de cause, de fin, etc. Puis, analysant ces notions premières, elle perçoit des rapports absolus, nécessaires, universels, et les formule en jugements : vg. comparant la notion psychologique de *cause* avec la notion d'*effet*, elle saisit entre ces deux notions un rapport absolu, nécessaire, universel et l'exprime en disant : *Tout ce qui commence d'être a une cause* (PSYCH., 183, § B, II, B).

On tranche fort bien de cette façon la question de l'origine *psychologique* des notions et principes premiers ; mais la question *métaphysique* de la valeur objective de ces notions et principes reste ouverte. La théorie de la connaissance part de ce fait que nous percevons de l'être, de l'unité, de la vérité, de la causalité, etc. Or ce fait implique que notre intelligence est en relation avec l'Être en soi, l'Unité en soi, la Vérité en soi, la Causalité en soi. Comment s'explique cette relation ?

La théorie de l'abstraction et de l'intellect agent ne paraît pas suffire à résoudre cette question ultime. On se demande, en effet : comment les êtres *contingents* et *relatifs* peuvent-ils servir de fondement pour découvrir la vérité *nécessaire* et *absolue ?* Les Péripatéticiens répondent que l'intelligence, considérant les êtres contingents, en faisant abstraction de leur existence et de leurs propriétés individuelles, perçoit leurs essences et les rapports nécessaires et universels qui en découlent. Soit. Mais tout ce travail n'aboutit qu'à des généralités et à des abstractions. Il faut quelque chose de plus pour justifier la valeur objective des notions et principes premiers. Il faut montrer comment nous pouvons atteindre le vrai en soi, le bien en soi, le beau en soi, seul fondement inébranlable de nos opérations intellectuelles. Or la théorie augustinienne de l'illumination nous fournit la solution cherchée, puisque c'est Dieu lui-même qui produit dans l'âme la représentation des vérités

---

(1) E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE (VACANT-MANGENOT), 1903, T. I, col. 2336, Voir, *Ibidem*, col. 2335, B, d'autres textes de S. Augustin.

(2) S. AUGUSTIN, *De Civitate*, L. VIII, C. IX et X, § 2, P. L., T. XLI, col. 233-235. — *De Trinitate*, L. XIV, C. XII, § 15, P. L., T. XLII, col. 1048.

éternelles : Il est tout ensemble la cause et la garantie de notre connaissance.

C'est ainsi qu'en songeant au principe premier de notre connaissance, il est permis de dire, dans un sens large, que nous voyons le vrai en Dieu, Vérité immuable [1], comme l'on dira, selon la remarque de saint Thomas, que nous voyons dans le soleil ce que nous voyons par son moyen [2].

Les autres notions premières d'unité, de substance, de durée, de cause et de fin nous sont données également, comme objectivement réelles, dans l'*expérience*, à la fois *concrète* et *absolue*, qu'est la conscience de nous-mêmes et de notre activité (Psych., 180-184 ; 187).

L'introspection nous fournit donc, d'une façon certaine, tous les éléments dont se compose notre connaissance de l'absolu. Voilà le fondement inébranlable de ce que l'on a appelé le *Réalisme métaphysique*, c'est-à-dire de la valeur objective de la raison humaine et de la confiance qu'elle mérite comme faculté d'atteindre le réel.

Conclusion. — C'est donc au Dogmatisme ou Réalisme métaphysique qu'il faut donner raison contre les Systèmes qui rejettent la certitude et la valeur objective de la connaissance. Il est exempt de contradiction. Il est d'accord avec la croyance instinctive du genre humain : les Sceptiques eux-mêmes, quand ils parlent en hommes et non en philosophes, croient à l'objectivité de leurs idées. Il est conforme à la conviction réfléchie des savants, qui l'acceptent comme le postulat fondamental de toutes leurs investigations scientifiques. Il s'appuie, en dernière analyse, sur le témoignage irrécusable de la conscience.

C'est un Dogmatisme modéré, car si, d'une part, il affirme que nous pouvons arriver sur certains points à une véritable certitude, il ne méconnaît pas, d'autre part, les limites de la raison, car il admet que souvent le doute est la seule attitude légitime de l'esprit et que notre connaissance des choses *ne leur est point adéquate*, là même où elle parvient à la certitude.

---

(1) Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili Veritate (S. Augustin, *Confess.* L. XII, C. xxv § 35, P. L., T. XXXII col. 846)

(2) Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio ; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem ; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis per quarum participationem omnia cognoscimus (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. LXXXIV, A. V, § *Alio modo*). Il nous semble que nul n'a mieux expliqué que S. Augustin en quoi consiste « cette participation »

SECTION II

Importance et Division de la Métaphysique.

12. — IMPORTANCE DE LA MÉTAPHYSIQUE

La Métaphysique est une science, car elle a :

I. — **Un objet propre :** les autres Sciences étudient l'être dans ses diverses manifestations : vg. la Géométrie l'étudie en tant qu'étendue, l'Arithmétique en tant que nombre, la Mécanique en tant que mouvement, la Physique en tant que pesant, etc...

La Métaphysique étudie l'être, non pas en tant qu'il est telle ou telle chose, qu'il possède telle ou telle qualité de l'être, mais en tant qu'il *est*. Elle a pour objet les *principes premiers de l'être* dont elle recherche la nature, à savoir la matière, l'âme et Dieu ; — et les *principes premiers du connaître :* principes d'identité, de contradiction, de raison, de causalité, etc. Elle a donc un objet distinct de celui des autres sciences.

II. — **Une Méthode appropriée** (Log., 111).

III. — **Un ensemble de connaissances coordonnées :** elle arrive à lier nécessairement, en s'aidant de l'expérience et du raisonnement, un certain nombre de propositions se rapportant à son objet propre.

Concluons donc en disant avec Claude Bernard : « La Métaphysique tient à l'essence même de notre intelligence ; nous ne pouvons parler que métaphysiquement. » Elle répond au besoin fondamental de l'esprit humain : connaître la nature des choses et coordonner les idées. Elle s'impose ainsi à ceux mêmes qui la nient, car la raison s'élève naturellement à la recherche des principes et des causes. Kant, pour montrer l'illégitimité de la Métaphysique, a composé la *Critique de la Raison pure et de la Raison pratique ;* mais cette Critique est elle-même une sorte de Métaphysique : on en fait forcément et sans le savoir, comme M. Jourdain, de la prose.

13. — DIVISION ET PLAN DE LA MÉTAPHYSIQUE

La **Métaphysique** ou Science des *Premiers principes* se subdivise en deux groupes :

A) **Métaphysique générale** ou **Ontologie**, qui traite de l'*être en général*, des premiers principes, d'une façon *abstraite*.

B) **Métaphysique spéciale**, qui traite des êtres et principes *réels* :

1° Le MONDE (κόσμος), sujet des phénomènes *matériels*, dans la COSMOLOGIE RATIONNELLE.

2° L'AME (ψυχή), principe des phénomènes *psychologiques*, dans la PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

3° DIEU (Θεός), Principe des principes et Cause des causes, dans la THÉOLOGIE RATIONNELLE ou THÉODICÉE.

Bibliographie.

PLATON, *Le Sophiste, la République*, L. VI.

ARISTOTE, *Métaphysique*. Cf. les *Commentaires* de S. THOMAS.

SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*.

KANT, *Critique de la raison pure. Prolégomènes à toute Métaphysique future.*

L. LIARD, *La Science positive et la Métaphysique.*

P. JANET, *Principes de Métaphysique et de Psychologie.*

H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

L. DAURIAC, *Croyance et Réalité.*

H. SPENCER, *Les Premiers Principes.*

J. BALMÈS, *Philosophie fondamentale.*

EL. CARO, *Littré et le Positivisme.*

CH. DELMAS, *Ontologia.*

J. MENDIVE, *Ontologia.*

S. SCHIFFINI, *Institutiones philosophicæ*, T. I.

TH.-M. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, T. I.

D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. I.

ALB. FARGES et D. BARBEDETTE, *Cours de Philosophie scolastique*, T. I.

ÉL. BLANC, *Traité de Philosophie scolastique*, T. I.

J. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, Diss. VI.

M. D'HULST, *Mélanges philosophiques.*

D. MERCIER, *Cours de philosophie*, T. II.

ÉM. SAISSET, *Le Scepticisme.*

ROBERT, *De la Certitude et des Formes récentes du Scepticisme.*

P. VALLET, *Kant et le Positivisme.*

P. DE BROGLIE, *Le Positivisme et la Science expérimentale.*

L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie et le Temps présent.*

RENOUVIER, *Les Dilemmes de la Métaphysique pure. Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques.*

A. LECLÈRE, *Essai critique sur le droit d'affirmer.*

Congrès international de Philosophie tenu à Paris en août 1900, T. I. *Philosophie générale et Métaphysique.*

Ém. Thouverez, *Le Réalisme métaphysique.*

E. Naville, *La Physique moderne. Philosophies négatives.*

A. Fouillée. *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience. Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la Science positive.*

A. François, *Les Grands Problèmes.*

T. Pesch, *Kant et la Science moderne. Le Kantisme et ses erreurs.*

Th. de Régnon, *Métaphysique des Causes.*

Domet de Vorges, *De la Constitution de l'être. Abrégé de Métaphysique.*

H. Lotze, *Métaphysique.*

D. Cochin, *Le Monde extérieur.*

G. Lyon, *L'Idéalisme en Angleterre.*

J.-J. Urraburu, *Institutiones philosophicæ*, T. II.

Ém. Boutroux, *Questions de Métaphysique et de Morale.*

P. de Mandato, *Institutiones philosophicæ*, p. 171 et sqq.

H. Tivier, *Au pays des systèmes.*

B. Conta, *Les Fondements de la Métaphysique.*

Eug. de Roberty, *L'Inconnaissable, sa Métaphysique, sa Psychologie. L'Agnosticisme. Le Bien et le Mal. La Recherche de l'Unité.*

G. Milhaud, *Le rationnel. Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.*

A. Spir, *Pensée et Réalité.*

C. Blondeau, *L'Absolu et sa Loi constitutive.*

H. Blondel, *Les Approximations de la Vérité.*

Douhèret, *Idéologie.*

E. Baudin, *L'Acte et la Puissance dans Aristote.*

J.-A. Chollet, *De la Notion d'Ordre.*

H. Goujon, *Kant et Kantistes.*

P. Dupuy, *Méthodes et Concepts.*

S. Laurie, *Metaphysica nova et vetusta* (Trad. Remacle).

L. Dauriac, *Essai sur la Catégorie de l'Être*, dans l'Année philosophique, 1901.

G. Rodrigues, *L'Idée de Relation.*

H. Dagneaux, *Leçons de Métaphysique.*

P. Martinetti, *Introduzione alla Metafisica.*

P. Vallet, *Fondements de la Connaissance et de la Croyance.*

C. Guastella, *Filosofia della Metafisica.*

G. Iturria, *Compendium Metaphysicæ eximii Doctoris* P. Fr. Suarez.

Shadworth H. Hogson, *La Métaphysique de l'expérience.*

L. Brunschvicg, *L'Idéalisme contemporain.*

J.-P. de Crousaz, *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne.*

TH. HARPER, *The Metaphysics of the School.*

C. FRICK, *Ontologia.*

J. RICKABY, *General Metaphysics.*

J.-E. ALAUX, *De la Métaphysique considérée comme Science. Esquisse d'une Philosophie de l'être.*

ALB. FARGES, *Acte et Puissance.*

ÉT. VACHEROT, *Théorie des premiers principes selon Aristote. Essais de Philosophie critique. La Métaphysique et la Science.*

L. WEBER, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.*

L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Raison et le Rationalisme.*

G. SENTROUL, *L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote.*

J. STRAUB, *De Objectivitate Cognitionis humanæ.*

L. BAILLE, *La Métaphysique vit-elle encore ?* dans les ÉTUDES, T. XCII, 1902, p. 755 sqq.

CH. DUNAN, *La Légitimité de la Métaphysique*, dans la REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Sept. 1906, p. 651-690.

G. TRUC, *L'avenir de la raison*, Paris, s. d. (1923). — Cf. *Le retour à la Scolastique*, 1919.

G. PICARD, *L'intelligible infraspécifique d'après saint Thomas et Suarez. Note critique sur la connaissance du singulier*, dans ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, Paris, 1923, p. 63-80.

J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Bruges-Paris, 1923.

LIVRE PREMIER

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE OU ONTOLOGIE

14. — DÉFINITION ET DIVISION

A) **Définition.** — L'*Ontologie* (de ὄν, ὄντος, étant ; λόγος, discours) est la science qui a pour objet l'être commun à toute chose et ses propriétés essentielles. Elle considère l'être réel, mais d'une façon abstraite. Comme les notions dont s'occupe l'Ontologie sont des notions *suprêmes*, on l'appelle MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE.

B) **Division.** — Nous étudierons successivement :

1° L'*Être en général.* — 2° *Les Propriétés communes ou transcendantales de l'Être.* — 3° *Les grandes Divisions de l'Être ou Catégories.* — 4° *Les Causes des êtres.* De là quatre Chapitres.

La plupart de ces notions ont déjà été exposées çà et là, au cours du *Traité*, quand le besoin s'en est fait sentir. Notre but, ici, est d'en présenter la synthèse et d'examiner les points que nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder.

CHAPITRE PREMIER
L'ÊTRE EN GÉNÉRAL

15. — L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE

A) **Idée d'être.** — La définition d'une chose s'obtient en décomposant cette chose en ses éléments constitutifs. Or la compréhension de l'idée d'être étant absolument simple, puisqu'elle se réduit à une note unique, l'idée d'être est indéfinissable. Cette idée étant la plus simple est par là même *la plus générale*, puisque compréhension et

extension sont en raison inverse (PSYCH., 137). Elle s'applique à tout : à l'Être infini et à l'être fini, à la substance, à l'accident, à l'essence.

B) **Idée de non-être.** — Le *non-être* ou *néant* est le contraire de l'être. Le néant *absolu* est une absence *totale* d'être ; le néant *relatif*, une absence *partielle*. Le néant relatif est appelé *privatif*, quand il indique, dans un être, l'absence d'une chose qui devrait naturellement se trouver en lui ; vg. l'idée de cécité implique non seulement l'absence, mais la *privation* de la vue dans un sujet auquel elle convient : l'homme, l'animal. Le néant relatif est appelé *négatif*, quand il indique la simple absence d'une chose ; vg. la pierre ne voit pas.

C) **Être de raison.** — On entend par là ce qui est conçu par la raison sans avoir en lui-même aucune entité : c'est un être « qui n'est que dans la pensée » [1], vg. montagne sans vallée, centaure.

D) **Modifications diverses de l'être.** — L'être n'est pas un genre proprement dit ; il est *au-dessus* de tous les genres. Car, pour former des espèces, il faut pouvoir ajouter au genre des différences spécifiques qui soient en dehors de son essence. Or toutes les différences possibles rentrent dans la notion d'être, puisque, en dehors de l'être, il n'y a que le non-être, le néant. Mais si l'être ne saurait constituer un genre, il peut être diversement modifié : *différentes manières d'être* peuvent exister. Nous étudierons les principales modifications dont la notion d'être est susceptible.

16. — ANALOGIE DE L'ÊTRE

A) **Notions préliminaires.** — Un terme (il faut en dire autant d'un concept) *univoque* est celui qui, appliqué à plusieurs, exprime chez tous un objet formel tout à fait identique : vg. le mot *homme* appliqué à Pierre, à Paul, etc., est *univoque*, parce qu'il signifie chez tous la même nature humaine.

Un terme *équivoque* est celui qui, appliqué à plusieurs, exprime en chacun un objet formel tout à fait différent ; vg. le mot *taureau* désigne à la fois un animal et une constellation ; *gallus* en latin, signifie coq et français. Ce sont des mots équivoques par hasard (*æquivoca casu*).

Un terme *analogue* est celui qui, appliqué à plusieurs, exprime un objet formel qui n'est pas tout à fait différent, c'est-à-dire qui est en partie le même, en partie divers. Les Scolastiques appellent aussi les termes analogues équivoques à dessein (*æquivoca consilio*).

Il y a analogie d'*attribution* quand l'objet formel exprimé par le mot convient à l'un des analogues principalement et absolument, aux autres

---

[1] BOSSUET, *Logique*, L. I, Ch. XIII. — SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, Disp. LIV, Sect. I.

imparfaitement et par suite de leur relation avec le premier qu'on appelle *analogum princeps.*

Cette attribution est *extrinsèque* ou *intrinsèque.* Elle est :

1° Extrinsèque : quand le concept analogue n'est réalisé proprement que dans un seul des objets qu'il désigne et ne convient aux autres qu'improprement à cause de leur rapport avec le premier : vg. *sain* se dit proprement de l'*animal*, et improprement de la *nourriture*, de l'*air*, d'une *médecine*, qui peuvent entretenir la santé de l'animal ou la lui rendre.

2° Intrinsèque : quand le concept analogue est réalisé dans tous les objets qu'il désigne, mais parfaitement dans l'un et imparfaitement, par participation, dans les autres. C'est, disons-nous, le cas du concept d'être appliqué à Dieu et aux créatures, à la substance et aux accidents.

B) **Démonstration d'une Analogie par attribution intrinsèque :** Dieu est l'Être *a se*, c'est-à-dire indépendant de toute cause ; la créature est l'être *ab alio*, c'est-à-dire dépendant d'une cause. La substance est l'être qui est *per se*, c'est-à-dire indépendant d'un sujet d'inhérence ; l'accident est l'être qui est *in alio*, c'est-à-dire dépendant d'un sujet d'inhérence. (Psych., 182, § A, I).

Ces qualificatifs *a se*, *ab alio*, *per se*, *in alio*, indiquent les manières dont la notion commune d'être s'applique à Dieu et à la créature, à la substance et à l'accident. Or il est manifeste que ces manières ne sont ni *univoques*, car *a se* et *ab alio*, *per se* et *in alio* impliquent des concepts divers ; ni purement *équivoques*, car Dieu et la créature, la substance et l'accident conviennent entre eux dans le concept de l'être considéré d'une façon indéterminée : ils ont tous une essence (*aliquid quod est*), et cette ressemblance quant à l'être est le fondement que le concept universel d'être a dans la réalité. Le terme et le concept d'être sont donc analogues. C'est une analogie d'*attribution* par dénomination *intrinsèque.*

Il y a analogie d'*attribution*, quand le concept signifié par le mot, convient à l'un des objets principalement et absolument, aux autres par relation à l'*analogum princeps.* Or la notion d'être convient à Dieu principalement et absolument, mais aux créatures dépendamment de Dieu ; elle convient à la substance principalement et absolument, mais à l'accident dépendamment de la substance. Dieu est l'*analogum princeps* par rapport à tout ; la substance, par rapport à l'accident.

Il y a attribution par détermination *intrinsèque*, quand le concept exprimé convient intrinsèquement à tous les analogues, quoique d'une façon différente. Or le concept d'être se réalise, quoique diversement, en Dieu et dans les créatures, dans la substance et dans les accidents : *esse a se* diffère de *esse ab alio ; esse per se* diffère de *esse in alio.*

17. — POSSIBLE ET IMPOSSIBLE

A) **Définition** : le *possible* est ce qui ne répugne pas à l'existence. L'*impossible* est ce qui répugne à l'existence.

B) **Division** : I. — Le possible et l'impossible peuvent être considérés soit *intrinsèquement* ou *absolument*, c'est-à-dire dans la chose elle-même, soit *extrinsèquement* ou *relativement*, c'est-à-dire par rapport à leur cause :

1° *Intrinsèquement :* une chose, envisagée en soi, est *absolument* possible ou impossible, selon que les notions de ses éléments constitutifs se concilient ou s'excluent. Ex. : un triangle est possible ; un cercle carré ne l'est pas. Tout ce qui est contradictoire est impossible.

2° *Extrinsèquement :* une chose est *relativement* possible ou impossible, selon qu'on la rapporte à une cause capable ou incapable de la produire. Ex. : la vision est possible pour l'œil, impossible pour l'oreille.

Une chose intrinsèquement impossible l'est *aussi* extrinsèquement, même à Dieu, parce qu'elle implique contradiction et absurdité. Ex. : il est impossible qu'une figure soit à la fois ronde et carrée, parce que ces deux éléments sont la négation l'un de l'autre. — Mais une chose, possible *en soi*, est extrinsèquement possible ou impossible selon qu'on la considère par rapport à telle cause capable de la produire ou à telle autre impuissante à la réaliser. Ex. : la guérison subite d'une maladie mortelle est possible à Dieu, impossible à l'homme.

II. — On peut distinguer encore ce qui est possible :

a) *Absolument :* ce dont l'existence n'emporte pas de contradiction. Ex. : la création d'un monde nouveau est absolument possible.

b) *Naturellement :* ce qui ne dépasse pas les forces de la nature. Ex. : des remèdes peuvent guérir une maladie grave.

c) *Moralement :* ce qui est proportionné aux forces d'un être intelligent et libre. Ex. : l'homme peut, par les seules lumières de la raison, arriver à la connaissance de Dieu.

III. — A cette triple possibilité s'oppose une triple impossibilité : *a*) *absolue*, *b*) *naturelle*, *c*) *morale*. Un mouvement sans vitesse est *absolument* impossible. La résurrection d'un mort est naturellement impossible ; mais ce qui est impossible à une cause *naturelle*, est possible à une cause surnaturelle : Dieu peut ressusciter les morts. Il est *moralement* impossible que toutes les mères haïssent leurs enfants, bien qu'il y ait quelques marâtres (Logique, 118, § II, C, II).

C) **Fondement des possibles** : cause première et cause souveraine, Dieu renferme dans son infinie simplicité toutes les perfections que l'on peut concevoir. Les essences ne sont possibles que parce qu'elles imitent à quelque degré l'essence divine, et leur perfection se mesure au degré

de cette imitation. Leur existence dépend de la volonté libre de la puissance créatrice. Les possibles ont donc pour fondement l'Essence divine en tant qu'elle contient éminemment toutes les perfections concevables.

Contemplant cette essence infiniment parfaite, l'intellect divin voit toutes les manières dont elle est indéfiniment imitable. Ces divers degrés d'imitabilité, auxquels correspondent autant de degrés d'être, forment l'ensemble des possibles. L'intellect divin, contemplant l'essence divine, ne constitue donc pas la possibilité interne des choses, mais la découvre et la saisit [1] (81, II, B).

18. — ACTE ET PUISSANCE [2]

A) **Définition.** — Chez les êtres créés, on entend par :

a) *Acte*, ce qui les perfectionne. — *b*) *Puissance*, le principe dont l'acte est la perfection. Ex. : un bloc informe de pierre *peut* devenir une statue ; c'est donc une statue *en puissance ;* quand un sculpteur lui a donné une forme humaine, c'est une statue véritable, une statue *en acte.*

B) **Division.** — 1° La puissance est dite : *a*) *logique*, si elle indique simplement quelque chose de possible (17, A), mais n'existant que dans notre esprit ; — *b*) *réelle*, si on la considère, en dehors de notre esprit, dans un être qui la possède. Ex. : un bloc de marbre est transformé en statue dans l'imagination de l'artiste en vertu d'une puissance logique ; ce bloc devient statue, sous l'action du sculpteur, en vertu d'une puissance réelle.

2° La puissance réelle est : *a*) *active :* c'est la faculté de *produire* quelque chose ; vg. l'homme a la faculté de connaître ; — *b*) *passive :* c'est la faculté de recevoir ou subir (en latin *pati*) une *modification* ; vg. un bloc de marbre peut devenir une statue, un tombeau, un autel. — Autre exemple : le feu, en chauffant de l'eau (qui est en puissance *passive* par rapport à la chaleur), passe de la puissance *active* (c'est-à-dire du *pouvoir* qu'il a de chauffer) à l'*acte* de cette puissance active qui est l'*action* de chauffer.

---

(1) Ipse [Deus] essentiam suam perfecte cognoscit ; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. (S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. XV, Art. I, § *Unde plures ideæ.*)

(2) Cf. S. Schiffini, *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, Metaphysica Generalis, Disp. IV.

C) **Conséquences.** — 1° De la définition de l'acte et de la puissance, il ressort que l'acte est un *perfectionnement* de la chose, puisqu'il fait que la chose reçoit l'opération et l'acte pour lesquels elle est en puissance. Par conséquent, un être est d'autant plus parfait qu'il est plus en acte ; dès lors un être qui serait *toujours en acte*, c'est-à-dire n'ayant besoin d'aucun perfectionnement, serait un *acte pur*, sans aucun mélange de passivité, serait donc la perfection souveraine et absolue. Cet acte pur ne se rencontre qu'en Dieu, il est Dieu même. Dans toute créature, au contraire, il y a mélange de puissance et d'acte, il y a passage de la puissance à l'acte. Dieu seul est ; tout être contingent change, devient, se fait. La puissance est conçue comme limitant l'acte (20, p. 469).

2° Aucune puissance, comme telle, n'est capable de s'actuer elle-même ; pour passer de la puissance à l'acte il lui faut l'aide d'un être déjà actué : « Rien ne peut être réduit de la puissance à l'acte, si ce n'est par quelque chose qui est en acte. »

3° L'acte précède la puissance. Cela est vrai : *a*) soit que l'on considère l'ensemble des choses contingentes, car cet ensemble, n'ayant pas en soi sa raison d'être, n'a pu venir à l'acte, à l'existence que par l'intervention d'un être qui fût lui-même en acte, qui fût un acte pur, qui fût Dieu ; — *b*) soit que l'on considère un être contingent en particulier, car l'*actuation* d'un être en puissance est un *effet* qui exige toujours une *cause en acte* pour le produire.

4° L'activité est dans l'agent, mais le résultat de cette activité, l'*action*, la chose faite, n'est pas dans l'agent *comme tel*, mais dans le *patient*. Ex. : le maître et le disciple. Le disciple est en puissance *passive*, par rapport à la science à acquérir. Le résultat de l'enseignement du maître sera de faire passer le disciple de la puissance passive à l'acte, de la possibilité de savoir à la science.

19. — ESSENCE ET EXISTENCE

A) **Définition.** — L'*essence* est ce par quoi une chose est ce qu'elle est, et, conséquemment, ce qui la différencie de tout ce qui n'est pas elle. Elle répond à cette question : *Qu'est cette chose ?* Les êtres contingents, qu'ils soient substantiels ou accidentels, forment des groupes qui se distinguent les uns des autres par des caractères intimes possédés en commun, qui sont *génériques* et *spécifiques* (Log., 11, § A, II). Ces propriétés génériques et spécifiques constituent l'*essence* ou *nature* des êtres contingents. Ainsi l'essence de l'homme, qui est un animal doué de raison, se distingue de l'essence de la bête, qui est un animal privé de raison.

Les essences, étant plus ou moins générales, ne peuvent être perçues par les sens qui ne saisissent que le singulier ; elles ne peuvent l'être que par l'intelligence. Aussi les appelle-t-on *intelligibles*.

L'*existence* est l'actualité de l'essence, c'est-à-dire ce en vertu de quoi une chose existe.

B) **Comparaison**. — L'essence dans les êtres contingents est indéterminée par rapport à l'existence ; elle peut la recevoir ou ne pas la recevoir. L'existence lève cette indétermination en réduisant en acte la capacité de l'essence à passer de l'état possible à l'état actuel. Il y a donc, dans l'ordre logique, entre l'essence et l'existence la corrélation qu'il y a entre la puissance et l'acte (20, p. 469, 2°).

En Dieu seul l'existence et l'essence ne se distinguent pas, parce que Dieu est essentiellement existant : il est de l'essence de l'être parfait d'exister nécessairement. Dans les êtres créés, au contraire, l'essence n'implique pas l'existence, puisqu'étant contingents ils n'ont pas toujours existé et qu'ils auraient pu ne pas exister. L'existence est chez eux une addition accidentelle à l'essence. Pour exister, il a fallu que Dieu réduisît leur possibilité en acte ; tandis que Dieu, étant l'Être de soi, l'Être nécessaire, ne peut pas avoir de cause, ne peut pas ne pas exister : son essence et son être sont identiques.

Les créatures étant mélangées de puissance et d'acte, leurs opérations se distinguent de leur être. Dieu étant acte pur, son opération et son être sont la même chose.

C) **Caractères des essences**. — Elles sont *immuables* et *nécessaires :*

1° En tant qu'elles existent dans l'Intelligence divine, parce qu'elles sont une imitation, un reflet de l'essence de Dieu. Elles ne dépendent pas de sa volonté ; autrement il faudrait dire que Dieu peut réaliser le contradictoire et l'absurde, faire par exemple que le triangle, qui est essentiellement composé de 3 angles, en ait 4. — Les choses ont été créées par Dieu d'après les idées qu'il en a de toute éternité ; donc les essences des choses, en tant que connues par l'intelligence divine, sont *éternelles*.

2° En tant qu'elles existent dans la nature, si l'on considère les principes prochains qui les constituent . Ex. : un triangle n'aura jamais plus de trois côtés, quelle que soit la longueur de ses côtés, ou la matière dont ils sont faits.

D) **Propriétés de l'essence des choses**. — 1° Les unes, *constitutives* de l'essence, sont *invariables*, comme elle ; vg. dans l'âme humaine, l'unité, la simplicité, la spiritualité, l'immortalité.

2° Les autres, *relatives aux opérations*, sont *variables* ; vg. sensibilité, intelligence, volonté ; ces différentes formes de l'activité de l'âme sont sujettes aux variations.

20. — DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE

A) **Position de la question.** — On admet sans difficulté qu'entre l'essence seulement possible et son existence, c'est-à-dire son état de réalisation, il y a une *distinction réelle*. Mais c'est une question, très controversée parmi les Scolastiques, de savoir si, dans l'être fini et contingent, supposé existant, l'essence et l'existence sont *réellement distinctes ;* ou s'il n'y a entre l'essence et l'existence qu'une *distinction virtuelle* ou *distinction de raison ayant un fondement dans la réalité* (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Il faut entendre par là que la chose elle-même fournit à l'esprit un motif pour établir une distinction entre les concepts d'essence et d'existence, lesquels, en fait, ne constituent qu'une seule et même réalité.

B) **Solutions.** — L'École thomiste se prononce généralement pour la *distinction réelle*. L'École franciscaine, Suarez et ses disciples, nombre d'autres Scolastiques [1] se contentent de la *distinction virtuelle*. Cette seconde opinion nous semble beaucoup plus probable.

I. — Il faut rejeter la distinction réelle, car :

1° Cette opinion renferme une contradiction. Il est contradictoire, en effet, de parler d'une essence *réelle* et d'une essence qui n'existe pas par elle-même ; car, si elle est réelle, comme on le concède, elle est hors du néant par sa propre réalité ; or si elle est hors du néant par sa propre réalité, c'est dire qu'elle existe par elle-même.

2° L'existence, supposée réellement distincte de l'essence, est une réalité ; elle a par conséquent une essence propre.

Ceci posé, de deux choses l'une : ou bien l'essence propre de l'existence existe par une autre existence réellement distincte, ou elle existe par elle-même.

Si elle existe par une autre existence, cette autre existence a aussi son essence propre, et ainsi à l'infini, ce qui répugne, de l'aveu même des adversaires.

Si elle existe par elle-même, il y a donc au moins une essence finie qui existe par elle-même. Il faut en dire autant de toutes les essences finies, car si les arguments, apportés pour prouver la nécessité de la distinction réelle, ne valent pas pour l'essence de l'existence elle-même, ils ne valent pas davantage pour les autres essences.

II. — La distinction réelle étant rejetée, reste la distinction virtuelle ou *distinction de raison inadéquate ayant un fondement dans la réalité.*

---

[1] Cette question controversée a été traitée à fond par le Père J. Piccirelli dans l'ouvrage : *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actualam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac præcipue de mente Angelici Doctoris circa eamdem quæstionem*, Naples et Paris, 1906. — Cf. D. Palmieri, *Ontologia*, C. III.

Il y a d'abord entre l'essence réelle et l'existence une *distinction de raison*, parce que les concepts d'essence et d'existence sont différents. Le concept d'essence signifie ce par quoi une chose est ce qu'elle est, appartient à telle espèce. Le concept d'existence signifie ce par quoi une chose est hors du néant.

C'est ensuite une distinction *inadéquate*. La distinction est *adéquate* quand aucun des deux concepts ne renferme l'autre : vg. animal et végétal. Elle est *inadéquate*, quand l'un des concepts renferme l'autre : c'est le cas présentement, car si le concept d'essence ne renferme pas l'existence, le concept d'existence renferme l'essence.

Cette distinction a enfin un *fondement dans la réalité*, c'est-à-dire que la réalité fournit à l'esprit l'occasion de distinguer. Ici, le fondement consiste en ce que l'essence finie est contingente, c'est-à-dire n'existe pas nécessairement : de là vient que cette essence peut être conçue indépendamment de l'existence.

C) **Remarques** : I. — La distinction virtuelle suffit pour différencier Dieu et les créatures, parce que, en Dieu seul, le concept de l'existence est *essentiel :* Il ne peut pas ne pas exister ; c'est l'Être nécessaire. Dans les créatures, au contraire, le concept de l'existence est *accidentel :* elles peuvent exister ou n'exister pas : ce sont des êtres contingents.

Un thomiste éminent, Dominique Soto, a fait cette judicieuse remarque : « Admettre ou nier la distinction réelle entre l'essence et l'existence n'a pas si grande importance, pourvu qu'on ne nie pas la différence entre nous et Dieu, à savoir, que l'existence est essentielle à Dieu, mais non aux créatures. De même, celui qui nierait la distinction réelle entre la session et le siégeant ne nierait pas une chose importante, pourvu qu'il n'admît pas que être assis est essentiel à l'homme. Les anciens y voyaient une distinction et peut-être avec raison [1]. »

Les adversaires cependant objectent :

1° Si l'essence et l'existence sont une seule et même réalité, l'être de toute créature sera comme l'être de Dieu un *esse irreceptum*.

Réponse : l'existence de la créature n'est pas reçue dans un sujet qui la limite, à savoir l'essence, je le concède. Elle n'est pas reçue d'un autre, je le nie, parce que les créatures, étant l'œuvre de Dieu, reçoivent l'existence de Lui. Leur *esse* n'est donc pas *irreceptum*.

---

[1] Sed id solum addiderim quod non est res tanti momenti hanc distinctionem [esse ab essentia], aut concedere, aut negare, dummodo non negetur differentiam inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei et non sit de essentia creaturarum ; sicut qui negaverit sessionem distingui realiter a sedente, nihil magnum negabit, dummodo non concedat sessionem esse de essentia hominis ; hanc enim antiqui appellabant distinctionem et forte docte. (D. Soto, *In Dialecticam Aristotelis Commentarii*, Lib. *Prædicamentorum*, C. v, *De Substantia*, Quæst. I, p. 46 verso, col. 1, vers le bas, Salamanque, 1554).

2° L'essence est à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Or la puissance se distingue réellement de l'acte. Donc l'essence se distingue réellement de l'existence.

Réponse : dans l'ordre réel l'essence joue le rôle de puissance, je le nie. Dans l'ordre logique, l'essence peut être considérée comme jouant le rôle de puissance, c'est-à-dire comme limitant l'existence, je le concède. Mais, dans cette considération, il n'y a place que pour une distinction de raison.

II. — C'est un point obscur, très discuté, de savoir si S. Thomas tient pour la distinction réelle ou pour la virtuelle. On cite, en effet, des textes qui semblent favoriser les deux solutions. Ce qui explique cette incertitude des commentateurs dans l'interprétation des textes allégués, c'est que ces textes ne sont pas explicites [1], et que la distinction virtuelle est appelée quelquefois réelle. Elle l'est en effet, non pas strictement, mais au sens large, parce qu'elle procède de l'esprit *déterminé par la chose :* c'est la chose elle-même qui lui fournit matière à distinction. Voilà pourquoi certains interprètes de S. Thomas ont pu qualifier cette distinction de réelle, sans qu'on ait le droit d'en conclure que, d'après eux et d'après S. Thomas, l'essence et l'existence d'un être actuel diffèrent entre elles comme deux réalités distinctes.

---

[1] Autrefois les Thomistes s'appuyaient sur ce texte très explicite : ...*Nota quod in creaturis esse essentiæ et esse actualis existentiæ differunt realiter, ut duæ diversæ res* (*Opusculum de Prædicamentis*, C. II, circa finem). Si ce texte était authentique, il trancherait la controverse. Mais on reconnaît aujourd'hui qu'il n'est pas de S. Thomas.

CHAPITRE II

PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES DE L'ÊTRE

L'*Unité*, la *Vérité*, la *Bonté*, la *Beauté*, telles sont les propriétés communes à tous les êtres, quelle que soit la catégorie à laquelle ils appartiennent. Tout être est *un*, *vrai*, *bon*, *beau*. Ces propriétés sont dites *transcendantales*, parce que, dépassant tous les genres, elles conviennent à tous les êtres. Les propriétés *catégoriques* ne s'appliquent, au contraire, qu'à tel ou tel genre d'êtres (cf. Ch. III).

L'unité se dit de l'être *absolument*, tandis que la vérité, la bonté et la beauté impliquent une *relation* aux facultés de l'âme.

Les anciens Scolastiques ne mettaient pas la *Beauté* au nombre des transcendantaux. Pour dissiper la surprise, que peut faire naître l'assertion contraire, il suffira d'établir une distinction : tous les êtres, « tous, du grain de sable à l'homme et à l'ange, sont diversement beaux en rigueur métaphysique. Être, perfection, beauté, termes connexes jusqu'à devenir inséparables. Tout ce qui est est beau par le fait même et dans la mesure de son être. Dieu, l'Être pur et absolu, est la beauté sans mélange. Toute créature, étant limitée dans son être, l'est à proportion dans sa beauté ; mais elle ne perdrait toute sa beauté qu'en cessant d'être. Tant qu'elle *est*, elle est belle par là même et dans la même mesure. C'est que, par là même et dans la même mesure, elle reflète nécessairement l'Être sans limites, la beauté infinie, l'exemplaire universel, Dieu. Mais autre chose est la rigueur métaphysique, autre chose la pratique, l'appréciation. Là nous n'appelons beau que l'être où la beauté domine assez pour affecter notre âme, où la ressemblance divine est assez claire pour saillir à nos yeux. C'est ici le domaine de l'expérience rapportée à notre nature, et l'expérience nous dit très certainement que tout n'est pas beau. » [1] (Sur le *Beau*, voir ESTHÉTIQUE, Ch. I, notamment le § 4).

---

[1] G. LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. II, Ch. III, § I, p. 180-181 (2e Édit.).

21. — L'UNITÉ

Après avoir examiné la notion d'unité nous étudierons quelques notions voisines ou opposées : *Division*, *Multitude*, *Identité*, *Distinction*.

A) **Définition.** — L'être *un* est celui qui est indivisé en soi. L'unité ajoute à l'idée d'être une négation ; ce n'est pas cependant une idée purement négative, parce qu'elle suppose l'idée d'être qui est positive, et y surajoute l'*absence de division*, ce qui indique une perfection, donc quelque chose de positif.

Il ne faut pas confondre l'unité avec l'*unicité*, car, outre la négation de toute division, l'unicité dit négation de ressemblance dans un genre donné. Ex. : le soleil est unique dans notre système planétaire.

B) **Division.** — On distingue l'unité d'*indivisibilité* et l'unité de *composition*.

1° L'unité d'INDIVISIBILITÉ exclut, non seulement la division actuelle, mais la *possibilité* même de la division ; vg. Dieu, l'âme.

2° L'unité de COMPOSITION exclut, non pas la possibilité d'une division, mais la division actuelle. Elle est de quatre sortes :

a) *Naturelle :* qui résulte de l'union de plusieurs éléments destinés par la nature à composer un tout ; vg. l'homme : le corps et l'âme sont ordonnés à constituer le composé humain ; — eau, composée d'hydrogène et d'oxygène.

b) *Artificielle :* qui résulte de l'union de plusieurs éléments agencés par l'art humain de façon à former un tout ; vg. une maison, une machine, un poème.

c) *Morale :* qui résulte de l'union de plusieurs personnes formant une société ; vg. famille, cité, armée. Le lien qui les unit dépend de leur nature d'êtres intelligents et libres.

d) *Physique :* qui résulte de la juxtaposition de plusieurs choses ; vg. un monceau de sable, une masse d'eau. C'est un *agrégat :* de toutes les formes d'unité, c'est la plus imparfaite, parce que le lien qui rapproche les divers éléments leur est *extrinsèque*.

C) **L'être et l'un sont convertibles.** — Tout être est un, c'est-à-dire *n'est pas divisé en lui-même*, mais *est divisé de tous les autres : Indivisum in se et divisum a quolibet alio.* Il en doit être ainsi, car un objet divisé en lui-même ne serait pas un être, mais un ensemble d'êtres, et, d'autre part, des objets, qui ne seraient pas divisés les uns des autres, ne constitueraient pas plusieurs êtres, mais formeraient un seul être composé. Cette unité est, comme l'être lui-même, transcendantale et analogue : aussi s'applique-t-elle à tous les êtres, mais plus ou moins parfaitement (B). L'unité n'ajoute pas quelque réalité à l'être, mais seulement une négation : l'absence de division. C'est pourquoi on peut

dire : Tout être est un, et tout un est être. *Ens et unum convertuntur.*

D) **Multitude.** — La notion de *pluralité* ou de *multitude* implique : 1° l'indivision intrinsèque des êtres compris dans la multitude ; 2° la division extrinsèque, qui fait que chacun d'eux est mis à part des autres. La multitude dit donc une pluralité d'êtres séparés ou du moins réellement distincts entre eux, comme les habitants d'une ville, les cinq doigts de la main.

Le *nombre* est une collection d'unités qui ont entre elles quelque point commun. Ex. : cent arbres. On peut le définir : Une multitude mesurée par l'unité.

E) **Identité.** — L'identité, c'est la négation de la diversité. La négation de la diversité *individuelle* ou *numérique*, c'est l'*identité proprement dite :* l'homme passe par l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, sans cesser d'être essentiellement conforme à lui-même. — La négation de la diversité *spécifique*, c'est l'identité de *nature.* Ex. : Pierre et Paul sont *spécifiquement* identiques. — La négation de la diversité *générique*, c'est l'identité de *genre.* Ex. : l'homme et la bête sont génériquement identiques. — La négation de la diversité *qualitative*, c'est l'identité dans la qualité, c'est la *ressemblance* ou *similitude.* Ex. : tous les hommes de race blanche se ressemblent sous le rapport de la couleur. — La négation de la diversité *quantitative*, c'est l'identité dans la quantité, c'est l'*égalité.* Ex. : cas d'égalité de deux triangles.

22. — DISTINCTION

Par *distinction* on entend l'absence d'unité.

La distinction peut être *réelle* ou *logique :*

I. — **Distinction réelle :** c'est l'absence d'unité entre plusieurs *choses.* Elle est :

a) *Adéquate :* quand deux choses ne sont *réellement* identiques dans aucun de leurs éléments ; vg. deux êtres existants, deux arbres, deux pierres, etc., sont adéquatement distincts, parce que la réalité de chacun est tout entière en dehors de la réalité de l'autre.

b) *Inadéquate :* quand deux choses ne sont que partiellement identiques. Ex. : le tout et ses parties, comme l'homme et l'âme, qui sont inadéquatement distincts.

II. — **Distinction logique** ou **de Raison :** c'est l'absence d'unité entre plusieurs *concepts* d'une même chose. Quand deux choses sont *réellement* distinctes, leur distinction est l'*œuvre de la nature* et par conséquent existe indépendamment de notre pensée. Deux choses sont, au contraire, *logiquement* distinctes, dans la mesure où leur distinction est l'*œuvre de la raison.* D'après les Scolastiques, la *Distinction de raison* est double :

A) *Distinctio rationis ratiocinantis* ou *Distinctio sine fundamento in re :* elle existe quand la même chose est exprimée par des concepts qui ne diffèrent formellement d'*aucune* manière (*nullo modo formaliter diversi*), c'est-à-dire par des concepts dont la définition est identique : tels le concept d'*homme* et le concept d'*animal raisonnable*. Le second n'est que le développement du premier.

B) *Distinctio rationis ratiocinatæ* ou *cum fundamento in re*, qu'on nomme aussi *Distinctio virtualis :* elle existe quand la même chose est exprimée par des concepts qui diffèrent formellement de *quelque* manière (*aliquo modo formaliter diversi*), c'est-à-dire par des concepts qui n'ont pas la même définition. C'est ainsi qu'on distingue dans l'homme, qui est un animal raisonnable, les concepts d'*animalité* et de *rationalité*. Ainsi, encore, les attributs divins (*intelligence*, *volonté*, *toute-puissance*, etc.), bien qu'ils ne se distinguent pas réellement de Dieu, mais constituent une seule et même réalité infiniment parfaite, peuvent être distingués *virtuellement*, parce que leurs concepts diffèrent et montrent la même réalité sous des aspects divers (78, C).

Les Scolastiques appellent la première distinction : *rationis ratiocinantis ;* ils mettent le verbe à l'*actif* et ajoutent : *sine fundamento in re*, pour signifier que le fondement de cette distinction est tout entier dans les *concepts*, c'est-à-dire qu'elle est l'*œuvre de la raison*.

Les Scolastiques appellent la seconde : *rationis ratiocinatæ ;* ils mettent le verbe au *passif* et ajoutent : *cum fundamento in re*, pour signifier que l'esprit est déterminé par la *chose* même, par l'objet à faire cette distinction. Le fondement de cette distinction *virtuelle* est la perfection même de l'objet : bien que cette perfection soit réellement une (vg. l'*animalité* et la *rationalité* dans l'*homme*), elle équivaut cependant à plusieurs, qui, selon leur formalité propre, peuvent exister séparément (vg. l'animalité dans la *bête* et la rationalité dans l'*homme*), ou qui, tout en n'existant que dans un seul et même sujet (vg. l'*intelligence* et la *volonté* dans l'âme humaine), se font cependant connaître par des manifestations diverses et répondent à des définitions différentes. Cette distinction est précisément appelée *virtuelle*, parce que c'est en vertu de sa perfection que l'objet est dit équivaloir à plusieurs (*virtute dicitur æquivalere pluribus distinctis*).

La distinction *virtuelle* tient le milieu entre la distinction *strictement* réelle (distinctio *ut res a re*) et la distinction *purement* rationnelle (distinctio rationis *ratiocinantis*). En effet, procédant de l'*esprit* déterminé par la *chose*, elle tient des deux ; elle est donc mitoyenne.

Remarque. — Un indice certain de la distinction *réelle* entre les choses, c'est leur *mutuelle séparabilité*, c'est-à-dire une séparabilité telle que chacune puisse exister à part de l'autre : vg. la main par rapport au reste du corps. Car rien ne peut se séparer de soi-même et exister en

dehors de soi. Si deux choses peuvent exister séparément, c'est donc qu'avant leur séparation, celle-ci n'était pas celle-là, c'est-à-dire qu'elles étaient déjà réellement distinctes. — Autre indice sûr : il y a distinction réelle entre deux choses dont les concepts objectifs sont constitués par des notes ou caractères qui répugnent à être ensemble dans le même sujet. Une seule et même essence ne peut en effet être constituée par des notes ou caractères qui s'excluent : vg. étendue, simplicité. C'est ainsi que nous pouvons distinguer l'âme du corps (49).

23. — PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Les Scolastiques entendent par principe d'individuation la raison intrinsèque qui fait que chaque chose existante est singulière ou individuelle. Quelle est cette raison ? Un grand nombre, parmi les anciens Scolastiques, établissent une distinction entre les êtres immatériels et les êtres matériels. Dans les premiers, l'essence et l'individualité sont une seule et même chose. Dans les seconds, l'individualité diffère réellement de l'essence, de sorte que l'individualité a certains éléments propres qu'on ne trouve pas dans l'essence. Le principe de leur individuation c'est *materia signata*, c'est-à-dire la matière affectée d'une certaine quantité. Comme cette matière est, aux yeux de ces Scolastiques, l'unique principe de multiplication des individus dans la même espèce, ils soutiennent que dans les esprits purs, qui sont immatériels, il y a autant d'espèces que d'individus [1].

Il faut admettre, au contraire, que toute chose existante est singulière, non en vertu de quelque principe surajouté, mais par elle-même.

En effet : 1° Si ce qui rend singulière une nature existante, se distinguait réellement d'elle, il s'ensuivrait que cette nature, *considérée en elle-même*, serait universelle. Or l'universel *a parte rei* répugne. (Psych., 140.) Donc une nature existante est individualisée par elle-même.

2° Ce principe d'individuation surajouté est singulier ou par lui-même, ou par le moyen d'un autre principe. Si c'est par un autre, il faut aller à l'infini, ce qui répugne. Si c'est par lui-même, il n'est donc pas nécessaire, pour qu'une nature existante soit singulière, de recourir à un autre déterminant qu'elle-même.

Cette maxime : *La matière est principe d'individuation* peut cependant avoir une signification légitime. Elle est vraie en ce sens :

a) Que, la matière étant sensible, c'est d'elle que nous tirons les caractères qui nous servent à discerner les individus entre eux.

---

[1] Cf. Suarez, *Disputationes Metaphysicæ*, Disp. V. — Cependant sur la fin de sa vie, S. Thomas, dans l'Opuscule *De unitate intellectus*, qui est de 1270, déclara que ceux qui prétendent démontrer l'impossibilité pour Dieu de créer des esprits purs de la même espèce, argumentent d'une façon tout à fait rudimentaire ; Valde ruditer argumentantur.

b) Qu'elle est le principe naturel intrinsèque de la multiplication des individus dans la même espèce, puisque c'est par voie de génération que les individus se reproduisent. Mais il faut y ajouter l'intervention créatrice de Dieu.

24. — LE VRAI ET LE FAUX

L'Ontologie ne s'occupe que de la vérité et de la fausseté qu'on appelle *métaphysique*, *objective* ou *ontologique*.

A) **Définition générale de la Vérité :** la vérité est la *conformité de la pensée et des choses*. La vérité suppose donc trois éléments : 1° un *objet* dont on affirme quelque chose ; 2° une *intelligence* qui affirme quelque chose ; 3° un *rapport de conformité* entre l'affirmation et l'objet. D'après la nature de ce rapport on peut distinguer trois sortes de vérités.

B) **Espèces :** 1° Vérité LOGIQUE ou SUBJECTIVE : c'est la conformité de la pensée à son objet. Quand je dis : Il fait jour, je dis vrai si cette affirmation concorde avec la réalité.

2° Vérité MÉTAPHYSIQUE, OBJECTIVE OU ONTOLOGIQUE : c'est la conformité des choses à la pensée qui les a produites. Un carré, une maison ne seront un vrai carré, une vraie maison que s'ils sont conformes à la pensée du géomètre et de l'architecte, aux lois géométriques et architecturales.

3° Vérité MORALE ou VÉRACITÉ : c'est la conformité de la parole à la pensée. (MORALE, 67).

C) **Comparaison :** cf. LOGIQUE, 113.

D) **L'être et le vrai sont convertibles :** *tout être est vrai métaphysiquement*, parce que tout être répond parfaitement à sa cause exemplaire, à l'idée de Dieu. Dieu, en effet, ayant une puissance infinie, réalise *adéquatement* sa pensée, avec le degré de perfection qu'il a déterminé. C'est pourquoi on peut, après saint Augustin et Bossuet, définir la vérité *objective :* « Ce qui est ». C'est le sens de l'axiome scolastique : *Ens et verum convertuntur.* « L'être et le vrai sont convertibles » : *Tout être est vrai. Tout vrai est être.* (LOGIQUE, 113, III).

E) **Fausseté ontologique :** il n'y a pas, à proprement parler, de faux objectif, car le faux c'est *ce qui n'est pas* ; or tout ce qui existe est métaphysiquement vrai (D). Cependant on attribue la fausseté aux choses non pas en considérant ce qu'elles sont, mais ce qu'elles ne sont pas. Ainsi on appellera faux :

1° Ce qui, par sa ressemblance avec une autre chose, est apte à nous apparaître ce qu'il n'est pas ; vg. une médaille en aluminium peut sembler de l'argent.

2° Ce qui, dans les œuvres humaines, n'est pas conforme à l'idéal physique, intellectuel ou moral ; vg. fausse éloquence, fausse vertu.

3° Ce qui est l'objet d'une énonciation erronée.

On voit que la fausseté est attribuée aux choses à cause de leur *relation à l'intelligence*, soit parce que ces choses ont été une occasion d'erreur (1°), soit parce qu'elles ne reproduisent pas fidèlement l'idée, qui existe dans l'intelligence et qui est leur modèle (2°), soit enfin parce que l'intelligence peut émettre des propositions fausses (3°). Mais, objectivement et en soi, toutes ces choses, dites fausses à raison de ce qui leur manque, sont vraies, ont une certaine réalité ; ainsi une fausse médaille d'argent est un *vrai* métal, est réellement de l'aluminium, etc. C'est pourquoi le faux n'est pas une négation pure et simple, un non-être. S'il s'agit de la fausseté *ontologique*, il est évident que ce qui est appelé faux est une *réalité* à laquelle est *jointe une négation*. On dit que cette médaille réelle n'est pas de l'aluminium ou que cette manière de parler n'est pas de la vraie éloquence, etc.

F) **Fausseté logique. Fausseté morale.** Cf. LOGIQUE, 121, I, III.

25. — LE BIEN ET LE MAL

§ I. — *LE BIEN*

A) **Définition.** — 1° Le *bien*, en général, est *ce qui convient à quelqu'un ou à quelque chose*. La bonté implique l'idée de *perfection*, de quelque chose capable de perfectionner. A cette idée de perfection, qui en est la base, la bonté ajoute l'idée de relation à une autre chose qu'elle peut perfectionner.

La *perfection* est une réalité quelconque convenant à un être. Il y a des *degrés* dans la perfection. Un être est *relativement* parfait, quand il possède tout ce qu'il doit avoir sous un rapport déterminé, par exemple, tout ce que requiert sa nature : tel homme qui a tous ses organes et facultés en bon état. Un être est *purement et simplement* parfait, quand il possède tout ce qu'exigent et sa nature et la fin pour laquelle il a été fait. Les êtres libres naissent perfectibles : ils n'arrivent à la perfection morale qu'ils doivent acquérir que le jour où ils ont atteint leur fin dernière par un bon usage de leur liberté.

2° On peut définir encore le bien : l'*être en tant que désirable*, « *appétible* » (*appetibile*).

La première définition est tirée de l'*essence* même de la bonté, tandis que la seconde est prise d'une propriété qui suit toujours le bien : possédant une certaine perfection il est nécessairement désirable, car tout être désire naturellement ce qui le perfectionne.

B) **Division.** — On distingue le bien :

1° VRAI : celui qui convient réellement à quelque chose ; vg. la santé à l'homme. — APPARENT : celui qui paraît convenir, mais ne convient

pas en réalité ; vg. le pécheur recherche les biens créés, le plaisir, l'honneur, etc.. au lieu de rechercher le Bien infini, Dieu.

2° Absolu ou Intrinsèque : c'est la bonté qui convient à un être et le perfectionne lui-même ; vg. la vérité est le bien de l'intelligence. — Relatif ou Extrinsèque : c'est la bonté d'un être qui convient aux autres et les perfectionne ; vg. la médecine pour le malade.

3° Physique ou Corporel : c'est le bien qui perfectionne les corps, la nature corporelle ; vg. la chaleur. — Moral ou Spirituel : c'est un bien qui perfectionne l'esprit et les mœurs ; vg. la science est un bien pour l'intelligence, et la vertu pour la volonté.

4° Honnête : celui qui convient à l'être raisonnable en tant que raisonnable ; il est synonyme de bien *moral* ; vg. faire un acte de vertu, comme donner de l'argent aux pauvres, soigner les malades.

5° Délectable ou Agréable : celui qui convient à l'être en tant qu'il est doué de sensibilité ; vg. le sentiment de plaisir qui accompagne un effort généreux pour accomplir le devoir.

6° Utile : celui qui ne convient pas par lui-même, mais en tant qu'il sert à atteindre une fin ; vg. l'argent dont on use pour se procurer les choses nécessaires à la vie. L'honnête est désiré pour lui-même et comme une *fin ;* l'utile est désiré comme *moyen* pour parvenir à une fin.

C) **Le vrai et le bien.** — Le vrai et le bien ont un fond commun, l'être ; mais à ce fond commun chacun ajoute une *relation différente*, le vrai à l'*intelligence*, le bien à la *volonté*. En effet, le vrai c'est l'être en tant que conforme au concept de son essence, l'être par conséquent en tant qu'il est *intelligible* et *affirmable ;* le bien c'est l'être en tant que parfait et capable de perfectionner les autres, l'être par conséquent en tant que *désirable*, digne d'être recherché (*bonum appetibile*).

D) **L'être et le bien sont convertibles.** — La bonté est une propriété commune à toutes choses. Tout être est *bon*, puisque tout être possède la perfection qui lui convient et qu'il peut dans une certaine mesure perfectionner les autres. De même tout ce qui est bon est *être*, puisqu'il possède une certaine perfection, et que toute perfection est une certaine entité.

§ II. — *LE MAL*

A) **Définition.** — Le *mal* s'oppose au bien et à la perfection :

1° *C'est la privation d'une perfection qui convient à la nature d'un être* ; vg. la surdité est un mal pour l'homme et non pour la pierre, car la nature humaine exige la faculté d'entendre, tandis que la pierre ne la requiert pas.

La notion de mal comprend deux choses : *a*) l'une *négative :* l'absence d'une perfection due à l'être qui en est privé ; *b*) l'autre *positive :* l'être

lui-même qui subit cette privation. Le mal comme tel, en tant que privation, ne peut exister dans la nature, car il signifie un non-être ; mais il existe *dans un sujet* auquel fait défaut telle qualité que comporte sa nature. Ainsi l'erreur est un mal pour l'intelligence, parce qu'elle est faite pour saisir le vrai. En adhérant à l'erreur l'intelligence se prive d'une perfection que réclame sa nature.

2° On peut définir encore le mal : *Ce qui prive les autres d'une perfection qui leur est due :* vg. un assassin enlève la vie à quelqu'un pour le voler, un calomniateur cherche à dépouiller de sa réputation, qui est un bien moral, quelqu'un dont il est jaloux.

Si le bien est désirable, parce qu'il convient à la nature, le mal doit être fui, parce qu'il ne convient pas à la nature : au lieu de la perfectionner comme le bien, il la déforme et l'amoindrit.

B) **Division.** — On distingue le mal :

1° Absolu ou Intrinsèque : l'être auquel manque une perfection due ; vg. un homme aveugle, malade. — Relatif ou Extrinsèque : l'être qui prive ou peut priver les autres d'une perfection due ; vg. le loup est un mal pour la brebis.

2° Physique ou Corporel : c'est la privation d'un bien physique ; vg. la cécité, la douleur. — Moral ou Spirituel : c'est la privation d'un bien intellectuel ou moral ; vg. : l'ignorance, le vice.

C) **Remarques :** 1° Le Mal *métaphysique*, dont parle Leibniz (96), n'est pas, à proprement parler, un mal. Il entend par là la limitation qui est inhérente à toutes les choses créées, par le fait même qu'elles sont créées, tirant de l'Être nécessaire toute leur réalité. Ce mal n'est pas une privation, c'est-à-dire l'absence d'une perfection exigée par la nature de tel être, mais la *simple négation* d'une perfection plus grande se rencontrant en d'autres êtres. Le mal métaphysique n'est donc pas un mal strict. Ainsi ce n'est pas un mal que la pierre ne voie ni ne sente, parce que sa nature d'être inanimé n'appelle pas ce genre de perfection.

2° Le *déshonnête* s'oppose au bien *honnête* et se ramène au mal moral ; vg. mentir.

CHAPITRE III

DIVISION DE L'ÊTRE OU CATÉGORIES

Les *transcendantaux* sont les propriétés *communes* à tous les êtres ; les *catégories* sont des *manières d'être spéciales*, ne convenant qu'à un genre plus ou moins étendu d'êtres. Ainsi tout être n'est pas *substance*, *accident*, *quantité*, etc., tandis que tout être est *un*, *vrai*, *bon*, *beau*.

La Logique et l'Ontologie traitent des mêmes catégories, mais les considèrent d'un point de vue différent. La Logique (6) les envisage comme des genres suprêmes, dans lesquels viennent se ranger tous les *attributs* qu'on peut donner aux choses, tout ce que l'on peut en dire. L'Ontologie les étudie comme des genres suprêmes, dans lesquels viennent se ranger toutes les *réalités des choses*.

Les Péripatéticiens et les Scolastiques comptent dix Catégories qui rentrent toutes dans la *Substance* ou l'*Accident*. La raison en est que toute réalité ne peut être conçue et exister que comme *substantielle* ou *accidentelle*. L'Accident se subdivise en neuf Catégories.

26. — LA SUBSTANCE ET L'ACCIDENT

§ I. — *LA SUBSTANCE*

A) **Définition.** — Le mot *substance* dérive de deux mots latins (*sub-stare*) signifiant *être sous*, parce qu'on se la représente comme le support des accidents qui la modifient. On la définit : *Le sujet un et permanent de phénomènes multiples et changeants* ; vg. du marbre. Mais cette définition ne convient qu'aux substances créées. On la définit encore : *Ce qui existe en soi*. Cette seconde définition s'applique à Dieu et aux créatures, parce qu'elle fait abstraction de toute relation à des phénomènes ou modifications qui impliquent changement et par conséquent imperfection. Le *mode* ou *accident* en effet a besoin, pour exister, d'être dans *un autre qu'il modifie*, dont il devient une *manière d'être* (§ II).

Il ne faut pas confondre la *substance* et l'*accident* avec l'*essence*. L'essence indique les principes constitutifs d'une chose, puisqu'on la définit : *Ce par quoi une chose est ce qu'elle est*. La substance signifie la

façon dont une chose existe. La notion d'essence est d'ailleurs transcendante comme l'être, car elle s'applique à la substance et à l'accident qui ont chacun leur essence propre. (PSYCH., 182).

Le mot *nature* est, au contraire, souvent employé comme synonyme d'*essence*. Cependant, chez les SCOLASTIQUES et même chez DESCARTES, la *nature* signifie un *principe d'activité*. Ils considérent la substance comme le *principe éloigné* par lequel l'être agit, et les facultés (vg. intelligence, volonté), comme les *principes prochains* par lesquels l'être agit.

Le mot *personne* signifie *la substance individuelle d'une nature raisonnable et libre*. Les trois éléments constitutifs de la personne sont donc l'*individualité*, la *conscience réfléchie* et la *liberté*. Seuls les êtres raisonnables sont des personnes. Les minéraux, les végétaux, les animaux mêmes ne sont que des *choses*. Les Scolastiques donnent à ces substances, tout entières en soi, mais privées de raison, le nom de *suppôt* (de *suppositum*, ce qui est placé dessous). (PSYCH., 200).

B) **Division.** — On distingue la substance :

1° CONCRÈTE, INDIVIDUELLE ; vg. *cet* homme. — ABSTRAITE, GÉNÉRALE ; vg. *l'homme*. La substance concrète ne peut s'affirmer que d'elle-même ; la substance de *cet* homme, par exemple de Pierre, est incommunicable. La substance abstraite, représentant ce qu'il y a de commun entre plusieurs individus, peut s'affirmer de chacun de ces individus : l'humanité convient à tous les hommes, Pierre, Paul, etc.

2° SIMPLE : c'est une substance indivisible ; vg. Dieu, l'âme humaine. — COMPOSÉE : c'est une substance qui résulte de l'association plus ou moins intime de plusieurs substances ; vg. l'homme qui est un composé de corps et d'âme ; la plante qui est composée d'éléments physico-chimiques et d'un principe vital ou âme végétative.

3° INCOMPLÈTE : substance qui existe en soi, mais *non par soi ;* vg. le corps humain est une substance incomplète, parce qu'il n'existe que dépendamment de l'âme qui le vivifie. — COMPLÈTE : substance qui existe *par soi* et *en soi ;* vg. Dieu, l'âme humaine, laquelle, bien que destinée à faire partie du composé humain, peut exister indépendamment du corps, parce qu'elle peut exercer sans lui ses opérations spirituelles de comprendre et de vouloir.

L'acte, par lequel une substance est complète, s'appelle *subsistance :* c'est la perfection qui achève et parfait une nature en la rendant incommunicable et capable d'exister et d'agir par soi.

§ II. — *L'ACCIDENT*

A) **Définition.** — L'*accident* se définit, par opposition à la substance : *Ce qui existe dans un autre ;* vg. blancheur de ce papier, idée de mon intelligence, résolution de ma volonté. L'essence de l'accident consiste dans cette exigence d'exister dans un sujet qui lui sert de support, de

telle sorte que, à moins d'un miracle, il ne puisse exister en dehors de lui. L'accident n'est pas une *partie* du sujet dans lequel il existe, car la partie est une substance, incomplète, il est vrai, mais une substance ; elle existe, en effet, en soi, mais pas par soi, parce qu'elle dépend du *tout* auquel elle est subordonnée ; vg. le bras dans l'organisme humain.

B) **Division.** — On distingue l'accident :

1° Logique ou Prédicable : tout ce qui s'ajoute d'une façon contingente à l'essence et au propre ; vg. cet homme est vertueux. Être vertueux est une qualité qui ne convient pas nécessairement à l'homme, car il y a des gens vicieux.

2° Physique ou Catégorique : c'est de lui que l'on parle en Ontologie ; il est, par opposition à la substance : Ce qui existe dans un autre. On le divise en :

a) *Absolu :* ainsi appelé parce qu'il ne consiste pas, comme les autres, dans une relation ; vg. la quantité. Les Scolastiques admettent entre l'accident absolu et la substance une distinction réelle : son être étant distinct de la substance, bien qu'il en dépende, en peut être séparé et exister en dehors d'elle, pourvu qu'une cause supérieure supplée le rôle de la substance. Ainsi en serait-il pour les espèces ou accidents eucharistiques : séparées de la substance du pain et vin, les espèces sacramentelles sont soutenues dans l'existence par la puissance divine (1).

b) *Modal :* c'est une modification contingente du sujet, une manière d'être qui peut être absente ou présente selon les circonstances ; vg. la rotondité d'un morceau de marbre qui pourrait recevoir la forme carrée ; être en France. Ces accidents modaux ne sont pas réellement distincts de la substance (2).

27. — LA QUANTITÉ

A) **Définition.** — On nomme quantité ou extension ce qui est divisible en ses éléments, de sorte que, la division faite , chacun puisse

---

(1) Des Scolastiques récents n'admettent pas qu'il y ait distinction réelle entre la substance et la quantité (Cf. Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. I, *Ontologia*, Th. xxiii, p. 448-457. Cf. *De Accidente*, § VII, p. 367-369). Ils disent, conséquemment, qu'après la transsubstantiation il ne reste rien ni de la substance du pain et du vin, ni de leurs accidents. Voici comment ils expliquent que, nonobstant cette disparition des accidents, nos yeux voient le même phénomène objectif qu'avant la transsubstantiation : Fac igitur desinere omnem substantiam panis et vini Deumque efficere ut materia imponderabilis, quæ illis commixta erat, sensibiliter resistat in eodem spatio quemadmodum prius resistebat corpus : habebis eadem phænomena, et quidem objectiva, h. e. a causa existente a parte rei determinata, quæ prius habebas. (Palmieri, *Institutiones...*, T. II, *Cosmologia*, Th. xxvi, p. 184, au haut).

(2) Suarez (*Disputationes Metaphysicæ*, Disp. VII, Sect. I, n. 16) admet deux degrés dans la distinction réelle : la distinction réelle *majeure*, et la *mineure*. Cette dernière s'appelle proprement Distinction *modale*. On ne voit pas la raison d'être de cette nouvelle distinction ; aussi est-elle généralement rejetée. — Cf. Palmieri, *Institutiones...*, T. I, *Ontologia*, Th. xvii, p. 395-408.

exister séparément [1]. Ex. : je peux diviser cette feuille de papier en quatre, et chaque quart sera encore du papier, mais de dimensions plus petites.

La catégorie de la quantité ne convient pas aux substances *incorporelles*, puisque, n'ayant point de parties, elles sont indivisibles. Mais on peut la leur appliquer métaphoriquement, dans le sens de *quantité virtuelle* ou *intensité* dans la perfection : ainsi l'on dira de quelqu'un qu'il a une *grande* vertu.

B) **Division.** — On distingue la quantité :

1° Continue [2] : c'est la quantité dont les parties ne sont pas séparées, de sorte que la fin de l'une est le commencement de l'autre ; ex. : la ligne mathématique. La quantité continue s'appelle *grandeur :* elle a trois dimensions, la longueur, la largeur, la profondeur.

2° Discrète : c'est la quantité dont les parties sont séparées ; ex. : un tas de sable ; cent arbres. La quantité discrète s'appelle *multitude* ou *nombre* (21, D).

C) **La quantité est-elle infinie ?**

La quantité, soit continue, soit discrète, ne peut être *réellement infinie*, c'est-à-dire infinie *en acte*, *en fait*. La quantité est seulement infinie *en puissance*, c'est-à-dire *indéfinie*. Étant donnée n'importe quelle étendue, nous concevons qu'on peut toujours y ajouter une nouvelle portion d'étendue. Étant donné un nombre quelconque, nous concevons qu'on peut toujours y ajouter de nouvelles unités. Mais, quelle que soit la grandeur de l'étendue ou du nombre qu'on imagine actuellement, ce nombre et cette étendue seront réellement finis, parce qu'on peut sans cesse les concevoir plus grands : ils sont donc indéfinis.

L'infini en nombre ou en quantité est contradictoire. « En effet, supposez qu'il existe et divisez-le en deux parties. Ces deux parties sont finies ou infinies. Si elles sont finies, comment deux parties finies peuvent-elles faire un tout infini ? Le fini, ajouté à du fini, quoi qu'en dise Locke, ne peut donner que du fini. — Si elles sont infinies, l'infini est alors égal à deux infinis, ce qui est contradictoire. — Veut-on qu'une partie soit infinie et l'autre finie ? La contradiction reste, car l'infini serait alors égal à l'infini + une autre quantité [3]. » Donc un nombre infini, un espace infini, un temps infini n'existent pas et ne peuvent exister (67, B, I, *b*).

---

[1] Aristote, *Métaphysique*, L. IV, C. xiii, Édit. Didot, T. II, p. 525.
[2] Aristote, *Physique*, L. VI, C. i, § 1. *Ibidem*, p. 317.
[3] E. Durand, *Psychologie*, p. 221-222.

28. — LA QUALITÉ

Définition. — A) La qualité est, comme la quantité, un accident *absolu*, parce que, elle aussi, affecte immédiatement la substance. On la définit : *Un accident qui modifie, dispose la substance en elle-même, la complète dans son existence et sa causalité ;* vg. la vertu, la science, la blancheur, la rotondité, etc., rendent le sujet vertueux, savant, blanc, rond. La chaleur, en modifiant le fer, le rend capable de produire des effets nouveaux.

A la différence de la quantité, qui ne convient qu'aux corps, la qualité s'applique à tous les êtres contingents, corporels ou incorporels, car il y a des qualités morales comme des qualités physiques.

La qualité n'est pas restreinte à sa catégorie, mais elle peut affecter toutes les autres, car la quantité, l'action, la passion, le temps, le lieu peuvent avoir telle ou telle qualité ; vg. la quantité peut être longue ou courte, l'action rapide ou lente.

B) **Propriétés des qualités.** — 1° *Toute qualité a son contraire :* à chaque qualité en correspond une autre qui l'exclut dans le même sujet ; vg. vertu et vice ; science et ignorance ; lumière et ténèbres ; chaud et froid.

2° *Toute qualité est susceptible d'augmentation et de diminution ;* vg. il y a plus ou moins de vertu, de science, de lumière, de chaleur.

3° *La qualité sert de fondement à la similitude ou ressemblance, et à la dissemblance*, c'est-à-dire que les choses sont dites semblables ou dissemblables selon qu'elles ont des qualités communes ou opposées ; vg. deux lis se ressemblent par leur blancheur ; de deux personnes l'une est vertueuse, l'autre est vicieuse.

C) **Quantité et Qualité.** — Il y a entre elles une *distinction irréductible*, qui fait qu'elles ne peuvent avoir de commune mesure. Ainsi, dire qu'on éprouve aujourd'hui une joie *vingt fois plus grande* qu'hier, n'a pas de sens. Si l'intensité qualitative n'est pas une quantité proprement dite, elle a cependant quelque *analogie* avec la quantité. Aussi dire qu'on éprouve aujourd'hui une joie *plus grande* qu'hier est parfaitement intelligible. On doit donc rejeter l'opposition absolue que Bergson établit entre l'ordre quantitatif et l'ordre qualificatif ; mais il importe de maintenir la distinction entre les deux ordres. Autrement on s'expose aux plus grandes méprises. Les concepts, en effet, dont s'occupe la Métaphysique se rapportent généralement à la qualité. On ne peut donc les traiter avec une rigueur mathématique, comme on fait pour les abstractions quantitatives, en les comparant entre eux comme des nombres. Car ces concepts abstraits séparent dans l'esprit des caractères qui, étant inséparables dans la réalité, se compénètrent et se modifient mutuellement.

On a projeté une *Algèbre métaphysique*. Elle consisterait à raisonner sur des signes abstraits, dont la valeur resterait invariable, et, le résultat obtenu, à leur substituer les objets réels qu'ils signifient. C'est un projet irréalisable, parce que ces signes ne peuvent demeurer invariables. En effet, les concepts abstraits, représentant des caractères qui se pénètrent et se modifient les uns les autres dans l'ordre réel, il est nécessaire de les comparer sans cesse avec la réalité et de tenir compte des changements de valeur qui résultent continuellement pour eux des modifications que subissent les caractères qu'ils représentent.

29. — LA RELATION

A) **Définition.** — La relation est un *accident en vertu duquel une chose a tel ou tel rapport à une autre*. Elle requiert trois éléments : un *sujet*, un *terme*, un *fondement ;* vg. relation entre le maître (*sujet*) et le disciple (*terme*) ; le *fondement* est l'enseignement donné par l'un, reçu par l'autre.

La quantité et la qualité indiquent une manière d'être existant dans une chose comme dans son sujet, tandis que la relation signifie une manière d'être qui se réfère à un terme placé hors de la substance qui lui sert de sujet. Ce rapport échappe aux sens et n'est perçu que par l'intelligence.

B) **Division.** — On distingue la relation :

1° Réelle : une relation est *réelle* quand le sujet, le terme et le fondement existent dans la nature indépendamment de notre esprit. Il y a une relation réelle entre la cause et son effet ; vg. entre un poète et le poème qu'il a composé.

2° Logique : une relation est *logique* quand l'un des trois éléments n'est pas réel et que l'esprit y supplée, car alors la relation n'existe que dépendamment de l'activité de l'intelligence ; vg. telle la relation entre les signes conventionnels, comme l'olivier et la paix, le drapeau et la patrie. Seule la relation réelle forme une catégorie ; la relation logique est un *être de raison*, c'est-à-dire un être qui n'existe que dans la pensée.

3° Mutuelle : une relation est mutuelle quand le sujet et le terme se rapportent l'un à l'autre de la même manière, c'est-à-dire quand la relation est des deux côtés réelle ou logique ; vg. la relation entre les parents et les enfants est réelle ; dans tout jugement la relation entre le sujet et l'attribut est logique.

4° Non-mutuelle ou Mixte : quand la relation est réelle d'un côté, et logique de l'autre ; vg. la relation entre Dieu et les créatures. Les créatures *dépendent réellement* de Dieu, dont elles ont besoin pour être et persévérer dans leur être, tandis que Dieu, étant infiniment parfait, n'a aucun besoin des êtres créés ; par conséquent Dieu ne se

rapporte pas réellement aux créatures. Cependant nous concevons entre Lui et elles une relation ; c'est donc une relation logique, puisqu'elle provient de notre façon de concevoir les choses.

30. — L'ACTION ET LA PASSION

A) **Définition.** — L'*Action* est l'*accident en vertu duquel la cause est formellement telle, c'est-à-dire productrice de quelque chose.* La *Passion* est l'*accident en vertu duquel le patient est formellement tel, c'est-à-dire reçoit quelque chose de la cause.* Ces deux termes sont corrélatifs ; ils se correspondent comme la cause et l'effet. Selon que la relation de causalité est prise du côté de la cause ou de l'effet, elle s'appelle action ou passion. Car par le fait même qu'un être agit sur un autre, ce dernier reçoit l'action du premier, et cette modification reçue constitue la passion. Ainsi un fer chaud produit une brûlure dans la chair qu'il touche.

Le mot passion indique quelque chose de *subi*, mais n'implique pas nécessairement douleur. Ce second sens est dérivé du premier, car toute douleur est une modification subie, qui contrarie les tendances naturelles d'un être. Nous avons indiqué un troisième sens du mot passion : c'est une inclination vive, impétueuse, dominante (Psych., 57).

L'action s'oppose aussi à la *réaction.* Ce principe de la Mécanique dynamique : « La réaction est égale à l'action » n'est qu'une application de ce principe métaphysique plus général : « L'effet est proportionné à la cause », car la réaction est un effet de l'action.

B) **Division.** — On distingue l'action :

1° Immanente : c'est l'action dont l'effet reste (*manet in*) dans l'agent même qui le produit ; vg. la pensée, la volition. L'action immanente a donc le *même sujet* pour principe et pour terme ; conséquemment elle perfectionne le sujet lui-même qui la produit. Ainsi, quand nous pensons à quelque chose, notre intelligence se perfectionne elle-même et non pas l'objet qu'elle connaît.

2° Transitive : l'action *transitive* (de *transire*, *passer à travers*) est celle dont l'effet est en dehors de l'agent ; vg. le mouvement par lequel je déplace un objet. L'action transitive, passant de l'agent au dehors, a donc pour principe et pour terme des *sujets distincts ;* conséquemment elle perfectionne le sujet qui est distinct de l'agent. Ainsi le soleil, en éclairant et échauffant les corps, les perfectionne sans acquérir lui-même aucune perfection. C'est à l'action *transitive* que correspond la passion strictement dite.

31. — LA SITUATION, L'HABITUS

A) **Situation** : c'est *un certain ordre ou disposition des différentes parties d'un corps relativement au lieu qu'elles occupent ;* vg. être assis, debout, à genoux, couché.

La *position* diffère de la situation, en ce qu'elle signifie l'ordre des parties corporelles, non pas relativement au lieu, mais par rapport à leur tout. Ainsi la place de la tête au haut du corps indique la *position* et non la situation.

Les catégories de lieu et de situation ne doivent pas être confondues. En effet, la situation peut changer, sans que le lieu change, et elle peut demeurer identique, quoique le lieu change. Ainsi quelqu'un peut être assis ou debout dans sa chambre ; ou bien il peut garder la même situation relativement à des lieux différents : rester debout dans sa chambre et dans le jardin.

B) **Habitus** ou **Revêtement** : c'est l'*accident qui résulte de la superposition de deux substances, dont l'une recouvre l'autre, soit pour la vêtir, soit pour la défendre, soit pour l'orner* ; vg. être coiffé d'un chapeau ; navire cuirassé ; main parée d'une bague [1].

Remarque : il sera traité de l'*Espace*, du *Lieu* et du *Temps* en COSMOLOGIE (38, 39).

---

[1] Cf. S. THOMAS, *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ. Q. XLIX, A. I, § *Sed interea.*

CHAPITRE IV

CAUSES DES ÊTRES

32. — GÉNÉRALITÉS ET DIVISION

A) **Définition de la cause en général :** c'est *tout ce qui fait passer un possible à l'acte, c'est-à-dire à l'existence ;* ou bien : *c'est ce en vertu de quoi une chose est ce qu'elle est.* L'*effet* est cette existence qui provient de l'activité de la cause. Il ne faut pas confondre la notion de cause avec les notions :

a) d'Antécédent même constant ; vg. le jour succède invariablement à la nuit, et cependant la nuit n'est pas la cause du jour.

b) de Condition : la condition enlève l'obstacle à l'activité de la cause ; vg. pour que le soleil éclaire une chambre, il faut que les volets soient ouverts ; c'est la condition nécessaire pour que la lumière entre ; mais la cause de la lumière c'est le soleil.

c) d'Occasion : l'occasion facilite l'activité de la cause et la provoque à l'action. Ce n'est donc qu'improprement qu'on parle de *causes occasionnelles.*

L'idée de cause n'implique pas seulement une idée de succession, mais de plus une idée de *production.* Le rapport de causalité n'est pas un simple rapport de succession même constante, mais de production. Pour qu'il y ait causalité il faut que l'effet ait sa raison d'être dans l'activité de la cause.

Le principe *est ce dont une chose tire son origine, de quelque façon que ce soit :* à titre de production, de condition, etc., tandis que la cause est ce dont une chose tient son existence. Le principe est plus général que la cause ; la cause est une espèce du genre principe : c'est le principe d'une nouvelle existence. Or une existence nouvelle procède de la cause par voie de production, tandis que quelque chose peut provenir d'un principe, non seulement par voie de production, mais encore à titre conditionnel (Psych., 183).

B) **Division :** Aristote distingue quatre sortes de causes : 1° *Matérielle.* — 2° *Formelle.* — 3° *Efficiente.* — 4° *Finale.*

33. — CAUSES MATÉRIELLE, FORMELLE, EFFICIENTE

A) **Cause matérielle** ou **Matière** : c'est l'*élément indéterminé dont une chose est faite.* Le mot matière se prend dans un sens très large qui s'applique et aux êtres corporels et aux êtres intelligibles ; vg. dans une statue le marbre est la cause matérielle, car un bloc de marbre est indifférent à recevoir n'importe quelle forme, selon le mot de La Fontaine : « Sera-t-il dieu, table ou cuvette ? » Dans une définition : L'homme est un animal raisonnable, le genre se comporte comme cause matérielle, en tant qu'il est l'élément indéterminé que la différence spécifique détermine à signifier telle espèce.

B) **Cause formelle** ou **Forme** : c'est *l'élément qui détermine la matière à être telle chose plutôt que telle autre ;* vg. Michel-Ange fait d'un bloc de marbre un personnage qui représente Moïse. Dans la définition de l'homme, *raisonnable* détermine le genre animal à signifier l'espèce humaine.

C) **Cause efficiente** ou **Agent** : c'est la cause *qui par son activité produit quelque chose ;* vg. l'artiste qui fait un tableau ; notre intelligence qui conçoit une pensée.

On distingue la cause efficiente en :

1° Cause PREMIÈRE : celle qui ne dépend d'aucune autre cause et ne tient que d'elle-même son efficacité : c'est Dieu. — Causes SECONDES : celles qui dépendent d'une autre cause dont elles reçoivent leur pouvoir : les créatures.

2° Cause PROCHAINE : celle qui produit son effet sans intermédiaire ; la volonté est la cause prochaine de nos déterminations. — Cause ÉLOIGNÉE : celle qui produit son effet par l'intermédiaire d'autres causes ; les objets extérieurs sont causes éloignées des sensations, puisqu'ils ne les produisent que par l'intermédiaire des organes des sens.

3° Cause PRINCIPALE : vg. peintre. — Cause INSTRUMENTALE ; vg. pinceau. (PSYCH., 183).

34. — CAUSE FINALE

A) **Définition** : la cause finale ou fin est *ce pour quoi une chose est faite.* C'est le *but* que se propose la cause efficiente en agissant ; ou encore, si l'on veut, c'est l'*idée d'un fait futur*, qui met en mouvement la cause efficiente ; vg. l'ouvrier travaille pour gagner sa vie.

B) **Espèces** : on distingue : 1° La fin PROCHAINE : celle que l'agent se propose sans fin intermédiaire ; — ÉLOIGNÉE : celle qu'il se propose après une ou plusieurs fins intermédiaires ; — DERNIÈRE : celle qu'il se propose comme terme extrême de son action ; elle l'est *relativement*, quand elle est le terme d'une série d'actes ; vg. un élève étudie pour

s'instruire (fin *prochaine*), pour acquérir un diplôme (fin *éloignée*), pour remplir son devoir (fin *dernière*). Elle l'est *absolument*, quand elle est le terme suprême de toute l'activité de la vie : cette fin absolument dernière à laquelle tend l'homme, c'est le bonheur parfait, qu'il ne trouvera que dans la possession de Dieu. La fin d'un être est son bien propre ; et un être est heureux quand il est parvenu à sa fin, car il a atteint toute la perfection dont il est capable, il possède le bien pour lequel il est fait ; il en jouit et s'y repose. Le bonheur, c'est le repos dans le bien assuré.

2° Finalité externe : c'est le rapport d'une chose au *but* pour lequel elle a été faite ; vg. une montre est faite pour marquer l'heure ; cela revient à *l'utilité* d'un être par rapport à un autre. — Interne : ce sont les rapports réciproques des parties au tout ; c'est le rapport d'un organe à sa fonction ; d'une faculté à son objet ; vg. l'œil est constitué pour voir ; l'intelligence pour connaître.

3° Fin de l'œuvre : c'est la fin *objective*, celle à laquelle une œuvre tend naturellement ; vg. l'aumône est, de sa nature, destinée au soulagement des pauvres. — Fin de l'ouvrier : c'est la fin *subjective*, celle que se propose l'agent ; vg. on peut faire l'aumône pour soulager les malheureux (car la fin de l'ouvrier peut être identique à celle de l'œuvre), pour l'amour de Dieu ou par ostentation de générosité.

4° Fin principale : c'est la fin qui détermine l'action. — Fin accessoire : c'est la fin qui la favorise ; vg. quelqu'un étudiera d'abord et avant tout pour remplir son devoir, ensuite et secondairement pour retirer profit ou plaisir de l'étude.

C) **Moyen :** on entend par *moyen* ce qui conduit à la fin. La fin est recherchée *pour elle-même*, le moyen *pour la fin :* le malade veut la santé, et, pour obtenir ce but, il emploie des remèdes même amers ; il aime ceux-ci, non pour eux-mêmes, mais à cause de la santé qu'ils procurent.

D) **Rapports de la cause finale avec la cause efficiente :**

A) Subjectivement, dans l'ordre de l'*intention :* la cause finale détermine la cause efficiente à agir. Elle est la *première cause* d'action, puisque, sans elle, la cause efficiente ne se déterminerait pas à agir. Aussi Aristote dit que la fin est « cause de la cause ».

B) Objectivement, dans l'ordre de l'*exécution :* la fin est l'*effet* produit par la cause efficiente. On voit donc que ce qui est premier dans l'intention est dernier dans l'exécution.

La fin est *à la fois* cause et effet ; *cause* dans l'ordre *idéal :* en tant qu'*idée* elle excite l'être à agir ; — *effet* dans l'ordre *réel*. Il n'y a pas contradiction, car le point de vue diffère. Ainsi on peut dire : les ailes ont été données à l'oiseau *pour* voler, et l'oiseau vole *parce qu'*il a des ailes. Le vol est *tout ensemble* la *cause* pour laquelle l'oiseau a des ailes, et l'*effet* qui résulte de leur usage. Bref, la cause finale est un *effet prévu* et *voulu* par un être intelligent. (Psych., 184).

35. — LA CAUSE EXEMPLAIRE

Nous avons énuméré quatre sortes de causes : *matérielle*, *formelle*, *efficiente*, *finale*. Il semble que cette énumération n'est pas complète. Prenons comme exemple Michel-Ange sculptant son *Moïse* pour orner le tombeau de Jules II. Le désir de faire un chef-d'œuvre est la cause *finale* qui pousse l'artiste à sculpter ; Michel-Ange est la cause *efficiente principale*, le ciseau dont il se sert est la cause *efficiente instrumentale ;* le marbre est la cause *matérielle ;* le principe constitutif des propriétés du marbre est la *forme substantielle ;* la représentation de *Moïse* est la *forme accidentelle*. Est-ce tout ? Il semble que non. L'artiste ne sculpte pas au hasard, son activité est dirigée par une *idée*, un *type*, qu'il veut reproduire sous une forme sensible. Cette idée est une vraie cause, car elle influe positivement sur l'exécution de la statue. On l'appelle cause *exemplaire* (du mot latin *exemplar*, qui signifie *modèle*). Ne constitue-t-elle pas une cinquième espèce de cause ? Non, car on peut la ramener à l'une des quatre causes connues. Ce n'est pas à la cause finale, parce que la fin est *ce pour quoi* l'agent produit quelque chose, tandis que la cause exemplaire est ce d'*après quoi* l'artiste réalise une œuvre d'art. Ce n'est pas aux causes matérielle et formelle, parce que ces causes sont intrinsèques à leur effet, tandis que la cause exemplaire, qui existe dans l'intelligence de l'artiste, est extrinsèque à l'œuvre produite par lui, sous son influence. Reste la cause efficiente, à laquelle elle se rattache comme son *complément nécessaire*, parce que, sans une idée directrice, l'artiste ne saurait rien exécuter.

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

RELATIF A LA MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

(Critique de la Connaissance. — Ontologie).

Wartenberg (M.), *Das Problem des Wirkens und die monastiche Weltanschauung*, Leipzig, 1900.

Dauriac (L.), *Essai sur les Catégories*, dans Année philos., 1900, p. 29-63. — *Essai sur la Catégorie de l'être*, *Ibidem*, 1901, p. 58-84.

Didiot (J.), *Contribution philosophique à l'étude des sciences*, Lille, 1901.

Blondel (H.), *Les approximations de la vérité*, Paris, 1901.

LAURIE (S.-S.), *Metaphysica nova*. Trad. de l'anglais par G. REMACLE, Paris, 1901.

LECLÈRE (ALB.), *Essai critique sur le droit d'affirmer*, Paris, 1901.

RENOUVIER (CH.), *Dilemmes de la Métaphysique pure*, Paris, 1901. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901. — *Le Personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, 1903. — Cf. *Doute ou croyance*, dans ANNÉE PHILOSOPHIQUE, 1895. — *Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu*, *Ibidem*, 1896. — *L'idée de Dieu*, *Ibidem*, 1897. — *Du principe de la relativité*, *Ibidem*, 1898. — *La personnalité : la chose, l'idée, la personne*, *Ibidem*, 1899.

ROYCE (J.), *The World and the individual*, 2 vol., New-York, 1901-1902.

SULLY-PRUDHOMME (R.) et RICHET (Dr CH.), *Le problème des causes finales*, Paris, 1902 ; 1907 [4].

DUPUY (P.), *Méthodes et concepts*, Paris, 1903.

RICHARD (G.), *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire*, Paris, 1903.

SABATIER (A.), *Philosophie de l'effort*, Paris, 1903.

SERTILLANGES (A.-D.), *Les bases de la morale et les récentes discussions*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1903, pp. 1-23 ; 138-171 ; 305-333.

WEBER (L.), *Vers le Positivisme absolu par l'Idéalisme*, Paris, 1903.

BELLANGER (A.), *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit*, Paris, 1904.

MARTINETTI (P.), *Introduzione alla Metafisica :* T. I. *Teoria della conoscenza*, Turin, 1904.

BRUNSCHVICG (L.), *L'Idéalisme contemporain*, Paris, 1905.

DREYER (H.), *Personalismus und Realismus*, Berlin, 1905.

GOLDSCHEID (R.), *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, Vienne, Leipzig, 1905.

GUASTELLA (C.), *Filosofia della metafisica. Saggio secondo sulla teoria della conoscenza*, 2 vol., Palerme, 1905.

LAPPARENT (A. DE), *Science et Apologétique*, Paris, 1905 ; 1910 [8].

LIARD (L.), *La science positive et la Métaphysique*, Paris, 1905 [5].

POINCARÉ (H.), *La valeur de la science*, Paris, 1905.

POULPIQUET (A. DE), *Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1906, pp. 32-48.

VALLET (P.), *Les fondements de la connaissance et de la croyance*, Paris, 1905. — *Examen critique du Néo-Kantisme*, Paris, 1905.

DOMET DE VORGES (ED. CH. E.), *Abrégé de Métaphysique. Étude historique et critique des doctrines de la Métaphysique scholastique d'après les enseignements des principaux Docteurs*, Paris, 1906.

ENRIQUEZ (FR.), *Problemi della scienza*, Bologne, 1906.

GAULTIER (J. DE), *Les raisons de l'Idéalisme*, Paris, 1906.

OLLÉ-LAPRUNE (L.), *La raison et le rationalisme*, avec une préface de V. DELBOS, Paris, 1906.

ORMOND (AL. TH.), *Concepts of Philosophy in three parts : Analysis, Synthesis, Deductions*, New-York, 1906. — Cf. *Foundation of knowledge*, New-York, 1900.

PICCIRELLI (J.-M.), *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac præcipue de mente Angelici Doctoris circa eamdem quæstionem*, Naples-Paris, 1906.

RENOUVIER (CH.), *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, 1906.

DUPRÉEL (E.), *Essai sur les Catégories*, Bruxelles, 1906.

CRESSON (A.), *Les bases de la philosophie naturaliste*, Paris, 1907.

EVELLIN (F.), *La raison pure et les antinomies*, Paris, 1907. Cf. F. WARRAIN, dans REVUE DE PHILOS., 1908, T. I, pp. 266-274.

FARGES (A.), *La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance, avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme*, etc., Paris, 1907.

HAMELIN (O.), *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris, 1907.

MARTINEZ-NUNEZ (Z.), *La finalidad en la Ciencia*, Madrid, 1907. — *La Herencia, Hipótesis acerca del Sueño, Optimismo cientifico*, 1907.

NEWMAN (J.), *Grammaire de l'assentiment*. Trad. de l'anglais, par Mme G. PARIS, Paris, 1907.

REY (A.), *L'Énergétique et le Mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance*, Paris, 1907. Cf. M.-P. DE MUNNYNCK, *Les bases psychologiques du Mécanisme*, dans REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1907, p. 5-10.

TONQUEDEC (J. DE), *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, Paris, 1907.

DEHOVE (H.), *Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'Idéalisme kantien*, Lille, 1908. — Cf. SCHEUER, REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1909, pp. 625-627.

MEYERSON (E.), *Identité et réalité*, Paris, 1908.

MICHELET (G.), *Essence et existence*, Paris, 1908. — *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 1908 ; 1910 [2].

MÜNSTERBERG (H.), *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908.

NELSON (L.), *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, Gœttingue, 1908.

OSSIP-LOURIÉ, *Croyance religieuse et croyance intellectuelle*, Paris, 1908.

PIAT (CL.), *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, 1908.

SCHMITT (E.-H.), *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitive Erkenntnis*, Leipzig, 1908.

FARGES, (A.), *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance ou du mouvement. Le devenir, sa causalité, sa finalité, avec la critique de la « Philosophie nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy ou du Modernisme philosophique*, Paris, 1909[7], avec Tables générales des neuf volumes des *Études philosophiques de l'auteur pour vulgariser les théories d'Aristote.*

FONSEGRIVE (G.), *Essais sur la connaissance*, Paris, 1909.

KRONENBERG (M.), *Geschichte der deutschen Idealismus*, 2 vol., Munich, 1909-1912.

JAMES (W.), *To meaning of truth. A sequel to « Pragmatism »*, New-York, 1909. — *A pluralistic Universe*, Londres, 1909. Traduit sous ce titre : *La Philosophie de l'expérience*, par E. LE BRUN et M. PARIS, Paris, 1910.

LECLÈRE (ALB.), *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*, Paris, 1909.

MESSER (A.), *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1909.

NAVILLE (E.), *Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives*, Paris, 1909. — Cf. *Les philosophies négatives*, 1899.

PRICHARD (H.-A.), *Kants Theory of knowledge*, Oxford, 1909.

SCHINZ (A.), *L'Anti-Pragmatisme*, Paris, 1909.

DARBON (A.), *L'explication mécanique et le nominalisme*, Paris, 1910.

SENTROUL (C.), *Kantisme et Métagéométrie*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1910, pp. 5-22.

VARISCO (B.), *I massimi problemi*, Milan, 1910.

DÜRR (E.), *Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1910.

WALKER (LESLIE J.), *Theories of Knowledge*, Londres, 1910.

KLIMKE (FR.), *Die Hauptprobleme der Weltanschauung*, Kempten et Munich, 1910. — *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. Traduit en italien par A. FERRO, 2 vol., Florence, 1914.

BOUTROUX (ÉM.), *Hasard ou Liberté ?* dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1910, p. 137-146.

CASSIRER (ERN.), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis-Kritik*, Berlin, 1910.

HUIT (CH.), *L'Absolu. Étude historique*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1910, T. I, p. 262 ; 347 ; 467. T. II, p. 20 sqq. Tiré à part, Paris, s. d.

BONUCCI (AL.), *Verità e Realtà*, Modène, 1911.

MARCHAL (R.), *Symbolisme et Liberté dans les Sciences*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1911, T. I, p. 337-358 ; 489-510. T. II, p. 556-578.

DUNAN (CH.), *Les deux Idéalismes*, Paris, 1911. — *La variabilité des essences*, dans ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, décembre 1911, p. 225-231.

HÖFFDING (H.), *La Pensée humaine, ses formes et ses problèmes.* Traduit du danois par J. DE COUSSANGES, Paris, 1911.

SCHILLER (F.-C.-S.), *Riddles of the Sphinx*, Londres, 1911[4].

FOUILLÉE (AL.), *La Pensée et les nouvelles Écoles anti-intellectualistes*, Paris, 1911.

PRADO (N. DEL), *De veritate fundamentali Philosophiæ christianæ*, Fribourg, 1911.

ETOF BOODIN (J.), *Truth and Reality*, New-York, 1911. — *A realistic Universe. An Introduction to Metaphysics*, 1916.

MEYERSON (ÉM.), *Identité et Réalité*, Paris, 1912[2].

TROILO (E.), *Il Positivismo e Diritti dello Spirito*, Turin, 1912.

BRUNSCHVICG (L.), *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, Paris, 1912.

MERTENS (P.), *Phénomènes ou Réalités ? Esquisse philosophique sur l'objet de la connaissance :* I. *Les Erreurs*, dans ÉTUDES, 1914, T. I, p. 623-637. — II. *Les Étapes du Réalisme*, *Ibidem*, p. 760-784.

BOREL (ÉM.), *Le hasard* (*Lois des probabilités*), Paris, 1914.

CELLERIER (F.), *La Métaphysique et sa Méthode*, Paris, 1914.

RUSSELL (B.), *Our Knowledge of the external world as a field of scientific Method in Philosophy*, Chicago et Londres, 1914.

TRUC (G.), *Psychologie de l'idée de substance*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1916, T. II, p. 243-270.

FLOURNOY (TH.), *Métaphysique et Psychologie*, Paris, 1919[2].

GENY (P.), *Le Problème métaphysique de la limitation de l'acte*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1919, p. 129-156.

DE BACKER (ST.), *Disputationes de Ente in communi*, Paris, 1919.

LAIRD (J.), *A Study in Realism*, Cambridge, 1920.

WHITEHEAD (A.-N.), *The concept of nature. An Enquiry concerning the principle of natural knowledge*, Cambridge, 1920.

HOUSSAY (F.), *Force et Cause*, Paris, 1920.

ROUGIER (L.), *Les paralogismes du Rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, Paris, 1920.

KREMER (R.), *Le Néo-Réalisme américain*, Louvain-Paris, 1920. — *Remarques métaphysiques sur la Causalité*, dans ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE, t. IV, p. 219-268, Louvain, 1920.

CRESSON (A.), *L'Invérifiable*, Paris, 1920.

PASTORE (A.), *Il Problema della Causalità con particolare riguardo alla teoria del Metodo sperimentale*, Turin, 1921.

RABEAU (G.), *Concept et Jugement. Étude sur quelques formes du Relativisme contemporain*, dans REVUE DES QUESTIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1921, p. 325-351 ; 525-547. — Cf. 1923, p. 5-46.

LEMAIRE (J.), *Étude sur la connaissance sensible des objets extérieurs*, Liège, 1921.

WENTSCHER (EL.), *Geschichte des kausal Problems in der neueren Philosophie*, Leipzig, 1921.

MC TAGGART (J.-M.-E.), *The nature of existence*, Cambridge, 1921.

FAWCET (D.), *Divine Imagining. An Essay on the First Principles of Philosophy, being a Continuation of the Experiment which took shape first in « The World as Imagination »*, Londres, 1921.

GUASTELLA (C.), *La ragione del Fenomenismo*, T. I, Palerme, 1921.

BELFORT BAX (ERN.), *The real, the rational and the alogical*, Londres, 1921.

KRÖGER (O.), *Die Philosophie des reinen Idealismus*, Bonn, 1921.

GOBLOT (EDM.), *Le Système des Sciences : Le Vrai, l'Intelligible et le Réel*, Paris, 1922.

MAURICE-DENIS (NOËLE), *L'Être en Puissance d'après Aristote et S. Thomas*, Paris, 1922.

COLMANT (PR.), *Sciences et Métaphysique*, dans REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1922, T. II, p. 427-446.

MARÉCHAL (J.), *Le Point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du Problème de la Connaissance*, en six cahiers distincts, Bruges, 1922-1923.

LEIGHTON (J.-AL.), *Man and the Cosmos. An Introduction to Metaphysics*, New-York, 1922.

CHARLES (P.), *La Métaphysique du Kantisme*, Bruges, 1923.

DESCOCQS (P.), *Institutiones Metaphysicæ generalis*, T. I, *De notione entis ut sic*, pour paraître en 1924 (Paris, Beauchesne).

L. ROURE, *Positivisme*, dans *Dictionnaire Apologétique* (D'ALÈS), T. IV, col. 37-53, Paris, 1923.

LIVRE II

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

CHAPITRE PREMIER

COSMOLOGIE RATIONNELLE [1]

C'est la partie de la Métaphysique qui étudie rationnellement la *nature* des êtres et des phénomènes du monde extérieur. Voici les principales questions traitées par la Cosmologie rationnelle :

I. — **Existence du monde extérieur.**
II. — **Nature de l'espace et du temps.**
III. — **Essence de la matière.**
IV. — **Nature du principe vital.**

---

(1) ARISTOTE, *Physique*. Cf. le *Commentaire* de saint THOMAS. — SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, L, LI. — DESCARTES, *Les principes de la philosophie*. — HUME, *Traité de la nature humaine*. — S. MILL, *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. X, XI, XIII. — E. NAVILLE, *La physique moderne*. — J.-B. STALLO, *La matière et la physique moderne*. — L. BUCHNER, *Force et matière*. — L. DAURIAC, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*. — KANT, *Histoire du ciel. Critique du jugement*. — A. LAUGEL, *Les problèmes de la nature*. — RENOUVIER, *Essais de critique générale*, IIIe, *Le principe de la nature*. — CL. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*. — E. CHAUFFARD, *La vie*. — DENYS COCHIN, *L'évolution et la vie*. — F. LE DANTEC, *Théorie nouvelle de la vie*. — A. HANNEQUIN, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*. — ALB. DE LAPPARENT, *Cristallographie*, REVUE DE PHILOSOPHIE, Déc. 1900. — P. DUHEM, *La notion du mixte et la combinaison chimique*. — L. COUTURAT, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, REVUE DE MÉTAPH. ET DE MORALE, nov. 1896 ; janvier-mars 1897. — F. BOUILLIER, *Le principe vital et l'âme pensante*. — LEMOINE, *L'animisme de Stahl*. — CH. DUNAN, *Le problème de la vie*, REVUE PHILOSOPHIQUE, 1892, p. 1 ; 136 ; 519. — P.-B. LACOMBE, *Théories physiques*, REVUE THOMISTE, 1893, p. 677 ; 1894, p. 94. — M.-P. DE MUNNYNCK, *Propriétés essentielles des corps bruts*, REVUE THOMISTE, mai 1900. — M. BERTHELOT, *La synthèse chimique*. — AD. WURTZ, *La théorie atomique*. — H. SPENCER, *Principes de biologie*. — A. FOUILLÉE, *L'évolutionnisme des idées-forces*. — ST. DE BACKER, *Institutiones metaphysicæ specialis*. — D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. II. — S. SCHIFFINI, *Disputationes metaphysicæ specialis*, T. I. — J. URRABURU, *Institutiones philosophicæ*, T. III. — J. MENDIVE, *Institutiones philosophicæ scolasticæ*, T. III. — T. PESCH, *Institutiones philosophiæ naturalis*. — ÉL. BLANC, *Traité de philosophie*

ARTICLE I. — EXISTENCE DU MONDE EXTÉRIEUR

36. — PRINCIPALES FORMES DE L'IDÉALISME [1]

Le mot Idéalisme est employé en plusieurs sens. Mais on entend communément par là la doctrine qui nie l'existence objective du monde extérieur. Indiquons-en les principales formes :

I. — **Idéalisme immatérialiste de Berkeley** : l'idéalisme de Berkeley consiste dans la négation des réalités matérielles et des vérités sensibles. Voici ses raisons. La substance matérielle, qui est censée exister sous les qualités premières ou secondes de la matière, est incompréhensible et inconcevable, car :

a) Les qualités secondes de la matière, saveur, couleur, etc., ne sont que des modifications de notre esprit.

b) Les qualités premières, l'étendue et la résistance, ne sont connues que par l'intermédiaire des qualités secondes. Les corps ne sont donc qu'une fiction métaphysique ; leur être consiste à être perçu : *Esse est percipi*. Berkeley conclut que, nos impressions sensibles ne pouvant venir du dehors, nous sont données par Dieu ; qu'il n'y a aucun être corporel, mais seulement des esprits (Ps., 90). Voilà pourquoi on appelle aussi son système l'*Immatérialisme*.

---

scolastique, T. II. — M. D'HULST, *Mélanges philosophiques*. — J. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, DISSERT. VII. — ÉM. BLANCHARD, *La vie*. — M. LIBERATORE, *Le composé humain*. — P. VALLET, *La vie et l'hérédité*. — J. GARDAIR, *Corps et âme* — ALB. FARGES, *La vie et l'évolution. Matière et Forme*. — YVES DELAGE, *La structure du protoplasme et les théories de l'hérédité*. — VALLERY-RADOT, *Vie de Pasteur*. — HÆCKEL, *Histoire de la création naturelle*. — J. DUCLAUX, *La chimie organique*. — CH. HUIT, *La philosophie de la nature*. — PIOGER, *Le monde physique. La vie et la pensée*. — L. BOURDEAU, *Le problème de la mort. Le problème de la vie*. — E. FERRIÈRE, *La matière et l'énergie*. — D. MERCIER, *La définition philosophique de la vie*, REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1892, T. II, p. 398-466. — O. DE SANDERVAL, *De l'absolu : la loi de la vie*. — P. VIGNON, *La notion de force*. — SAINT-GEORGE MIVART, *Le Monde et la Science* (Trad. par E. SECOND). — TH.-H. MARTIN, *La Philosophie spiritualiste de la nature*. — P. DUHEM, *Les Théories de la chaleur*, REVUE DES DEUX MONDES, 1895, T. CXXIX, CXXX. *Quelques réflexions au sujet des Théories physiques*, dans la REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 2e Série : T. I, 1892. *Physique et Métaphysique*, *Ibidem*, T. IV, 1893. *Quelques réflexions au sujet de la Physique expérimentale*, *Ibidem*, T. VI, 1894. *L'évolution des Théories physiques du XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, *Ibidem*, T. X, 1896. — A. DASTRE, *Les agents impondérables et l'éther*, REVUE DES DEUX MONDES, 1er oct. 1901, p. 649 et sq. *La vie et la mort*. — P. DUHEM, *La Théorie physique, son objet et sa structure*. — ALB. DE LAPPARENT, *La Science et l'Apologétique*. — A. RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. — Dr J. GRASSET, *Les limites de la biologie*. — G. RAGEOT, *Les résultats de la Psychophysiologie*. REVUE DES DEUX MONDES, 1er sept. 1906. — RENOUVIER et PRAT, *La nouvelle Monadologie. Le Personnalisme*. — F. LE DANTEC, *Les limites du connaissable, L'unité dans l'être vivant*. — L. DE SAN, *Institutiones Metaphysicæ specialis*. — A. ALIOTTA, *La misura in psicologia sperimentale*.

[1] A. FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. — ÉM. BOIRAC, *L'idée du phénomène*. — J.-J. GOURD, *Le phénomène*.

Critique : nous avons vu en Psychologie (95, 96) que les qualités sensibles sont *significatives* des qualités existant en dehors de nous. Si rien de semblable ne correspond dans les corps à la perception que nous en avons, il ne s'ensuit pas que rien de réel n'y corresponde : les qualités sensibles étant des effets réels supposent une cause réelle. Cette cause n'est pas en nous, elle est donc hors de nous. Mais ce ne peut être Dieu, car il serait contraire à sa sagesse et à sa véracité de nous rendre dupes d'une illusion invincible. Comment concevoir Dieu s'abaissant au rôle de prestidigitateur ?

II. — **Idéalisme critique** [1] **de Kant :** la doctrine kantienne fait une certaine part au réalisme : elle admet en effet, au delà des sensations, l'existence de choses en soi, de noumènes, qui provoquent les phénomènes et y correspondent. Mais la chose en soi demeure inaccessible à l'entendement, parce qu'il ne dispose pas d'intuitions intellectuelles auxquelles il puisse appliquer les catégories de substance, de cause, etc. Le seul objet de la connaissance ce sont les phénomènes (6, § A).

Critique : Kant n'est donc pas absolument idéaliste. C'est vrai. Mais cet idéalisme partiel est illogique, parce que, comme on l'a déjà montré (6, § C, VI), Kant ne peut pas, sans se contredire, supposer que les *choses en soi* existent et qu'elles agissent sur nos sens. Dans son système, en effet, le principe de causalité, comme le lui avaient déjà reproché Beck et Jacobi, n'est pas applicable en dehors des limites de l'expérience : le kantiste ignore par conséquent s'il convient aux noumènes.

III. — **Idéalisme absolu de Fichte :** celui-ci n'a fait que tirer les conséquences virtuellement contenues dans la doctrine de Kant. D'après le Kantisme, la matière de la connaissance (les intuitions sensibles) vient du dehors, de la chose en soi ; l'esprit ne fournit que la forme qu'il imprime à la matière et en fait ainsi un objet de sa pensée. Mais, objecte Fichte, comment l'esprit peut-il sûrement imposer ses lois à une matière dont l'origine lui est étrangère ? Pour que l'esprit impose sûrement sa législation à la nature, il faut que tout ait sa source en lui, matière et forme : de la sorte les sensations subiront docilement l'action de la pensée. C'est pourquoi le rôle que Kant prête à la prétendue chose en soi, il faut l'attribuer à l'esprit lui-même qui par son activité instinctive produit ses propres sensations. Le véritable absolu c'est le moi ; le moi est la seule réalité. Le monde n'est pas un obstacle extérieur que le moi rencontre, comme dans les autres systèmes ; mais c'est une limitation que le moi se donne et à laquelle il s'oppose par cela même qu'il se pose.

---

[1] Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant appelle son idéalisme, *transcendantal* ; c'est dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, qu'il le nomma *critique*.

Le non-moi n'est donc rien autre chose que la limite du moi, le choc que le moi subit dans le déplacement de son activité. Il n'y a plus en présence deux réalités hétérogènes et inaccessibles l'une à l'autre, mais une seule : l'esprit, dont le monde extérieur est la création.

Critique : le moi que je suis (et chacun est dans le même cas) n'a aucune conscience de cette activité créatrice du monde que Fichte s'attribue. Sans doute Fichte entend parler d'un moi absolu, dont le monde est la réalisation ; alors sa doctrine prend une forme panthéistique, que nous réfuterons en son lieu (88). — Quant à l'apparition du non-moi par un choc du moi, elle est inconcevable. « Comment le moi peut-il se choquer, s'il est tout seul ? Tout choc suppose une résistance. Le mouvement dans le vide n'est pas senti. Le moi aurait beau développer son activité à l'infini, rien ne pourrait l'avertir des différents moments ou degrés traversés par cette activité. Le non-moi doit donc avoir un fondement réel aussi bien que le moi. » (P. Janet).

IV. — **Idéalisme phénoméniste de Hume et de S. Mill :** si Hume et S. Mill conservent les mots de substance et de cause, ils en vident le contenu et rejettent la chose. Pour eux il n'y a que des phénomènes groupés diversement d'après les lois de l'association. La notion de substance représente une collection, et la notion de cause, une succession de sensations. Ces notions ne sont pas applicables en dehors de la conscience. Ce qu'ils appellent monde extérieur, c'est donc un ensemble de sensations qui coexistent ou se succèdent d'une façon régulière.

Mais, quand les objets extérieurs ne sont plus représentés en nous par aucune sensation ou groupe de sensations, nous croyons cependant qu'ils existent : vg. je crois que Londres existe, même quand j'en suis éloigné. Comment s'explique cette croyance ? — S. Mill répond que l'ensemble des sensations qui constituent un objet restent possibles, même quand nous ne les éprouvons pas. Croire à l'existence d'un objet, en l'absence de sensations actuelles, c'est croire à des sensations possibles. De sorte que, en dernière analyse, le monde extérieur ou la matière sont « *une possibilité permanente de sensation* » [1]. La croyance au monde extérieur n'est donc au fond qu'une forme subjective que les lois de l'association imposent à nos sensations. Notre esprit oublie que les possibilités permanentes ont pour fondement ses sensations, il finit par les détacher de lui-même et les objectiver comme des existences extérieures.

Critique : *a*) Nous avons déjà prouvé que la substance n'est pas une

---

[1] S. Mill, *La Philosophie de Hamilton*, Ch. xi, p. 220. — « ...L'esprit et la matière ne sont l'un et l'autre rien de plus que des possibilités permanentes de sentiment. » (*Ibidem*, Ch. xii, p. 231).

collection de sensations, et que la causalité n'est pas une simple succession de phénomènes (Psych., 76).

b) L'explication, que S. Mill a imaginée pour rendre compte de la croyance au monde extérieur, est manifestement inadmissible. D'après le philosophe anglais, la sensation actuelle a pour cause la sensation antécédente. Mais, en l'absence de sensations actuelles, reste une possibilité de sensation. Or une possibilité de sensation, qu'est-ce sinon une sensation que je pourrais éprouver, mais qu'en fait je n'éprouve pas ? C'est une sensation qui n'existe pas ; c'est, par rapport à l'ordre réel, un zéro. Donc pour assigner sa cause à une sensation actuelle, il faut admettre, en dehors de notre conscience, non pas une simple possibilité de sensation, mais une réalité qui conditionne cette possibilité.

c) Dans l'idéalisme de S. Mill, l'illusion, qui nous fait croire à l'existence d'un monde extérieur, ne serait, en tout cas, possible qu'en présence des sensations actuelles, quelle qu'en puisse être la cause. Car que sont les événements qui se passent en notre absence ou avant l'apparition des êtres capables de sentir ? « Ce sont, répondrait S. Mill, les séries de sensations que nous aurions pu avoir et que nous aurions eues, *si* nous avions existé à cette époque. — Mais précisément nous ne pouvions pas exister à cette époque, ni nous ni aucun être sentant, par conséquent ces prétendues possibilités de sensations sont au fond des *sensations impossibles* [1]. »

37. — PREUVES DE L'EXISTENCE DU MONDE EXTÉRIEUR

La croyance philosophique à la réalité du monde sensible se fonde sur le principe de causalité (Psych., 95).

I. — Tout fait a une cause. Or nous éprouvons des sensations dont nous ne sommes pas la cause. Nous distinguons en effet très nettement les phénomènes psychologiques, que nous produisons, de ceux que nous subissons. On vient d'ailleurs de démontrer contre Fichte (36, III) que les sensations ne peuvent être l'œuvre du moi. La sensation, étant un fait réel, exige une cause réelle. Cette cause n'étant pas le moi, il faut la chercher en dehors du moi. Mais ce ne peut être l'esprit divin, Dieu, comme l'imagine Berkeley (36, I). Reste que la cause cherchée est une réalité extérieure au moi et distincte de Dieu. Cette conclusion est d'ailleurs conforme à la croyance universelle du genre humain, y compris les idéalistes qui, dans la pratique de la vie, se comportent comme s'ils croyaient à l'existence du monde extérieur.

---

[1] Ém. Boirac, *Cours élémentaire de philosophie*, L. IV, *Métaphysique*, Ch. II, § I, n. 7, p. 422, Paris, 1892 [8].

II. — Ces sensations, dont nous ne sommes pas la cause, sont coordonnées. Il y a entre elles un accord permanent : nous rapportons toujours certaines sensations au même objet : telle couleur, telle forme, telle saveur, tel parfum à tel fruit, etc. Cet accord permanent des sensations que nous attribuons à un même objet suppose une cause. Où la trouver, sinon dans l'unité permanente de l'objet ?

III. — Il y a harmonie permanente non seulement entre les sensations d'un même individu, mais encore entre les sensations des différents individus sains : tous attribuent certaines sensations aux mêmes objets. Cette harmonie persistante et universelle exige une cause. Où la découvrir, sinon dans l'unité persévérante d'un monde réel simultanément représenté dans tous les esprits ?

IV. — Pour la réponse aux objections tirées des *erreurs des sens*, des *illusions des songes*, des *hallucinations*, Cf. PSYCHOLOGIE, 102 ; 241 ; 245.

ARTICLE II. — L'ESPACE ET LE TEMPS

38. — NATURE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

Les recherches sur la nature de l'espace et du temps ont abouti à un grand nombre de systèmes, dont nous allons examiner les principaux :

I. — **Newton** (1) et **Clarke** (2) : pour eux l'espace et le temps sont nécessaires, éternels, infinis. Ils les distinguent de la substance divine, mais ils en font des attributs divins. Dieu est partout et est toujours ; « il constitue l'espace et le temps ». L'espace est l'étendue infinie de Dieu ; le temps est sa durée infinie.

Critique : Leibniz a fort bien réfuté cette théorie ( ). Les attributs de Dieu ne se distinguent pas de l'essence divine ; chaque attribut que nous concevons en Dieu, c'est l'essence divine considérée sous un aspect spécial ; il est donc simple et immuable comme elle.

1° Or l'espace est divisible puisqu'on peut y assigner des parties ; en faire un attribut divin, c'est dire qu'il y a en Dieu *multiplicité* de parties, ce qui répugne à sa parfaite *simplicité*, excluant jusqu'à la possibilité même de toute division.

2° Le temps est aussi divisible et il implique une *succession* d'instants à trois positions : passé, présent, avenir ; faire du temps un attribut

---

(1) NEWTON, *Principes mathématiques*, Scholium generale, à la fin.

(2) S. CLARKE, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Ch. V. — *Correspondance avec Leibniz* (Cf. *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Édit. JANET, T. I, p. 759, § 10.)

(3) *Correspondance avec Clarke* (Cf. *Œuvres de Leibniz*, Édit. JANET, T. I, p. 779, § 50 ; p. 751, § 10.)

divin, c'est introduire dans l'essence de Dieu, avec la divisibilité, la *succession* et le *changement*, ce qui répugne à sa *simplicité* et à son *immutabilité*.

II. — **Descartes** (1) : l'espace s'identifie avec l'étendue des corps, le temps avec la durée des événements : ce sont des modes inséparables des choses. Supprimez les corps ou les événements, vous supprimez par là même l'espace et le temps.

Critique : la suppression des corps ou des événements n'entraînerait la suppression que de l'espace et du temps réels, mais non de l'espace et du temps *absolus*, qui sont, le premier, la possibilité indéfinie de l'extension en longueur, largeur et profondeur ; le second, la possibilité indéfinie de la succession dans le passé ou dans l'avenir.

III. — **Gassendi** (2) : l'espace et le temps sont des *réalités indépendantes* des êtres qui sont dans l'espace et le temps. Il les considère comme des êtres incréés, éternels, qui ne sont ni substance ni accident, mais quelque chose d'intermédiaire.

Critique : le temps et l'espace, ainsi entendus, sont inconcevables, à moins qu'ils ne soient Dieu lui-même, puisqu'ils sont incréés, indépendants, éternels. Mais alors on retombe dans les contradictions de la doctrine de Clarke. — Gassendi confond entre eux l'espace absolu et l'espace réel, le temps absolu et le temps réel, et il suppose gratuitement qu'il y a une réalité intermédiaire entre la substance et l'accident,

IV. — **Kant** (3) : ce sont les *formes a priori* de la sensibilité. Si nous nous représentons la coexistence des phénomènes extérieurs, c'est que la *sensibilité externe* leur impose la *forme d'espace* qui existe en elle, *avant* toute expérience, comme une loi constitutive de sa nature. —. De même, si nous nous représentons la succession de nos phénomènes intérieurs, c'est que la *sensibilité interne* leur impose la *forme de temps*, qui est également *a priori* et est inhérente à sa nature même. Aussi, comme ces idées d'espace et de temps sont en nous antérieurement à la connaissance des phénomènes, elles n'ont aucune valeur objective ; ce sont des conditions *subjectives* de nos représentations (6).

Critique : *a*) Les *idées* d'espace et de temps ne sont pas des *conditions a priori* de l'expérience, car elles en *résultent*, comme nous l'expliquerons (39) ; elles ont donc par là même un fondement *objectif*.

b) Il est vrai, d'ailleurs, que notre esprit ne peut se représenter les phénomènes extérieurs que dans l'espace et les phénomènes intérieurs

---

(1) *Les Principes de la Philosophie*, IIe P., § 10 sqq.

(2) *Syntagma : Physica*, Sect. I, L. II, C. 1 sqq. — Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. II, p. 97-102.

(3) *Critique de la raison pure : Esthétique transcendantale*. — Cf. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, T. III, L. IX, Ch. v, § 6, 7, 8. — Em. Boirac, *L'Espace d'après Clarke et Kant*, dans Revue philosophique, 1877, T. II, p. 185-188.

que dans le temps ; mais ces idées sont des types généraux que l'esprit a dégagés des étendues et des durées concrètes et qu'il leur applique ensuite, en toute occasion ; comme vg. les caractères de l'animalité, tirés de l'analyse des divers individus réels, sont toujours applicables à tel et tel animal.

Solution proposée : parmi les théories exposées jusqu'ici, les unes (Newton et Clarke — Descartes — et, en dernière analyse, Gassendi) soutiennent l'*objectivité absolue* de l'espace ; les autres (Kant et aussi les Associationnistes) (1) ne voient dans l'espace et le temps que des conceptions toutes *subjectives*. Pour nous l'espace et le temps ne sont ni des substances ou modes réels, ni des formes *a priori* ; ce sont des *relations* ayant un *fondement* dans les choses. Cette théorie se tient à égale distance de l'objectivité absolue et de la pure subjectivité. On en trouve les données dans Leibniz. Elle nous semble admissible, pourvu qu'on l'interprète dans un sens *réaliste* (2).

L'espace est un *rapport* de coexistence, le temps un *rapport* de succession ; ils sont donc des *ordres*, des systèmes de *relations*. L'espace, c'est la relation qui résulte de la *coexistence* des corps : c'est l'ordre des phénomènes *coexistants*, en tant qu'ils sont *situables* les uns par rapport aux autres. Le temps c'est le rapport qui résulte de la *succession* des choses : c'est l'ordre des phénomènes *successifs* (3). *Spatium fit ordo coexistentium phænomenorum, ut tempus successivorum* (4).

Temps et espaces réels : s'il s'agit de corps étendus ou de phénomènes successifs *existants*, leurs rapports de coexistence et de succession sont actuels ; alors l'espace et le temps sont *réels*, par conséquent *contingents*, *finis*, *relatifs*.

Temps et espace absolus ou idéaux : si l'on considère les corps et les phénomènes comme simplement *possibles* (5), leurs rapports également

---

(1) S. Mill, *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. III, XI, XIII.

(2) Certains prétendent que Leibniz l'entend dans un sens *idéaliste*. Cf. A. Farges, *L'Idée du continu dans l'espace et le temps*, p. 206, Paris, 1895. — D. Nys, *La Notion d'espace*, p. 121-125, Bruxelles, 1922. — Cl. Piat, *Leibniz*, Ch. V, § V, p. 218-220, Paris, 1915.

(3) « Pour moi j'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace comme quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un *ordre des coexistences*, comme le temps est un *ordre des successions*... L'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre... » (Leibniz, *Réponse à la seconde réplique de M. Clarke*, § 4-5, Édition Janet, T. I, p. 743).

(4) *Lettres de Leibniz au Père des Bosses*, Lettre XX, Édit. Erdmann, p. 682, col. 2, § *Explicationem*.

(5) Leibniz a nettement marqué ces deux aspects de la question : « Le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le *possible* et l'*existant*. » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, Ch. XIV, § 26 : et au Ch. XIII, § 17, il dit de l'espace : « C'est un rapport, un ordre non seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient. Mais sa vérité et sa réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles. » — Spatium absolutum aliquid imaginarium est et nihil reale ei inest quam distantia corporum (*Lettre XXX au P. des Bosses*. Ed. Erdmann, p. 740, col. 1).

ne sont que possibles ; alors l'espace et le temps sont *absolus* ou *idéaux :* l'espace absolu, c'est la possibilité indéfinie de l'extension en longueur, largeur et profondeur ; — le temps absolu, c'est la possibilité indéfinie de la succession dans le passé ou dans l'avenir ; et, dans ce cas, ils ont pour caractères d'être *homogènes*, *continus*, *nécessaires*, *indéfinis*. Aussi, avant la création, comme il n'existait ni êtres étendus ni êtres successifs, il n'y avait ni espace ni temps réels, mais simplement la *possibilité d'existence* pour l'espace et le temps (1).

Bref, l'espace et le temps *réels* sont l'ordre des coexistences ou des successions *actuelles ;* — l'espace et le temps *absolus* sont l'ordre des coexistences ou des successions *possibles* (2).

39. — ORIGINE DES NOTIONS D'ESPACE ET DE TEMPS

Cette théorie explique bien l'origine et les caractères de ces notions. Pour les former, le *concours* de l'expérience et de l'intelligence est nécessaire. Il faut les *abstraire* par analyse des représentations où elles sont impliquées et que nous fournit l'*expérience.*

1. — **Espace :** la perception extérieure nous procure, par le moyen du tact et de la vue, les données expérimentales de phénomènes étendus, juxtaposés, coexistants. Faisant abstraction de la différence de ces phénomènes et ne retenant que leurs rapports de juxtaposition et de coexistence, l'intelligence se forme l'idée abstraite d'espace : la relation qui résulte de la coexistence actuelle des corps.

Au delà de cet espace *réel* constitué par l'ensemble des corps *existants*, la raison conçoit la possibilité de créations nouvelles indéfinies et conséquemment la possibilité d'une extension sans fin. C'est l'espace *absolu*. Nous le concevons comme : *a*) *homogène* car toutes ses parties sont de même nature ; — *b*) *nécessaire*, car, par le fait même que nous concevons des corps possibles, nous ne pouvons pas ne pas les concevoir comme extérieurs les uns aux autres et coexistants ; — *c*) *indéfini*, car l'esprit n'a aucune raison de limiter le nombre des coexistences possibles.

---

(1) L'espace « est un être de raison, car on ne trouve nulle part, réalisée dans la nature, une triple dimension, qui soit une capacité pure, distincte et séparable des corps, immobile, pénétrante, nécessaire, éternelle, indéfinie ; cette collection d'attributs est évidemment de l'ordre idéal. Mais cet élément formel et subjectif, donné par l'intelligence, s'applique à un élément matériel et objectif, fourni par la nature même des choses. Cette triple dimension idéale, réceptacle universel, est calquée sur la triple dimension des corps que nous voyons emboîtés les uns dans les autres, de manière à se servir mutuellement de réceptacle : et cet espace possible a été découvert par l'intelligence dans l'espace concret qui en est la réalisation sensible, puisque le possible est dans le réel, le type nécessaire dans la copie contingente qui l'exprime à nos regards. » (A. Farges, *L'idée de continu dans l'espace et le temps*..., IIIe Partie, § II, p. 220, Paris, 1900[4].)

(2) « ...L'espace... ne serait qu'idéal, si les corps n'y existaient point. » (*Leibniz à Bourguet*, Hanovre, 2 juillet 1716), *Œuvres*, Édit. Gerhardt, T. III, p. 505, § *Mr. Clark*).

— On l'appelle quelquefois *imaginaire*, parce qu'il n'existe pas dans la réalité ; mais nous le concevons comme une étendue indéfinie.

II. — **Temps :** on peut envisager le temps à deux points de vue : le temps proprement dit, celui qui *passe*, qui est composé d'instants *successifs ;* — le temps qui *dure*, la *durée*, la *permanence.*

A) **Temps proprement dit :** la conscience nous fournit les données expérimentales, à savoir les émotions, pensées et volitions qui se produisent et se *succèdent* dans notre âme. Faisant abstraction de la différence de ces états et ne retenant que leur caractère successif et leurs rapports de position, l'intelligence a l'idée abstraite du temps qui *passe :* la relation qui résulte de la succession actuelle des phénomènes. Au delà de ce temps *réel* la raison conçoit la possibilité indéfinie de successions à trois positions : passé, présent, futur ; c'est le temps *absolu.*

B) **Durée :** en ne considérant dans la vie psychologique que l'immobilité et la persistance de son principe, du moi, l'esprit forme le concept du temps qui *dure*, et qui relie entre elles les trois positions du temps qui passe.

Le temps représente donc deux idées distinctes : les situations successives du devenir ; — et la permanence du lien qui unit entre eux les moments du devenir.

Les notions de l'espace et du temps sont *mixtes*, puisqu'elles contiennent un élément *expérimental* (la coexistence des corps, la succession des phénomènes et la persistance du moi), et un élément *rationnel* (la raison perçoit les *rapports* de coëxistence et de succession, la possibilité d'une coexistence, d'une succession et d'une persistance indéfinies.) Elles réclament donc pour leur formation le *concours* de la raison et de l'expérience [1].

Remarques : I. — Il ne faut pas confondre entre elles les notions d'*espace*, d'*étendue*, de *vide*, de *lieu*, de *distance.*

1) **Espace :** *a*) *absolu* ou *imaginaire :* c'est la possibilité d'une extension réelle indéfinie.

b) *réel* ou *physique :* c'est la relation actuelle qui résulte de la coexistence des corps réels. C'est une relation réelle, puisqu'elle a pour fondement la juxtaposition actuelle de corps existants.

2) **Étendue :** c'est le fondement de l'espace ; l'espace y ajoute la notion de coexistence actuelle ou possible.

---

[1] Sur l'*Espace* et le *Temps :* ARISTOTE, *Physique*, L. III, IV. — SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, L, LI. — BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. III, VII. — J. KLEUTGEN. *La Philosophie scolastique*, Dissert. IV, Ch. IV. — D. PALMIERI, *Cosmologia*, C. I, Art. II. III. — J.-M. GUYAU, *La genèse de l'idée du temps.* — H. POINCARÉ, *La mesure du temps*, dans REVUE DE MÉTAPH. ET DE MORALE, 1898, p. 1 13. — L. TANNERY, *La notion du temps*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1883, T. II, p. 592-595. — CH. DUNAN, *Théorie psychologique de l'espace, Essai sur les formes a priori de la sensibilité.* — LECHALAS, *L'espace et le temps.*

3) **Vide :** absence de corps dans une portion déterminée de l'espace capable d'en recevoir.

4) **Lieu :** *a*) *absolu* ou *intrinsèque :* c'est une portion déterminée et immobile de l'espace absolu.

b) *relatif* ou *extrinsèque :* c'est la surface du corps ambiant. C'est ainsi que la surface intérieure du vase est le lieu de l'eau qu'il contient (1).

5) **Distance :** c'est la relation entre les limites d'un espace déterminé. Elle implique la négation de contiguïté dans l'espace.

II. — Il faut distinguer les notions de *temps* et de *mouvement.*

1) **Mouvement proprement dit :** c'est le passage du mobile d'une partie de l'espace à une autre (2).

2) **Temps proprement dit :** c'est le nombre de successions de l'avant et de l'après dans le mouvement (3). C'est une durée successive, où l'on peut distinguer l'avant et l'après, le passé et le futur. Le présent, le *nunc temporis*, c'est la limite entre le passé et le futur. Telle est la notion du temps *intrinsèque* à l'être dont l'existence est successive.

Le temps et le mouvement sont deux aspects différents de la même réalité. Quand nous avons l'idée du mouvement, nous concevons d'abord le *passage* du mobile d'*un lieu à un autre ;* quand nous formons l'idée de temps, ce qui vient immédiatement à l'esprit c'est le *nombre des successions* de l'avant et de l'après dans le mouvement.

Le temps *extrinsèque* c'est la durée constante et uniforme d'un mouvement choisi comme mesure des autres mouvements (4).

---

(1) ARISTOTE (*Physique*, L. IV, C. IV, § 12, Édit. DIDOT, T. II, p. 290) : Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. PALMIERI montre très bien pourquoi ἀκίνητον (immobile) doit être retranché de la définition du lieu *extrinsèque*. Cf. *Cosmologia*, C. I, Th. VIII, p. 66, § *Si vero corpus.*

(2) La définition célèbre d'Aristote : *Actus existentis in potentia, quatenus est tale.* Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστι (*Physique*, L. III, C. I, § 6, DIDOT, T. II, p. 273) est très générale : elle convient à toute espèce de changements et pas seulement au mouvement, qui est le changement local. (Cf. PALMIERI, *Cosmologia*, Th. XI, p. 82 et seq.). — P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, 16 articles dans la REVUE DE PHILOSOPHIE, de 1907 à 1909, Tomes XI à XIV.

(3) C'est la définition d'Aristote : Ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*Physique*, L. IV, C. XI, § 12. DIDOT, T. II, p. 302. — Cf. PALMIERI, *Cosmologia*, Th. XII, p. 93 et seq.).

(4) Nous nous bornerons à mentionner le livre d'EINSTEIN : *La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée* (Paris, 1921), où il soutient que l'espace et le temps sont des entités essentiellement relatives. Cette théorie, en effet, est encore contestée du point de vue scientifique. Beaucoup estiment en outre que la Philosophie n'y est pas intéressée. « ... Il est vain d'emprunter aux théories d'Einstein des armes contre la métaphysique du temps et de l'espace. Il ne s'agit pas des mêmes choses. C'est l'opinion de LUCIEN FABRE, cité par D. NYS, qui ajoute : « Tel est notre avis. » (*La Notion d'espace*, § 146, p. 323). — Voir, dans un sens opposé, H. REICHENBACH, *La signification philosophique de la théorie de la Relativité*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1922, T. II, p. 5-61. — Cf. ED. GOBLOT, *Einstein et la Métaphysique*, *Ibidem*, p. 135-152. — EM. RICHARD-FOY, *Le Temps et l'Espace du Sens commun et les Théories d'Einstein*, *Ibidem*, p. 153-200. — H. BERGSON, *Durée et Simultanéité, à propos de la Théorie d'Einstein*, Paris, 1922 ; 1923².

ARTICLE III — ESSENCE DE LA MATIÈRE

On entend par : *a*) **Esprit :** toute substance douée d'intelligence et de liberté.

b) **Matière :** la substance dont les corps sont composés. Descartes n'admettait que deux sortes de substances : la substance étendue, *res extensa ;* la substance pensante : *res cogitans.* Aussi ne voyait-il dans les animaux que des machines. Mais il faut admettre en outre l'existence de substances simples, capables de sentir et de connaître dans une certaine mesure, bien que dénuées de raison : telle est l'âme des animaux (Psch., 249, 250).

Répondre à cette question : quelle est l'**essence** de la matière ? c'est trouver quels sont les éléments constitutifs de la matière. Voici les diverses solutions : *Mécanisme*, *Dynamisme*, *Matière et Forme.*

40. — LE MÉCANISME

Le Mécanisme fait consister l'essence de la matière dans l'*étendue.* Ce système a pris plusieurs formes :

§ I. — *MÉCANISME PHYSIQUE OU ATOMISME : ÉPICURE, GASSENDI* (1)

A) **Atomisme de Démocrite, Épicure, Lucrèce :** ils réduisent la matière à une agrégation de corpuscules à la fois étendus et physiquement insécables et que pour cette raison on appelle *atomes* (ἄτομος, insécable, de ἀ, τέμνω, couper). Ces atomes sont durs, pesants, en nombre infini, et se meuvent dans le vide. Leur rencontre fortuite a formé les différents corps.

Critique : 1° Démocrite et Épicure ne disent pas en quoi l'atome consiste en lui-même ; la question posée n'est donc pas résolue.

2° L'atome par lui-même est inerte. Comment donc a-t-il pu entrer en mouvement ?

3° N'étant doué d'aucun pouvoir d'action ou de réaction, comment se fait-il qu'il soit dur et pesant ?

4° L'atome est à la fois étendu et indivisible. Cette assertion est contradictoire, car ce qui est étendu est composé de parties, et conséquemment divisible.

B) **Atomisme de Gassendi :** il a grandement modifié l'atomisme des Anciens. Comme eux, il admet l'existence du vide et reconnaît aux

---

(1) L. Mabilleau, *Histoire de la Philosophie atomistique.* — A. Hannequin, *L'Hypothèse des atomes dans la Science contemporaine.* — F. Joyau, *Epicure*, Ch. v.

atomes les propriétés suivantes : identité d'essence, solidité, impénétrabilité, indivisibilité.

Mais : *a*) pour Démocrite et Épicure, les atomes sont en outre éternels. — Pour Gassendi, ils ont été créés par Dieu qui pourrait les anéantir.

b) Épicure soutient que le mouvement est inhérent aux atomes et éternel comme eux. Le mouvement naturel des atomes est une chute, de haut en bas, dans le vide infini. Pour échapper au fatalisme, il leur attribue le pouvoir de s'écarter légèrement de la ligne droite, en vertu d'une activité spontanée. C'est le *clinamen* dont parle Lucrèce. — Pour Gassendi le mouvement des atomes et la force interne qui le produit viennent de Dieu. Sous l'impulsion de sa volonté les atomes évoluent et réalisent le plan du Créateur. Gassendi se montre finaliste résolu et n'a que faire du *clinamen*. Il a vu nettement la nécessité d'une loi interne qui préside au développement des choses. Mais il a tort de supposer que les atomes, une fois créés et dotés de leurs propriétés, forment, sans le concours divin, les combinaisons diverses d'où résulte le monde ordonné où nous vivons (1).

Les arguments, que Gassendi apportent pour prouver l'existence des atomes, n'ont rien d'apodictique (2).

Ce qui caractérise l'Atomisme de Gassendi, c'est qu'il est un mélange original de mécanisme et de dynamisme. « ...Le système de Gassendi est un dynamisme, en ce sens, que chaque atome contient en lui-même le principe de son mouvement et ne se contente pas d'en être le véhicule inerte et indifférent, comme le veut Descartes... Le mécanisme, comme nous devons l'entendre ici, c'est *la liaison réglée, prévisible, nécessaire de tous les mouvements qui se produisent dans cet ensemble de forces* [que forme l'ensemble des atomes] ; c'est la réduction de tous ces mouvements à une loi immanente, initiale, essentielle, dont les formes variées de l'évolution ne sont que de lointaines applications. En ce sens, Gassendi est-il mécaniste ? Il l'est si bien qu'on peut soutenir qu'il fut le premier à l'être non seulement sur tous les modernes, mais même sur tous les anciens. C'est lui qui a imaginé de ramener la finalité à n'être qu'une conséquence de la loi primordiale, et qui a ainsi trouvé le moyen de concilier la téléologie et le déterminisme (3) ».

§ II. — *MÉCANISME GÉOMÉTRIQUE : DESCARTES*

A) **Exposé :** pour Descartes l'essence de la matière c'est l'*étendue*. La nature du corps « consiste en cela seul qu'il est une substance qui a

---

(1) (2) Cf. G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. II, Art. II, Gassendi, p. 81-84 ; 103 ; 106-108 ; 108-112.

(3) L. Mabilleau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, L. IV, Ch. I, § II, p. 422, Paris, 1895.

de l'extension » ([1]). Les autres qualités de la matière, couleur, odeur, son, etc., n'existent pas en elle, mais dans ceux qui les perçoivent. La matière est homogène, divisible à l'infini : l'atome n'est qu'une fiction symbolique. Descartes, mettant l'essence des corps dans la seule étendue, exclut le vide et admet le plein absolu. Cette étendue continue est différenciée par les *tourbillons* qui s'y produisent et la découpent pour ainsi dire en morceaux de différentes grandeurs. Ces découpures particulières sont les corps donnés dans l'expérience. C'est Dieu qui imprime à l'étendue le mouvement dont la quantité se conserve indestructible et dont la diversité suffit à expliquer la formation des êtres inanimés et des êtres vivants. L'impulsion première, qui vient de Dieu, avec les lois qui la régissent, permet de tout expliquer, même la vie qui n'est qu'un phénomène mécanique ; les animaux ne sont que des automates. D'où il suit que pour Descartes l'explication du monde se ramène à un problème de mécanisme géométrique : « *Omnia apud me mathematice fiunt.* »

B) **Critique** : 1° L'étendue, telle que l'imagine Descartes, continue et parfaitement homogène, ne diffère pas de l'espace géométrique : ce n'est pas une réalité, mais une conception abstraite, idéale.

2° L'étendue cartésienne est tout ensemble actuelle et divisible à l'infini. Or l'infini actuel en nombre ou en quantité est contradictoire ([2]). (Psych., 187, § A, I°. Cf. *infra*, 67, B, I, *b*).

3° Le Mécanisme géométrique peut rendre compte de la juxtaposition des parties de la matière dans l'espace, mais il n'explique pas les phénomènes d'impénétrabilité, de pesanteur, de résistance, de chaleur, d'électricité, d'affinité, de cohésion, etc. qui supposent que la substance corporelle est essentiellement active. Leibniz a bien démontré que le Mécanisme ne rend pas raison de la résistance, qu'il ne suffit pas à établir comment il se fait que, si un corps vient à en choquer un autre, la vitesse du premier en est ralentie ; comment un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit ; comment un corps en mouvement ne peut mouvoir avec soi un corps qui était immobile sans en être retardé, etc. Car par elle-même l'étendue n'est ni dure, ni pesante. Il faut donc admettre dans le corps choqué une résistance, une force, c'est-à-dire un élément irréductible à l'étendue et inexplicable par la seule étendue ([3]).

4° Dans l'hypothèse du plein absolu, le mouvement devient impossible, car pour remuer un corps, il faudrait pouvoir les remuer tous, ce qui exigerait une force infinie. En effet, aucun corps ne peut être mû

([1]) Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, II° Partie, § 4.

([2]) Cf. Renouvier, *Essais de Critique générale : Logique*, T. I, Part. I, § VIII, p. 34-36, Paris, 1912. — Cauchy, *Sept leçons de Physique générale*, p. 24-26, Paris, 1868.

([3]) Leibniz, Cf. *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue.*

qu'en prenant la place occupée par le voisin. Ce déplacement suppose le vide que rejette Descartes. — D'ailleurs, l'étendue étant homogène, ses diverses parties ont les mêmes propriétés ; dès lors le mouvement serait indiscernable, parce que l'identique remplacerait aussitôt l'identique. Si, au contraire, pour permettre ce discernement, l'on conçoit l'étendue comme douée de propriétés distinctives, l'homogénéité, que Descartes attribue à l'étendue, s'évanouit. Le Mécanisme géométrique aboutit donc à des difficultés inextricables.

§ III. — *L'ATOMISME DYNAMIQUE : TONGIORGI*

A) **Exposé** : ce système repose sur les trois principes suivants :

1° La matière est homogène.

2° Les atomes conservent leur être propre dans les diverses combinaisons où ils entrent. A ces deux principes, qui lui sont communs avec le Mécanisme pur et simple, l'Atomisme dynamique en ajoute un troisième :

3° Des forces *exclusivement mécaniques* suffisent à rendre compte des phénomènes que présente la matière. — Le Mécanisme se contente du mouvement local.

Sur le nombre des forces mises en jeu les Atomistes sont divisés. Les plus généreux en admettent trois catégories : *a*) Les forces *attractives* et *répulsives*. — *b*) La force d'*impulsion*. — *c*) La force d'*inertie*.

Pour Tongiorgi la force de *résistance* est la seule énergie vraiment irréductible. Les autres forces en dérivent (1).

B) **Critique** : 1° Ce système ne résout pas la question proposée : Quels sont les éléments constitutifs de l'essence des corps ? En effet, l'Atomisme dynamique répond : ce sont des corpuscules qu'on nomme atomes (2), et il s'en tient là. Mais il s'agit de savoir ce qui constitue l'essence de n'importe quel corps, par conséquent de ces corpuscules appelés atomes.

2° L'Atomisme dynamique reconnaît que les atomes sont étendus et actifs ; mais il n'explique pas de quelle essence dérivent ces propriétés accidentelles. De ce chef encore, il laisse sans solution le problème à résoudre.

3° Ce système aboutit à cette conséquence inadmissible : les corps, qui résultent des combinaisons chimiques, n'ont pas cette unité essentielle que doivent avoir les corps *naturels*, c'est-à-dire *ayant en eux-*

---

(1) S. Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ* : T. II, *Cosmologia*, L. I, C. III, A. II, § 98. Bruxelles, 1862[11], p. 252. — Le Père Sauveur Tongiorgi, né (1820) et mort (1865) à Rome, enseigna avec grand succès la Philosophie au Collège romain.

(2) Atomi enim sunt corpuscula saltem mente divisibilia ; extensæ enim sunt (Tongiorgi, *Opere citato*, § 96).

mêmes le principe de leur mouvement [1]. Les synthèses atomiques ne sont que des agrégats *artificiels* d'atomes de masse différente. En effet, d'après ce système, « les atomes sont indestructibles ou mieux intransformables ; les combinaisons chimiques n'en altérant jamais que la surface, sauvegardent leur être individuel. Cela revient à dire que l'unité essentielle est l'apanage exclusif des masses atomiques, qu'en dehors des infiniment petits tout est agrégat. Les composés inorganiques, le végétal, l'animal, l'homme lui-même sont donc de vraies colonies d'atomes ou d'individualités enchaînées par des forces mécaniques. Quelle que soit en effet la nature du principe qui les tient agglomérés, les atomes intransformables doivent conserver leur être propre à travers leurs multiples figurations. Or la science biologique aussi bien que la métaphysique condamnent pareilles conclusions » [2].

41. — LE DYNAMISME INTERNE : LEIBNIZ

Le Dynamisme substitue à l'étendue inerte un principe d'activité. On distingue le *Dynamisme interne* de Leibniz et le *Dynamisme externe* de Boscovich et de Palmieri [3].

A) **Exposé** : le fond des choses est constitué par la monade (μονάς, *unité*). Leibniz conçoit la monade comme une force, par analogie avec l'activité de notre âme attestée par la conscience. C'est une réalité spirituelle, inétendue, essentiellement active. Mais cette activité est interne et immanente : « Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir [4]. » Elles ne peuvent par conséquent agir les unes sur les autres. Mais Dieu y supplée par « l'harmonie préétablie » (58), en vertu de laquelle les monades s'associent, se combinent et produisent les phénomènes physiques.

Leur activité interne se traduit par la *perception* et l'*appétition*. Par l'appétition, la monade fait sans cesse effort pour passer d'une perception à une autre. Par la perception, la monade est comme un miroir qui réfléchit et concentre en son unité la multiplicité de l'univers. La perception est la représentation du multiple dans l'un : aussi qui connaîtrait

---

(1) Naturalia differunt a non naturalibus in quantum habent naturam. Sed non differunt a non naturalibus nisi in quantum habent *principium motus in seipsis* (S. Thomas, *Comment* in L. II *Physicorum*, Lect. I).

(2) D. Nys, *Cosmologie ou Etude philosophique du Monde inorganique*, L. III, n. 327, p. 529-530, Louvain-Paris, 1903.

(3) Notons une autre forme du Dynamisme, l'*Hylozoïsme* (ὕλη, ζῷον, *matière vivante*) : c'est la doctrine stoïcienne, d'après laquelle la vie est une propriété essentielle de la matière. L'univers est comme un grand animal, dont Dieu est l'âme, et la matière, le corps. C'est une forme du panthéisme dont nous parlerons plus bas (88).

(4) Leibniz, *Monadologie*, § 7.

adéquatement une monade connaîtrait toutes les autres, car la monade est « un miroir vivant perpétuel de l'univers » (1).

L'ensemble des monades est supérieur à tout nombre assignable. Elles diffèrent toutes les unes des autres par leurs qualités (autrement elles seraient « *indistinguables* ») (2) ; et elles sont toutes plus ou moins analogues entre elles (d'où le *principe de continuité*). Les monades forment une hiérarchie dont les degrés correspondent à la perfection plus ou moins grande de leur activité représentative et appétitive. Au plus bas degré, les *monades nues*, dont les perceptions inconscientes et les appétitions fatales ressemblent aux nôtres durant le sommeil (3). Ces monades sont les éléments constitutifs des corps inorganiques. Au-dessus viennent les *monades sensitives* dont la perception est accompagnée de mémoire sans s'élever jusqu'à la réflexion (4). Telles les âmes des bêtes : un animal est un composé d'une infinité de monades nues gouvernées par une monade sensitive. Enfin, au sommet, les *monades raisonnables* ou *esprits*, qui sont « élevés aux actes réflexifs », et sont capables de connaître les vérités nécessaires et universelles (5).

Un corps étant un agrégat de monades, comment en peut-il résulter l'étendue ? De même, répond Leibniz, qu'un charbon ardent qu'on fait tourner rapidement donne à l'œil l'impression d'une circonférence, c'est-à-dire d'une ligne continue, quoiqu'en réalité il n'existe qu'en un seul point à la fois, ainsi une somme de forces simples produit sur nous une somme de résistances qui, suffisamment rapprochées, nous donne la sensation de l'étendue. L'étendue n'est donc qu'un mode de manifestation de la force.

Dans ces conditions, disparaît le dualisme tranché que Descartes avait imaginé entre l'esprit et le corps. Le dynamisme leibnizien ramène toutes choses à l'unité de l'esprit : du minéral à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, de l'homme à Dieu qui est la Monade infinie, on suit le développement progressif d'une activité immatérielle de plus en plus parfaite.

B) **Critique** : 1° Leibniz ne voit partout que des forces et, par une contradiction étrange, il n'admet pas que les monades puissent agir les unes sur les autres : leur activité est toute immanente. Pour remplacer l'action transitive, c'est-à-dire l'action qui commencée dans un être passe

---

(1) (2) LEIBNIZ, *Monadologie*, § 56, 8.

(3) (4) (5) LEIBNIZ, *Monadologie*, § 19-24 ; 25-26 ; 29-30. — Leibniz distingue « la *perception* qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'*aperception* qui est la conscience ou la *connaissance réflexive* de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. » (*Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, § 4 (*Œuvres*, Édit. JANET, T. I, p. 725). Cette distinction a permis à Leibniz d'établir une *différence spécifique* entre l'homme qui est capable de réfléchir et l'animal qui ne l'est pas.

et s'achève dans un autre, il a imaginé le système arbitraire de l'*harmonie préétablie*, qui sera réfuté plus loin (58).

2° Leibniz attribue même aux monades nues, c'est-à-dire aux êtres insensibles, des perceptions et des appétitions. Il mérite le reproche de Kant qui l'accuse de *spiritualiser la matière*.

3° Il admet non seulement que la matière est « divisible à l'infini », mais encore qu'elle est « sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre... Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière » (1). Il accepte donc l'existence de multitudes actuellement infinies et s'engage dans les difficultés inextricables du *plein* (2).

4° Comment expliquer l'*étendue* au moyen de monades *inétendues ?* N'est-ce pas une contradiction dans les termes ? — Comme on fait valoir cette objection contre toute sorte de Dynamisme, on y reviendra à propos du Dynamisme *externe* (43, § II, B, 1°).

42. — L'HYLÉMORPHISME (LA MATIÈRE ET LA FORME) : LES SCOLASTIQUES (3)

A) **Exposé :** d'après Descartes, la matière est une étendue passive ; selon Leibniz, c'est une collection de forces simples. Au dire des Péripatéticiens et des Scolastiques, elle est tout ensemble *étendue* et *force*. Ces deux éléments ne constituent pas la substance même de la matière, mais sont les deux propriétés essentielles qui nous la manifestent. La *force* implique l'unité, la simplicité, l'activité ; l'*étendue* entraîne la pluralité, la divisibilité, la passivité. Ces deux propriétés de la matière présentent des caractères non seulement opposés, mais contradictoires ; il est donc impossible de les expliquer l'une par l'autre ou de les réduire à un seul principe qui les concilie. D'où il suit que tout

(1) Leibniz, *Monadologie*, § 65-66. — « Le moindre corpuscule est actuellement subdivisé à l'infini et contient un monde de nouvelles créatures... » (Leibniz, *Correspondance avec Clarke, Œuvres*, Édit. Janet, T. I, p. 756).

(2) « Tout est plein dans la nature » (Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3, *Ibidem*, p. 724).

(3) Pour une exposition détaillée du système de la Matière et de la Forme, on peut voir : M. Liberatore, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, C. II, Art. VI. — Th.-M. Zigliara, *Summa philosophica*, T. II, *Cosmologia*, L. II, C. II. — A. Farges et Barbedette, *Philosophia scolastica*, T. I, *Cosmologia*, L. II, C. II. — A. Farges, *Matière et forme*. — J. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, Diss. VII. — Sur les Théories modernes de la constitution de la matière, voir vg. J. Perrin, *Les Atomes*, Paris, 1913. — Pacotte, *Physique théorique moderne*, Paris, 1921. Achalme, *Les Atomes*, Paris, 1921. *La Molécule*, 1922. Berthoud, *La constitution des atomes*, Paris, 1922. — P. Descoqs a confronté la conception métaphysique des corps selon la Scolastique avec les théories actuelles des savants Cf. *Hylémorphisme et Science moderne*, dans Revue de Philosophie, 1922, p. 393-410.

corps doit être considéré comme étant composé de deux principes distincts. L'un est le fondement de l'étendue, de la passivité, de l'inertie ; bref, de toutes les propriétés géométriques des corps : on l'appelle *matière première*. L'autre est le fondement de la qualité, de l'unité, de l'activité ; bref, de toutes les propriétés dynamiques des corps : on l'appelle *forme substantielle*. La matière première rappelle l'étendue cartésienne, car elle est considérée comme une masse homogène, continue, divisible à l'infini, indifférente à toutes les déterminations. La forme substantielle représente, par certains côtés, la monade leibnizienne, car elle est une, active, levant l'indétermination de la matière qu'elle spécifie. Ces deux principes sont incomplets par eux-mêmes, puisque le premier est indéterminé et le second déterminant. Ils se complètent l'un par l'autre dans l'unité d'une même substance et, par leur union, constituent les différents corps que l'École appelle *matière seconde*.

B) **Preuve.** — Les SCOLASTIQUES constatent, après ARISTOTE, qu'il y a, dans la nature, des changements non seulement accidentels, mais substantiels : des corps nouveaux, résultant de la combinaison des corps simples, ont des propriétés qui diffèrent spécifiquement des propriétés des composants. Or ces changements n'impliquent ni création ni anéantissement : ce sont des *transformations* substantielles ou accidentelles. Il y a donc quelque chose, un sujet, qui, en passant d'une forme à une autre, se maintient identique dans tous les êtres corporels. Cet élément commun, ce sujet identique c'est ce que l'on nomme la *matière première*. Mais cet élément commun se retrouve dans des êtres spécifiquement différents : c'est la *forme substantielle* qui établit entre les êtres corporels une différence essentielle. Les corps sont donc composés de *matière* et de *forme* substantiellement unies.

Exemple : le pain se change en chair par l'influence d'agents naturels. Le pain était en puissance de devenir chair ; or ces deux substances diffèrent spécifiquement, parce que leurs propriétés sont diverses ou même opposées. Nous constatons, d'une part, l'existence d'une *transformation* substantielle. De l'autre, nous remarquons que dans ce changement quelque chose de commun et d'indéterminé persiste, car ce changement est une transformation et non une création. Cet élément persistant, qui peut devenir pain ou chair, c'est la *matière première*.

« La science d'aujourd'hui n'admet plus les mutations substantielles [1], donc les corps ne sont pas constitués par la matière et la

---

[1] On trouvera sur ce point tous les renseignements nécessaires dans l'étude approfondie que le Père P. DESCOQS a publiée sous ce titre : *La Théorie de la Matière et de la Forme et ses Fondements* (Série de 6 articles parus dans la REVUE DE PHILOSOPHIE, de septembre 1921 à août 1922). Sur l'argument des mutations substantielles, voir *ibidem*, 1921, p. 488-518 ; 603-630. — Ces articles revus et complétés paraîtront en volume sous ce titre : *Essai critique sur l'Hylémorphisme* (Paris, Beauchesne, 1924).

forme. Pour enlever sa force à un tel argument, il faut ou nier l'antécédent ou nier la conséquence, c'est-à-dire qu'il faut ou revendiquer la réalité des mutations substantielles ou recourir à d'autres arguments en faveur de l'hylémorphisme. Les philosophes scolastiques à tendance scientifique sont plutôt inclinés vers cette seconde solution » (1). Aussi un certain nombre de néo-scolastiques, renonçant à la preuve tirée des mutations substantielles, ont recours aux arguments d'ordre métaphysique.

Voici l'indication de « celui qui nous semble le plus ferme, disons mieux le seul ferme dans l'espèce » (2). Cet argument est fondé sur les propriétés des êtres matériels.

« Or ces propriétés, selon qu'elles appartiennent à l'ordre *statique* ou à l'ordre *dynamique*, se rangent d'elles-mêmes en deux catégories, très distinctes sans doute, mais tellement inséparables que l'être dont elles sont la manifestation et comme l'émanation première, n'aura de chance d'être compris d'une manière un peu profonde que s'il est envisagé à la fois sous ces deux aspects : l'un de ces aspects achève l'autre, mais aucun ne suffit par soi, aucun ne révèle l'être tout entier... (3).

« Le premier argument en faveur de la matière et de la forme se tire de la continuité ou extension propre à l'être matériel. On y envisage le corps en lui-même, à l'état statique et l'on en déduit la nécessité d'un double principe intrinsèque pour rendre compte de cette propriété. Un second argument prend, comme point de départ, le corps non plus seulement à l'état statique, mais aussi et en même temps à l'état dynamique, c'est-à-dire en tant qu'il agit et qu'il pâtit, qu'il se meut et qu'il est mû... Entre elle [cette seconde preuve] et la première, aucune cloison étanche : tout ce que nous allons dire de l'être corporel considéré dans l'ordre de l'activité et de la qualité par opposition à sa passivité et à sa quantité ne laissera pas d'impliquer ses propriétés d'extension et de divisibilité et le supposera toujours, en sorte qu'en définitive nous n'aurons bien qu'un seul et unique argument tiré des diverses propriétés des corps (4). »

C) **Nature de la matière et de la forme :**

1° La *matière première est le sujet premier de tous les changements corporels*. C'est une réalité substantielle, mais *incomplète* (car elle ne

---

(1) P. Geny, *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, dans Gregorianum, 1920 p. 100.

(2) (3) P. Descoqs, *La Théorie...*, Revue de Philosophie, 1922, p. 207 ; 260.

(4) On trouvera le développement : de la première partie de la preuve, *tirée du continu* : *Ibidem*, 1922, p. 263-290 ; de la seconde, *tirée de l'inertie et de l'activité*, p. 384-393.

peut exister seule, sans la forme) ; elle est *essentiellement potentielle*, parce que, ne renfermant aucune actualité, elle est simplement en puissance, c'est-à-dire apte à recevoir une forme substantielle quelconque.

2° La *forme substantielle est l'acte premier de la matière*. C'est aussi une réalité substantielle, mais *incomplète* (car elle suppose la matière) ; elle est capable de réduire en acte la matière première. Celle-ci étant un principe *passif*, indifférent à constituer tel corps plutôt que tel autre, il faut qu'elle soit déterminée à être plutôt ceci que cela par un principe *actif*, qui est la forme substantielle. La forme substantielle fait que la matière possède en *acte* la perfection pour laquelle elle n'est qu'en puissance. La forme étant active est le principe de toutes les facultés, opérations et modifications du composé.

La forme *substantielle* constitue la chose dans son essence, fait vg. que ceci soit du pain et non de la chair ; la forme *accidentelle* modifie la chose déjà constituée dans son espèce : la chaleur fait que ce pain soit chaud et tendre.

3° La matière et la forme, qui prises séparément sont des réalités substantielles *incomplètes*, constituent par *leur union* une *substance proprement dite*, un composé substantiel. Ce composé est appelé *matière seconde*. La forme, étant à la matière ce que l'acte est à la puissance, joue le rôle de principe déterminant, spécificateur : si le cheval est spécifiquement distinct du chien, ce n'est pas à cause de la matière première qui est commune à tous les deux, mais à raison de leurs formes substantiellement différentes. La matière et la forme se rapportent l'une à l'autre et *se complètent mutuellement* dans l'unité d'une même substance qui provient de leur union. D'un côté, la matière est déterminée par la forme à être *telle chose* ; de l'autre, la forme tient de la matière, qui la limite, ses propriétés *individuelles* : unie à la matière elle ne représente plus une nature spécifique, mais elle constitue un *certain individu* de telle espèce. Dans SOCRATE, l'*âme* qui est la *forme substantielle*, *détermine* la matière qui est en lui et en fait un être humain ; à son tour la matière *est le principe de délimitation pour l'âme*, de manière que cette forme, étant circonscrite en lui par telles conditions matérielles et non par d'autres, au lieu de convenir à tous les hommes, est *propre* au seul SOCRATE.

4° La forme substantielle est l'*unique principe premier intrinsèque* des diverses opérations du composé. Ex. : dans l'*homme*, l'âme raisonnable, qui est le principe de la vie intellectuelle, est aussi le principe de la vie sensitive et de la vie végétative. Dans l'*animal*, l'âme sensitive est aussi le principe de la vie végétative. Dans la *plante*, l'âme végétative agit sur les forces physiques et chimiques de la substance. La raison en est que la forme la plus parfaite contient virtuel-

lement les perfections contenues dans les formes inférieures.

D) **Éduction des formes.** — La *création* est la production d'une chose sortie *tout entière* du néant : le monde est créé, parce qu'il tient tout de Dieu, matière et forme. La *génération substantielle* est la production d'une chose par le changement de la *forme substantielle* dans la matière *préexistante* ; vg. étant donnés de l'oxygène et de l'hydrogène dans une certaine proportion (H^2 O), l'eau est engendrée sous l'influence d'une étincelle électrique.

L'*anéantissement* est la réduction complète d'une chose au néant. La *corruption* est l'action par laquelle la forme se sépare de la matière. Si Dieu cessait de soutenir le monde dans l'existence, le monde rentrerait tout entier dans le néant ; quand le bois enflammé se change en cendre, il est détruit, *corrompu*.

La *génération* indique un changement de forme *substantielle ;* l'*altération* signifie un changement de forme *accidentelle*. Si la cire se transforme en fumée sous l'action du feu, il y a *destruction* et *génération ;* si on lui imprime diverses formes, il y a *altération*.

Dans les générations substantielles, la *matière* demeure, restant toujours en puissance de recevoir de nouvelles formes, quand celle qui l'actue disparaît. Toute forme substantielle, une fois séparée de la matière qu'elle informait, *périt*, si elle est incapable de subsister et d'agir indépendamment de la matière : telles sont les formes chimiques, végétatives, sensitives. Mais l'âme raisonnable, forme substantielle du corps humain, pouvant exercer ses opérations propres, celles de l'intelligence et de la volonté, sans le secours de la matière, ne périt pas par le fait de sa séparation d'avec le corps : c'est une forme substantielle *subsistante*.

Dans tout composé substantiel, la forme corporelle est tirée de la matière par la vertu d'un agent extérieur qui réduit la matière en acte ; vg. l'action du feu change la cire en fumée. Les formes peuvent être produites dépendamment de la matière première, parce que la matière, contenant toutes les formes en puissance, devient telle ou telle chose, quand une cause efficiente se trouve dans les conditions requises pour faire passer en acte ce qui était en puissance.

Comme la matière et la forme ne peuvent exister séparément, la matière ne peut perdre la forme substantielle qu'elle a sans en acquérir une autre ; de là cet axiome : *La destruction d'un composé est la formation d'un autre*, et inversement : *La génération d'un composé est la destruction d'un autre*. La forme expulsée ne persiste plus que *virtuellement*, en *puissance* dans la matière du nouveau composé.

Pour éclairer le mystère des transformations substantielles, il faut s'aider des transformations *accidentelles* qui sont accessibles. Ainsi, un bloc de marbre est en puissance de devenir n'importe quoi. Vienne

un artiste : il en tirera une statue, en le déterminant à représenter tel personnage [1].

43. — LE DYNAMISME EXTERNE : BOSCOVICH, PALMIERI

Dans le Dynamisme leibnizien le principe du mouvement est extérieur aux Monades : dans le Dynamisme de Boscovich et de Palmieri les éléments simples constitutifs des corps ont le principe de leur mouvement en eux-mêmes.

§ I. — *SYSTÈME DE BOSCOVICH* [2]

A) **Exposé** : 1° Les premiers éléments des corps sont des points simples ou inétendus, absolument indivisibles et distants les uns des autres [3].

2° Ces éléments sont doués d'une double force : *a*) *attractive*, par laquelle s'attirent les éléments distants ; — *b*) *répulsive*, par laquelle les éléments près de se toucher se repoussent.

La force attractive se change ainsi en force répulsive ; puis, à une certaine distance, la force répulsive se change en attractive et ainsi tour à tour [4].

---

(1) Pour les Objections, cf. S. Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, L. I, C. II, Art. I, p. 212-223. Bruxelles, 11e Édit. — D. Palmieri, *Institutiones philosophicae*, T. II, *Cosmologia*, Th. XX, p. 140-159.

(2) Roger Joseph Boscovich, né à Raguse, le 18 mai 1711, entra au noviciat des Jésuites à Rome, le 31 octobre 1725. Il enseigna avec éclat la Philosophie et les Mathématiques au Collège romain et à l'Université de Pavie... Les Souverains Pontifes, les États de Lucques, l'empereur d'Autriche lui confièrent des missions scientifiques. Après 1773, il fut nommé à Paris directeur [de l'optique] de la Marine, avec 8.000 livres de pension ; mais les désagréments que lui suscitèrent d'Alembert et autres philosophes, le forcèrent d'abandonner son poste. Il se retira à Milan, où il jouit de la considération que méritaient ses talents, et mourut le 12 février 1787. Il était membre correspondant de l'Académie des Sciences de Paris, et titulaire de celles de Lyon et de Metz. (C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Part. I, T. I, col. 1828-29, Paris, 1890). — La Société royale de Londres l'admit également parmi ses membres. — L'astronome Lalande a fait l'éloge de Boscovich dans le *Journal des Savants*, février 1792, p. 411. — Dugald Stewart, *Essais philosophiques sur les Systèmes de Locke*..., Essai II, Ch. I, § II, Traduct. de Ch. Huret, p. 157-171, Paris, 1878.

(3) Prima elementa materiæ mihi sunt puncta prorsus indivisibilia et inextensa, quæ in immenso vacuo ita dispersa sunt, ut bina quævis a se invicem distent per aliquod intervallum, quod quidem indefinite augeri potest et minui, sed penitus evanescere non potest sine compenetratione ipsorum punctorum : eorum enim contiguitatem nullam admitto possibilem (R.-J. Boscovich, *Theoria Philosophiæ Naturalis redacta ad unicam legem virium in Natura existentium*, Part. I, § 7, p. 4, Venise, 1763 [3]. La 1re édition parut à Vienne, en 1758, et la 2e en 1759). — *A Theory of Natural Philosophy*, Latin-English Edition with *A Short Life of Boscovich*, Chicago et Londres, 1922.

(4) La loi qui régit ces forces est décrite, *Opere citato*, *Ibidem*, § 10, p. 5-6. — Cf. *De Continuitatis Lege et ejus consectariis pertinentibus ad prima materiæ elementa eorumque vires*, Rome, 1754.

3° Ces forces ne sont pas spécifiquement différentes, parce qu'elles ne diffèrent l'une de l'autre que par la direction de leur mouvement [1].

4° Quoique la matière soit et reste homogène, la diversité des phénomènes provient des façons variées, d'après lesquelles les forces attractives et répulsives se combinent et subissent l'influence des autres corps [2]. C'est par le nombre et l'agencement des forces associées et par leurs rapports avec les forces qui les environnent, que les corps se différencient.

B) **Critique** : sans doute le système de Boscovich est indemne de plusieurs erreurs qu'on reproche à celui de Leibniz. Les éléments simples ont une activité qui s'*externe*, existent en nombre fini, encore qu'incalculable, dans chaque corps, et sont dépourvus de toute perception et appétition. Cependant son système n'est pas à l'abri de graves critiques :

1° Les corps, d'après Boscovich, sont composés de plusieurs points simples, distants les uns des autres, puisqu'il réprouve toute contiguïté. Les corps ne sont donc que des agrégats mécaniques sans unité essentielle.

2° Boscovich n'a pu justifier le changement de la force attractive en répulsive, et *vice versa*.

3° Comme l'intervalle vide, qui sépare les éléments simples, ne peut jamais disparaître complètement, la conséquence évidente c'est que l'action des uns sur les autres devrait se faire à distance [3]. Mais l'action à distance répugne : car un élément ne saurait agir là où il n'est pas, parce que là où il n'est pas, il n'est rien. Boscovich reconnaît que l'action à distance est impossible. Mais ses efforts pour prouver qu'elle n'existe pas dans son système sont impuissants. Il semble en avoir conscience lui-même, car, peu confiant dans la valeur de sa démonstration [4], il présente, au choix, une autre solution : Dieu produit lui-même le mouvement dans chaque point [5]. Mais c'est revenir à l'harmonie préétablie.

---

(1) Utraque vis ad eamdem pertinet speciem, cum altera respectu alterius negativa sit, et negativa a positivis specie non differant. Alteram negativam esse respectu alterius, patet inde quod tantummodo differant in directione, quæ in altera est prorsus opposita directioni alterius... (Boscovich, *Theoria*..., P. I, § 108, p. 49).

(2) Distat autem [haec Theoria] a Leibniziana Theoria longissime..., tum quia homogeneitatem admittit in elementis, omni massarum discrimine a sola dispositione et diversa combinatione derivato... (Boscovich, *Theoria*, P. I, § 3, p. 2).

(3) Cf. P. Palmieri, *Cosmologia*, C. I, Th. I, p. 10, § *Jam vero*.

(4) Au § 102, p. 46, de la *Theoria*, Boscovich, se contente d'une simple affirmation, renvoyant pour la preuve aux § 8 et 9,p.4-5. Mais là l'on ne trouve aucune preuve concluante.

(5) Quod autem pertinet ad actionem in distans, id abunde ibidem (§ 8 et 9) prævenimus, cum inde pateat fieri posse ut punctum quodvis in se ipsum agat et ad actionis directionem ac energiam determinetur ab altero puncto, *vel* ut Deus, juxta liberam sibi legem a se in Natura condenda stabilitam, motum progignat in utroque puncto. (Boscovich, *Theoria*.., P. I, § 102, p. 46-47).

§ II. — *SYSTÈME DE PALMIERI* (1)

A) **Exposé :** « Avec la généralité des dynamistes le Père Palmieri ne voit dans la matière inanimée que des forces simples, réellement indivisibles et isolément subsistantes. Il s'écarte cependant des autres opinions en deux points essentiels qui assurent à son système une place spéciale dans l'histoire du Dynamisme et le mettent en même temps à l'abri de plusieurs critiques fondamentales auxquelles les autres systèmes prêtent naturellement le flanc (2). »

1° Pour sauvegarder l'unité du composé chimique il n'est pas nécessaire de recourir à la théorie de la matière et de la forme présentée par les Scolastiques. L'unité des corps composés peut très bien se concilier avec la persistance actuelle des éléments composants. Supposez en effet qu'une union s'établisse entre deux êtres, impuissants à produire séparément certains effets naturels. De leur union peut résulter un pouvoir nouveau et indivis. Si elle s'accomplit entre les principes fonciers d'activité, il en résultera une *nature* nouvelle (puisque la nature est le *principium remotum intrinsecum quo agit ens*) et, conséquemment, un être nouveau, celui du composé, où les diverses substances composantes se conservent intactes (3).

2° Un être simple peut occuper un espace étendu, c'est-à-dire où des parties sont désignables, exister tout entier dans l'espace total et dans chacune de ses parties, et y déployer son activité. Grâce à sa force de résistance, il rend impénétrable aux autres êtres simples la portion d'espace qu'il occupe. De la sorte, les éléments simples peuvent être contigus sans se confondre, et toute action peut se produire au contact (4). Les éléments sont donc *formellement inétendus* (5) et *virtuellement étendus :* formellement inétendus, parce que, étant simples, ils n'ont pas en eux-mêmes de parties ; virtuellement étendus, parce que dans l'espace qu'ils occupent on peut désigner des parties.

Dans ce système les éléments constitutifs de la matière sont des substances simples, qui ont trois propriétés essentielles : l'extension virtuelle, la force de résistance et la force constrictive.

---

(1) Dominique Palmieri, né à Plaisance, le 4 juillet 1829, entra au noviciat des Jésuites à Rome, le 6 juin 1852. De 1863 à 1878, il enseigna avec éclat la Philosophie et la Théologie au Collège romain. Il mourut à Rome, le 28 mai 1909. — Outre ses *Institutiones philosophicæ* (3 vol., Rome 1874-1876), il a publié de remarquables ouvrages de Théologie dogmatique et morale. Son *Commento della Divina Commedia di Dante Alighieri* (Prato, 3 vol., 1898-1899) mérite aussi d'être signalé. On trouvera la liste de ses œuvres en tête du livre posthume : *Tractatus de Creatione et de præcipuis creaturis*, p. xv-xvi, Prato, 1910.

(2) D. Nys, *Cosmologie*, L. V, § 180, T. I, p. 317-318, Louvain-Paris, 1916².

(3) D. Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, C. II, Th. XVI, p. 110 sqq.

(4) D. Palmieri, *Cosmologia*, C. I, Th. III, p. 31 sqq.

(5) Palmieri donne ses raisons pour prouver la répugnance du continu *formel : Cosmologia, Ibidem*, p. 25-30 — et la possibilité du continu *virtuel, Ibidem*, p. 30-39.

B) **Critique :** 1° On a fait au Dynamisme, même ainsi corrigé, cette *objection fondamentale :* il détruit la réalité de l'étendue. Comment comprendre, dit-on, qu'en se groupant des éléments inétendus produisent l'étendue ? Autant vaut dire qu'on peut composer de zéros un nombre positif.

Voici la *réponse* des Dynamistes. Cette objection revient à celle-ci : Le composé ne peut venir du simple. Si l'élément inétendu était à l'étendue ce que zéro est au nombre, le non-être à l'être, l'argument serait irréfutable. Mais les éléments simples sont des substances réelles et actives. Or l'étendue n'est que « la continuation, comme dit Leibniz, de ces forces résistantes et impénétrables ». Elles ne constituent pas une étendue formelle, mais une étendue *virtuelle.* Or cette étendue suffit pour rendre compte des faits. Sans doute des éléments simples ne nous donneront jamais le continu formel, géométrique, mais ils peuvent nous donner la sensation de l'étendue. Or les sens ne nous fournissent en réalité que la pluralité des résistances, c'est-à-dire l'étendue *virtuelle.*

Des adversaires déclarés du système dynamiste ont reconnu que cette réponse ne manquait pas de valeur : « La théorie du Père Palmieri et des Dynamistes qui avec lui souscrivent à *l'étendue virtuelle*, échappe à la plupart des critiques émises jusqu'ici. Doué de cette sorte d'étendue, l'atome, malgré son indivisibilité absolue, n'est plus une entité dépourvue de tout volume réel [comme dans les systèmes de Leibniz et de Boscovich]. Il occupe un espace déterminé et dans chacune des parties de cet espace il réside tout entier, défendant par sa force de résistance l'inviolabilité de son département spatial. Or semblables atomes peuvent se toucher sans se confondre, déterminer dans nos organes la perception d'une étendue apparente, remplir en partie le rôle que nous assignons au continu formel (1). »

2° « Ce n'est point le moindre reproche que nous ayons à leur faire : les Palmiéristes suppriment logiquement toute distinction essentielle entre le monde des esprits et le monde de la matière en accordant à tous les êtres un même mode d'existence. Il n'y a plus de différence à établir, en effet, au point de vue de la perfection subsistentielle entre l'âme humaine et l'atome chimique, si l'une et l'autre ont la propriété naturelle de s'approprier un espace déterminé et de résider dans chacune de ses parties avec l'intégralité de leur substance... C'en serait donc fait de la prérogative de la spiritualité que nous attribuons à l'âme... Ou, tout au moins, nul ne comprendra pourquoi les corps seraient privés des manifestations de la vie intellective ou raisonnable, attendu que, suivant l'adage *Operatio sequitur esse*, les mêmes natures se révèlent par les mêmes activités (2). »

(1) (2) D. Nys, *Cosmologie*, § 185, p. 323-324.

Réponse des Palmiéristes : « Pour que cet argument fût efficace, il faudrait démontrer que par le fait même qu'un être est simple, il est aussi sentant, intelligent, etc. ; ou, ce qui revient finalement au même, il faudrait démontrer que par le fait même qu'un être existe, il possède toutes les perfections que peut renfermer le genre être ; ce que, à moins d'être panthéiste, on ne saurait admettre. Donc, de même que dans le genre être il y a des degrés distincts par lesquels chaque espèce d'être est constituée, ainsi ce degré d'être simple occupant l'espace et résistant est possible (1). »

3°) Les corps ont une unité essentielle, parce que, quoique composés de parties, ils sont une substance une. Or cette unité est impossible, même dans le Dynamisme palmiériste, parce que les éléments composants persistent dans le composé avec leur individualité substantielle.

Les Palmiéristes répondent que le principe de l'unité est la nature nouvelle qui résulte de l'union des éléments simples. Ces éléments sont complets *in ratione substantiæ*, mais incomplets *in ratione naturæ*. Ce qui signifie : les éléments sont des substances proprement dites, parce qu'ils existent en eux-mêmes. Si on les prend isolément, leur nature n'est pas un principe suffisant pour produire tel ou tel effet ; mais de leur union procède une nature complète subsistante, c'est-à-dire un principe capable de produire l'effet en question (B, 1°) (2).

C) **Antécédents historiques :** on a parfois reproché à cette opinion d'être une « nouveauté » dans la Philosophie scolastique. C'est une grave erreur, s'il est vrai que « presque tous les Scolastiques, en dehors de l'École thomiste, concèdent ou soutiennent que les corps simples quant à l'essence sont possibles » (3).

Cette assertion est du Père Pierre Tedeschini, professeur à l'Université grégorienne ; il en a prouvé la vérité en relevant les opinions des Scolastiques sur ce point (4).

Cet accord imposant de tant de Scolastiques fut sans doute une des raisons qui motivèrent une intervention significative de Pie IX. Celui-ci, par un bref en date du 23 juillet 1874, avait félicité le Dr Travaglini d'avoir établi une Académie philosophico-médicale, où le système thomiste de la matière et de la forme était enseigné. Certains ayant abusé de ces félicitations, le Pape en limita la portée dans une lettre,

---

(1) D. Palmieri, *Cosmologia*, C. I, Th. III, p. 36, § *Ut tu aliquid.*

(2) Dans le *Tractatus de Creatione et de præcipuis creaturis*, publié après sa mort, Palmieri déclare que cette explication ne lui paraît plus suffisante pour justifier l'union de l'âme et du corps dans l'homme. C. XXIX, § 7, p. 277.

(3) Si Scholastici fere omnes, extra Thomistarum scholam, possibilitatem corporis simplicis secundum essentiam concedunt aut tuentur... (P. Tedeschini, *Quæstio historica de Corpore simplici quoad essentiam*, à la fin du 3e volume des *Institutiones philosophicæ* de Palmieri, p. 324, § *Sicut*).

(4) On trouvera les documents, *Ibidem*, p. 325-343.

écrite en son nom, le 5 juin 1877, par Mgr Czacki à Mgr Hautcœur, recteur de l'Université catholique de Lille. Voici la déclaration faite par Pie IX :

Graviter abuti literis a Sanctitate Sua die 23 julii 1874 ad Doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt Sanctitatem Suam voluisse per eam commendationem improbare systemata quædam philosophica illi opposita, quod de materia prima et substantiali forma corporum idem Doctor ejusque socii adoptarunt ; si quidem hæc alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctisque viris probantur, sed etiam in hac ipsa Urbe, principe catholici orbis, in præcipuis Athenæis pontificiis usu recepta sunt [1].

Ils abusent gravement de la Lettre adressée, le 23 juillet, par Sa Sainteté au Docteur Travaglini pour louer l'œuvre entreprise par lui, tous ceux qui prétendent en conclure que, par cet éloge, Sa Sainteté désapprouve certains systèmes philosophiques opposés à celui que ce Docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps ; car, non moins que ce dernier, ces autres systèmes sont approuvés par plusieurs savants catholiques, et même ils sont suivis dans les principaux Instituts pontificaux de cette Ville, capitale du monde catholique.

Parmi ces principaux Instituts figurait au premier rang la célèbre Université Grégorienne ou Collège Romain. Avant l'apparition de cette Lettre de Pie IX, le Père Dominique Palmieri, professeur à ladite Université, avait publié, avec l'approbation du Maître du Sacré Palais, le tome II de ses *Institutiones philosophicæ* (Rome, 1875), où il réfute le système scolastique de la matière et de la forme et y substitue sa théorie des éléments simples.

ARTICLE III. — LA VIE

44. — CARACTÈRES DISTINCTIFS DU VIVANT

Vita in motu, disaient les Anciens. L'activité et le mouvement sont des signes de la vie, quand ils sont revêtus de certains caractères, car la matière est, elle aussi, susceptible de mouvement. Le propre du mouvement vital est d'être *spontané* et *immanent*.

---

[1] On trouvera le texte complet de la Lettre de Pie IX dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1877, T. II, p. 85-87 ou dans Zigliara, *De Mente Concilii Viennensis...*, n. 251, p. 191-193, Rome, 1878.

A) **Spontanéité** : l'activité de l'être inorganique lui vient du *dehors*, car, de lui-même, il est inerte. Le mouvement vital au contraire a sa source au dedans : *motus ab intrinseco*. L'être vivant se meut lui-même : voilà pourquoi Platon et Aristote l'appellent αὐτοκίνητος, κίνησις ἑαυτὴν κινούμενη.

B) **Immanence** : le mouvement de l'être inorganique est transitif : ayant son principe à l'extérieur il a aussi son terme au dehors. Ce mouvement mécanique traverse l'être sans le perfectionner. L'activité vitale (vg. se nourrir) a pour but au contraire la conservation et le progrès de l'être vivant ; elle demeure (*immanet*) en lui. Le vivant est à la fois le *principe* et le *terme* du mouvement vital. On peut donc définir la *vie : l'activité immanente par laquelle un être organisé est capable de se nourrir, de s'accroître et de se propager* (Psych., 13, III).

Voilà le fait. Il faut en rechercher la cause. La question à résoudre est celle-ci : Quelle est la cause de la vie ? Qu'est-ce que la force vitale ? Le **Mécanisme**, l'**Organicisme**, le **Vitalisme** et l'**Animisme** sont les diverses réponses données à cette question.

45. — LE MÉCANISME

A) **Exposé** : 1° C'est l'opinion de Descartes et de Malebranche. Elle est la conséquence logique de la théorie cartésienne sur l'essence de l'âme et l'essence de la matière. L'âme, « dont la nature n'est que de penser », reste étrangère à la vie organique. La matière ne consiste que dans l'étendue, modifiée par le mouvement. La matière organisée ne se distingue par aucune propriété spéciale de la matière brute. Le vivant diffère de l'être inorganique uniquement par la disposition des éléments matériels qui le composent et par les mouvements qui en résultent. Les phénomènes vitaux se ramènent donc à des phénomènes *physico-chimiques*. La plante et l'animal sont des machines perfectionnées.

2° Cette théorie a été reprise et complétée par les évolutionnistes modernes qui allèguent, en sa faveur, la composition de certaines substances organiques : vg. la synthèse de l'urée par Wöhler, la reconstitution des graisses par Berthelot.

3° On a aussi quelquefois invoqué en faveur de cette théorie les ressemblances entre le fonctionnement de la machine à vapeur et les fonctions de la vie animale.

B) **Critique** : 1° En admettant que les forces physico-chimiques soient suffisantes pour produire certains phénomènes élémentaires qu'on rencontre chez l'être vivant, vg. l'ascension de la sève, l'irritabilité des tissus, elles sont incapables de produire certaines opérations plus complexes, comme la formation des individus : « ...Il est clair, dit Cl. Bernard, que cette propriété évolutive de l'œuf qui produira un oiseau, un poisson

ou un serpent, n'est ni de la physique, ni de la chimie [1]. » Il y a là l'action d'une force dirigeant le développement dans tel sens plutôt que dans tel autre. C'est « l'idée directrice de l'évolution vitale » [2] ou « force évolutive de l'être » [3].

2° L'analyse chimique a démontré qu'il n'y a pas, dans la matière organisée, d'autres éléments que ceux contenus dans la matière inorganique. Comment se fait-il donc que la science, qui reconstitue les substances inorganiques, soit impuissante à produire de la matière vivante, un tissu végétal, une cellule ? N'est-ce pas une preuve que la synthèse vitale s'effectue sous l'action d'une force spéciale, distincte des forces matérielles ? — On ne peut apporter comme argument la synthèse des substances organiques opérée par les chimistes, car la chimie n'a jamais pu reproduire le moindre vestige d'*organisation*, mais seulement les *matériaux* de la synthèse vitale.

3° Ceux qui établissent un rapprochement entre l'animal et la machine à vapeur font une comparaison très boiteuse, car ils oublient qu'à la différence de la machine le vivant s'organise lui-même et répare ses forces, dirige et coordonne ses mouvements *sponte sua*.

46. — L'ORGANICISME

A) **Exposé :** les propriétés physico-chimiques sont les conditions nécessaires, mais non suffisantes de la vie. L'organisation produit dans chaque organe des propriétés spéciales en opposition permanente avec les propriétés physico-chimiques. De là cette définition de la vie par Bichat : *C'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort.* Les Organicistes ajoutent que le principe vital n'est pas localisé en un point de l'organisme, mais qu'il anime chaque cellule, de sorte que chaque être organisé est moins un individu qu'une *colonie* de vivants. Cette doctrine, qui remonte à Cabanis, à Broussais, à Bichat, est soutenue par tous les matérialistes contemporains.

B) **Critique :** 1° A cette question : Quel est le principe des propriétés vitales ? les Organicistes répondent : l'organisation. A cette seconde question : Quel est le principe de l'organisation ? ils répondent qu'ils se bornent à enregistrer les faits : « L'Organicisme s'appuie, dit le Dr Rostan, sur cette raison péremptoire que l'on ne voit la vie nulle autre part que là où il y a organisation. » C'est là un aveu d'impuissance ; ce n'est plus une explication, mais une simple constatation.

---

(1) Cl. Bernard, *Définition de la Vie*, dans *La Science expérimentale*, Paris, 1911 [7], p. 210.

(2) (3) Cl. Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine expérimentale*, Part. II, Ch. II, § I, p. 162, Paris, 1865. — *Définition de la Vie*, *Ibidem*, p. 210.

Il s'agit précisément de savoir à quelle cause est due cette corrélation manifeste entre la vie et l'organisation.

2° Si la matière organisée est douée de vie, ce n'est pas parce qu'elle est organisée, puisque, à ce titre, elle ne contient aucune substance élémentaire qui n'existe dans la matière inorganique. Elle n'est donc organisée qu'en vertu d'un principe supérieur à la matière, d'une force distincte qui lui donne la vie. Ce n'est donc pas la vie qui est le résultat de l'organisation ; c'est l'organisation qui est le résultat de la vie. Nulle part on n'a vu la matière s'organiser et vivre spontanément ; on a au contraire toujours vérifié la vérité de ce principe : *Omne vivum ex vivo.* La vie n'apparaît que sous l'influence de la vie. Il est impossible de le nier après la réfutation victorieuse que Pasteur a faite des *générations spontanées.*

3° D'après l'Organicisme, chaque cellule, chaque organe est doué de propriétés dites « propriétés vitales », et la vie du tout n'est que la résultante de toutes ces vies partielles. — Mais cette conception soulève la grave question de savoir si c'est aux vies partielles qu'il faut demander l'explication de la vie de l'ensemble, ou au contraire si ce n'est pas, comme le dit Claude Bernard, la vie de l'ensemble qui explique la vie des parties. Séparés du tout, chaque cellule, chaque organe ne vivent plus : leur vie particulière est conditionnée par la vie de l'ensemble. Mais, pour rendre compte de ce *consensus* harmonieux, il faut admettre un principe unique qui dirige et ramène à l'unité toutes les vies partielles et les fasse concourir au bien commun de l'organisme entier ; il faut admettre ce que Cl. Bernard nomme une *idée créatrice de la vie et directrice de l'évolution organique.*

Conclusion. — L'Organicisme a une position intenable entre deux systèmes contradictoires : le *Mécanisme* et le *Vitalisme.* De deux choses l'une : ou bien l'on soutient que l'organisation est la conséquence des forces de la matière, et alors l'Organicisme se réduit au Mécanisme que nous avons réfuté ci-dessus ; ou bien l'on reconnaît que l'organisation exige autre chose que le concours des forces matérielles, et alors il faut recourir à un principe spécial, supérieur. Mais reste à résoudre une question ultérieure : Ce principe distinct de la matière l'est-il également de l'âme humaine ? Les **Vitalistes** l'affirment, les **Animistes** le nient.

47. — LE VITALISME

A) **Exposé** : le Vitalisme a été professé surtout par l'École de médecine de Montpellier. Barthez a été son principal interprète. Cette doctrine admet dans tout être vivant, outre la matière douée de propriétés physico-chimiques, une force vitale distincte de l'âme et présente à tout l'organisme. C'est une force analogue à l'âme, mais sans conscience

et sans volonté. Le Vitalisme distingue donc dans l'homme deux principes immatériels, la force vitale et l'âme pensante : d'où le nom de **Duodynamisme** qui est parfois donné à ce système. Lordat, Günther, Baltzer, Jouffroy ont adopté le Vitalisme.

B) **Arguments** : 1° Les caractères, qui distinguent entre elles les tendances de la vie animale et les aspirations de la vie proprement humaine, sont si opposés qu'ils exigent un double principe.

2° De même, les différences, qui séparent les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques (PSYCH., 4), supposent une double cause.

3° Une force intelligente, dit Jouffroy, ne peut ignorer les effets qu'elle produit ; or l'âme n'a pas conscience de produire la vie physiologique ; elle n'en est donc pas la cause.

4° La dignité de l'âme raisonnable s'oppose à ce qu'elle soit chargée des fonctions matérielles de la vie organique.

C) **Critique** : 1° Ces arguments seront réfutés au numéro suivant (48, B).

2° L'hypothèse de ce principe vital distinct de l'âme est une hypothèse :

a) *Gratuite :* les Vitalistes n'ont pu donner aucune preuve de son existence.

b) *Inutile :* il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Or l'âme humaine, conjointement avec les phénomènes physico-chimiques, suffit à expliquer la vie (48). Les agents physiques produisent des phénomènes d'un caractère spécial, quand ils sont soumis à l'influence de la force vitale.

c) *Encombrante :* elle complique sans profit le problème de l'union de l'âme et du corps, car il faudrait déterminer quels rapports ce principe vital soutient non seulement avec le corps, mais avec l'âme.

48. — L'ANIMISME

A) **Exposé** : l'Animisme est la doctrine d'ARISTOTE, des SCOLASTIQUES, d'un grand nombre de philosophes contemporains, comme BOUILLIER [1]. Le principe vital n'est pas distinct de l'âme elle-même ; mais l'âme, outre les facultés de sentir, de connaître et de vouloir, a encore le pouvoir de donner la vie et de l'entretenir. Les défenseurs de cette doctrine n'enseignent donc pas, comme STAHL, médecin allemand (1660-1734), que l'âme est le principe vital *en tant* qu'intellectuelle [2].

---

[1] FR. BOUILLIER, *Du Principe vital et de l'Ame pensante*, Paris, 1862 ; 1873².
[2] A. LEMOINE, *Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl*, Paris, 1864.

B) **Arguments indirects :** ils consistent à réfuter ceux des Vitalistes :

1° L'opposition signalée entre les tendances de la vie animale et les aspirations de la vie humaine s'explique fort bien en observant que notre âme, sollicitée par des biens différents, est capable de tendre vers des fins contraires. En fait, est-ce que nous ne constatons pas qu'il existe en nous une lutte, parfois très vive, entre le sentiment, la raison et la volonté, et cependant ce sont là trois modes divers de l'activité de la même âme (PSYCH., 9, § D).

2° Les différences objectées sont incontestables ; mais il faut seulement en conclure que les faits physiologiques et les faits psychologiques exigent des *substances distinctes :* le corps et l'âme. Elles ne prouvent pas qu'une double cause est nécessaire pour produire ces phénomènes divers. En effet l'âme est un principe de force qui produit, de l'aveu même des Vitalistes, des phénomènes sensitifs, intellectuels et volitifs qui sont aussi, sous certains rapports, très opposés entre eux. — De plus, rien n'empêche l'âme, dont l'activité psychologique est si intense et si variée, de remplir les fonctions que les Vitalistes attribuent à ce prétendu principe vital, car qui peut le plus peut le moins.

3° L'âme a conscience de l'effort vital *en général*, du vouloir vivre ; elle a aussi la conscience confuse de l'effet produit, sous la forme d'unt multitude de petites sensations de bien-être ou de malaise qui viennene se fondre dans cette sensation complexe qu'on nomme sensation vitale (PSYCH., 31). L'action de l'âme sur l'organisme ne va donc pas sans une certaine conscience, ordinairement *sourde* à cause de sa continuité, mais qui devient nette et distincte, quand survient quelque trouble dans l'exercice d'une fonction. Il est vrai que l'âme n'a pas conscience de la façon dont elle produit les phénomènes vitaux. Mais l'âme ignore aussi la manière dont elle fait *délibérément* mouvoir les muscles et les nerfs dans les mille opérations de la locomotion. Et cependant on ne nie pas qu'elle soit, par sa volonté et son énergie motrice, cause de ces mouvements.

Cette objection a une certaine valeur contre l'Animisme tel qu'il est soutenu, à tort, par Stahl, parce que celui-ci affirme que l'âme organise le corps et en dirige toutes les fonctions par des pensées et des volitions conscientes. Mais cette harmonie, qui règne dans les fonctions physiologiques, n'est pas l'effet d'un dessein délibéré de l'âme, comme le suppose gratuitement Stahl, pas plus que la parfaite adaptation des moyens à la fin n'est connue, ni voulue par l'instinct de l'animal. L'une et l'autre sont la conséquence naturelle des lois biologiques établies par le Créateur.

4° L'âme humaine, quoique douée de raison et de liberté, est incorporée à la matière et dépend de l'organisme dans l'exercice de ses facultés

même les plus nobles. Par ses facultés supérieures elle se rapproche des purs esprits ; mais, à cause de ses facultés inférieures liées au corps, elle a des appétits et des penchants à satisfaire comme l'animal privé de raison. Les fonctions de la vie végétative ne sont donc point indignes d'elle.

C) **Arguments directs :** — 1° La souffrance et le plaisir, que l'âme éprouve selon le bon ou le mauvais état des organes, suivant le jeu normal ou anormal de leurs fonctions, ne sont-ils pas un signe que l'âme agit véritablement dans ces fonctions ? Pourquoi vg. une digestion mauvaise, un embarras dans la circulation du sang produisent-ils une douleur de l'âme, si ce n'est qu'alors l'activité qu'elle déploie dans ces fonctions se trouve entravée ?

2° Cette doctrine seule explique bien l'union intime des vies organique et sensitive, la dépendance réciproque du physique et du moral.

3° Elle est en outre le fondement solide de notre identité personnelle, puisque l'âme, dans ce système, est le principe unique de tous les actes qui se passent en nous, intellectuels, volitifs, sensitifs et organiques. Si l'homme tenait la vie et l'animalité d'une âme végétative et sensitive, puis la vie intellectuelle d'une âme raisonnable, il ne se sentirait plus un, mais double ; ce qui est contraire au témoignage du sens intime.

Conclusion : Aristote a eu raison de dire que l'âme « est l'acte premier d'un corps naturel organisé » (1), et saint Thomas, que « dans l'homme il n'y a pas d'autre forme substantielle que l'âme intellective » (2).

COMPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

RELATIF A LA COSMOLOGIE RATIONNELLE

CHIESA (L.), *La Biomeccanica : il Neovitalismo et il Vitalismo tradizionale*, Rome, 1900.

VIGNON (P.), *La notion de force, le principe de l'énergie et la Biologie générale*, Paris, 1900.

---

(1) ARISTOTE, Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (*De Anima*, L. II, C. I, § 6, Édt. DIDOT, T. III, p. 444).

(2) S. THOMAS, *Summa theol.*, Ia P., Q. LXXVI, A. 4 : *Dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipso sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.* — Cf. M. LIBERATORE, *Le Composé humain*, Ch. VII.— D. PALMIERI, *Institutiones..*, T. II, *Anthropologia*, Th. X. XI. — H. PHILIBERT, *Le Principe de la vie chez Aristote*, Paris, 1865. — J. TISSOT, *L'Animisme*, Paris, 1865.

BOURDEAU (L.), *Le Problème de la vie. Essai de Psychologie générale*, Paris, 1901. *Le Problème de la mort*, 1904[4].

DRIESCH (H.), *Die Maschinentheorie des Lebens*, dans ZENTRALBLATT, T. XVI, 9. — *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1901. — *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905. — *The Science and Philosophy of the Organism*, 2 vol., Londres, 1908-1909.

DUHEM (P.), *Le Mixte et la Combinaison chimique*, Paris, 1902. Paru d'abord en articles dans la REV. DE PHILOSOPHIE, 1901. — Cf. L. BAILLE, *La question du mixte*, dans REV. DE PHILOS., 1907. T. I, pp. 259-271.

GRASSET (Dr J.), *Les limites de la biologie*, Paris, 1902 ; 1914[7].

LAPPARENT (AL. DE), *A propos des hypothèses moléculaires*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1902, pp. 201-211. — Cf. *Cristallographie*, *Ibidem*, décembre, 1900, pp. 51-68. — *Philosophie minérale*, Paris, 1910.

BOUCHER (M.), *Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie*, Paris, 1903.

DASTRE (A.), *La vie et la mort*, Paris, 1903.

NYS (D.), *Cosmologie ou Étude sur le monde inorganique*, Louvain, 1903.

WOODWORTH (R.-S.), *Le mouvement*, Paris, 1903.

LAMINNE (J.), *Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse*, Bruxelles, 1904.

NICHOLS (H.), *A treatise of Cosmology :* T. I. *Introduction*, Cambridge, Massachusetts, 1904.

THÉVENIN (J.), *Hypothèse sur la constitution de la matière*, Paris, 1904.

FRANCÉ (R.-H.), *Das Leben der Pflanze*, 3 vol., Stuttgart, 1905-1908. *Pflanzenpsychologie als Arbeitshypothese der Pflanzenphysiologie*, 1909.

GRÉGOIRE (V.), *Le mouvement antimécaniste en Biologie*, dans REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1905, T. II, p. 385-416.

LE BON (Dr G.), *L'évolution de la matière*, Paris, 1905.

HARTMANN (ED. VON), *Das Problem des Lebens. Biologische Studien*, Haacke, 1906.

LŒB (J.), *Vorlesungen über die Dynamik der Lebenserscheinungen*, Leipzig, 1906. — *The dynamics of living matter*, Columbia University, Biological Series, VIII, 1906. — *La dynamique des phénomènes de la vie*. Trad. de l'allemand par H. DAUDIN et G. SCHÆFFER, Paris, 1908.

VÉRONNET (A.), *La matière, les ions, les électrons*, dans REV. DE PHILOS., 1906, T. II, pp. 651-664 ; 1907, T. I, pp. 37-42 ; 139-160.

BECHER (ER.), *Philosophische Voraussetzungen des exakten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1907.

BRAEUNIG (K.), *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des XIX Jahrhunderts*, 1907.

LE BON (Dr G.), *L'évolution des forces*, Paris, 1907.

LODGE (O.), *La vie et la matière*. Trad. de l'anglais, par J. MAXWELL, Paris, 1907 ; 1909 [2].

MONTGOMERY (ED.), *Philosophical problems in the light of vital organization*, New-York et Londres, 1907.

NYS (D.), *La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes*, Louvain, 1907.

PFORDTEN (OT. - FR. V. D.), *Vorfragen der Naturphilosophie*, Heidelberg, 1907.

BOUTROUX (ÉM.), *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1908 [6], 1913 [7].

BRUHNES (B.), *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1908.

GUTBERLET (C.), *Der Kosmos*, Paderborn, 1908.

MANVILLE (C.), *Les découvertes modernes en physique*, Paris, 1908 ; 1909 [2].

READ (C.), *Metaphysics of nature*, Londres, 1908.

WARRAIN (F.), *L'espace*, Paris, 1908.

BOEX-BOREL (J.-H. ROSNY AINÉ), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, Paris, 1909.

BRIOT (A.), *Les origines de la vie au point de vue scientifique*, dans REV. DE PHILOS., 1909, T. I, pp. 398-416.

GRASSET (Dr J.), *La médecine vitaliste et la physiopathologie clinique*, Montpellier, 1909. — *La doctrine vitaliste de la vie*, dans REV. DES DEUX MONDES, 1er déc. 1909, pp. 629-657.

GRÉGOIRE (V.), *Le matérialisme contemporain et le problème de la vie*, Bruxelles-Paris, 1909.

VÉRONNET (A.), *L'atome nécessaire*, dans REV. DE PHILOS., 1909 T. II, pp. 256-271 ; 374-395. *Ibidem*, 1910, T. I, pp. 44-59 ; 168-182.

GEMELLI (A.), *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della Biologia*, Florence, 1910.

GRASSET (Dr J.), *La défense de la vie*, dans REV. DE PHILOS., 1910, T. I, pp. 241-261.

LECHALAS (G.), *Étude sur l'espace et le temps*, 1910 [2].

OSTWALD (W.), *L'énergie*. Trad. par E. PHILIPPI, Paris, 1910.

WUNDT, *Principien der mechanischen Naturlehre*, Stuttgart, 1910.

SINÉTY (R. DE) *Mécanisme et Vitalisme*, dans ÉTUDES, 1910, T. I, pp. 222-245.

GAULTIER (J. DE), *Le réalisme du continu*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1910, T. I, pp. 39-64.

BECQUEREL (J.), *Les idées modernes sur la constitution de la matière*, dans REVUE SCIENTIFIQUE, octobre 1910, pp. 417-425.

BERTHELOT (R.), *L'espace et le temps des Physiciens*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1910, pp. 744-775.

BOUASSE (H.), *Développement historique des Théories de la Physique*, dans SCIENTIA, 1910, T. I, pp. 270-299.

BRUNHES (E.), *Énergie*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE DE LA FOI CATHOLIQUE (D'ALÈS), 1910, T. I, col. 1354-1367. — *L'Objectivité du Principe de Carnot*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1910, pp. 147-179. — *La diversité de fortune des deux Principes de la Thermodynamique*, dans SCIENTIA, 1910, T. I, pp. 7-30.

JALOUSTRE (L.), *La notion de la Théorie physique chez les Anciens*, Paris, 1910 (Extrait de la REVUE DES IDÉES, 15 décembre 1909).

MÜLLER (AL.), *Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem* (*Die Wissenschaft*), Brunswick, 1911.

PALHORIÈS (F.), *La nature d'après S. Bonaventure*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1912, pp. 177-200.

OSTLER (H.), *Die Realität der Aussenwelt, mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung*, Paderborn, 1912.

POINCARÉ (H.), *L'Espace et le Temps*, dans SCIENTIA, 1912, T. II, pp. 158-171.

PEARSON (K.), *La Grammaire de la Science. La Physique*, Trad. de l'anglais par L. MARCH, Paris, 1912.

LECHALAS (G.), *Le nouveau temps*, dans l'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, 1912, pp. 19-43.

LEMAIRE (J.), *L'objet de la Cosmologie*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1912, pp. 536-546. — *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie*, dans ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE, Louvain, T. I, 1912, pp. 211-280.

BOSC (F.), *De l'inutilité du Vitalisme*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1913, T. II, p. 358-382.

SAGERET (J.), *Le Système du Monde, des Chaldéens à Newton*, Paris, 1913.

DUHEM (P.), *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vol., Paris, 1913-1917.

FOUILLÉE (AL.), *Esquisse d'une interprétation du monde*, d'après les manuscrits de l'auteur revus et mis en ordre par E. BOIRAC, Paris, 1913.

DUHEM (P.), *Le temps et le mouvement d'après les Scolastiques*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1913, T. XXIII, pp. 453 sqq. ; 1914, T. XXIV, pp. 5, 136, 225, 361, 470 sqq. ; T. XXV, pp. 109 sqq.

PERRIN (J.), *Les Atomes*, Paris, 1913[5].

LÉVY (E.), *L'Évangile de la Raison. Le Problème biologique*, Paris, 1913.

NYS (D.), *La notion de Temps*, Louvain, 1913.

VÉRONNET (A.), *Les Hypothèses cosmogoniques*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1913, T. I, pp. 333 sqq. ; T. II, pp. 52, 152, 238, 479 sqq. 1914, T. I, pp. 37, 260 sqq.

GRASSET (J.), *Les limites de la Biologie*, Paris, 1914[7]. — *La Biologie humaine*, 1917.

RUSSEL (B.), *Our Knowledge of the external World as a field of scientific Method in Philosophy*, Chicago et Londres, 1914.

PIAT (CL.), *L'Intelligence et la Vie*, Paris, 1915.

FAWCETT (EDW. DOUGLAS), *The World as Imagination*, Londres, 1916.

MOURGUE (R.), *Néo-Vitalisme et Sciences physiques*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1918, pp. 419-431.

MIELI (A.), *Il periodo atomico moderno*, Parte III. *La risoluzione del Problema*, dans SCIENTIA, 1918, T. I, pp. 23-35. Traduction dans le Supplément, *Ibidem*, pp. 17-30.

OSTWALD (W.), *Grundriss der Naturphilosophie*, Leipzig, 1919[3].

VIGNON (P.), *Pour la Philosophie des êtres naturels. Interprétation aristotélicienne de l'Atomisme contemporain*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1920, pp. 5, 155, 285, 480, 579 sqq ; 1921, pp. 44-59. — Articles réunis en volume, Paris, 1921.

DELACRE (M.), *Histoire de la Chimie*, Paris, 1920.

EDDINGTON (A.-S.), *Space, Time and Gravitation*, Cambridge, 1920. Traduit par J. ROSSIGNOL : *La Théorie de la Relativité généralisée dans ses grandes lignes*, Paris, 1921.

ALVAREZ DE TOLEDO (J.), *Le Problème de l'Espace*, Paris, 1920.

ALEXANDER (S.-A.), *Space, Time and Deity*, 2 vol., Londres, 1920.

MANSION (P.), *De la suprême importance des Mathématiques en Cosmologie, à propos de Kant*, dans REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, 1920, pp. 148-189.

GOSSARD (M.), *Les changements substantiels et la Théorie de la Matière et de la Forme*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1920, pp. 620-639.

DESCOQS (P.), *La Théorie de la Matière et de la Forme et ses Fondements*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1921, pp. 480, 603 sqq. ; 1922, pp. 61, 181, 259, 383 sqq.

VOISINE (G.), *Le Système de la Matière et de la Forme. A la recherche d'une preuve métaphysique*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1922, pp. 586-607.

ROBB (ALFR.-A.), *The absolute relations of Time and Space*, Cambridge, 1921.

FABRE (L.), *Une nouvelle figure du Monde. Les Théories d'Einstein*, Paris, 1921.

DELAYE (E.), *Le Principe de la Relativité*, dans REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1921, pp. 58-71.

NORDMANN (CH.), *Einstein et l'Univers. Une lueur dans le mystère des choses*, Paris, 1921.

LEMAIRE (J.), *Notes sur les propriétés fondamentales de la Matière. L'Étendue et le Mouvement*, Liège, 1921.

DRIESCH (H.), *La Philosophie de l'organisme*. Traduit de l'allemand par M. KOLLMANN, Paris, 1921.

FAIRFIELD OSBORN (H.), *L'origine et l'évolution de la vie*. Trad. de l'anglais par F. SARTIAUX, Paris, 1921.

DUTOIT (CH.), *L'énergie universelle*, Paris, 1921.

BOHN (G.). *La forme et le mouvement. Essai sur la dynamique de la vie*, Paris, 1921.

DUPONT (E.), *Éléments objectifs du Monde matériel*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1921, T. II, pp. 61-98 ; 192-232.

NYS (D.), *La Notion d'Espace*, Bruxelles, 1922.

BERGSON (H.), *Durée et Simultanéité, à propos de la Théorie d'Einstein*, Paris, 1922 ; 1923 [2].

BOREL (EM.), *L'Espace et le Temps*, Paris, 1922.

POUQUET (L.), *Quelques précisions sur la Relativité*, dans ÉTUDES, 1922, T. IV, pp. 545 sqq.

ROUGIER (L.), *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Paris, 1922.

CHAPITRE II

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE [1]

La Psychologie rationnelle traite les questions suivantes :

I. — **Distinction de l'âme et du corps.**

II. — **Union de l'âme et du corps.**

III. — **Destinée de l'homme.**

ARTICLE PREMIER. — DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS

L'âme a-t-elle une réalité indépendante de la réalité corporelle, est-elle spirituelle ? C'est ce que soutient le spiritualisme. Est-elle au contraire une fonction du corps et de la matière ? C'est ce que prétend le matérialisme.

---

(1) PLATON, *Le Phédon*. — ARISTOTE, *De Anima*. Cf. le *Commentaire* de saint THOMAS. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. — LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, Ch. XXIII, XXVII. L. IV, Ch. III. *Monadologie*, § 1-36 ; 63-90. — H. TAINE, *L'intelligence*. — J. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*. — ET. VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*. — CH. WADDINGTON, *L'âme humaine*. — A. GRATRY, *Connaissance de l'âme*. — A. BAIN, *L'esprit et le corps*. — H. SPENCER, *Principes de Psychologie*. — FR. AL. LANGE, *Histoire du Matérialisme*. — P. JANET, *Le Matérialisme contemporain. Le cerveau et la pensée*. — E. CARO, *Le Matérialisme et la Science*. — E. NAVILLE, *Le Libre arbitre*. — G. FONSEGRIVE, *Essai sur le Libre arbitre*. — F. RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, § 22, 23. — CH. JEANMAIRE, *L'Idée de personnalité dans la Psychologie moderne*. — J. GARDAIR, *Corps et Ame*. — G. SURBLED, *Le cerveau*. — M. LIBERATORE, *Le composé humain*. — B. BOEDDER, *Psychologia rationalis*. — J. MENDIVE, *Institutiones Philosophiæ scolasticæ : Psychologia*. — S. SCHIFFINI, *Disputationes metaphysicæ specialis*, T. I. — J.-J. URRABURU. *Institutiones philosophicæ*, T. IV, V, VI. — M. MAHER, *Psychology*. — D. MERCIER, *Cours de Philosophie*, T. III, *Psychologie*. — ÉL. BLANC, *Traité de Philosophie scolastique*, T. II. — D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Anthropologia*. — FR. PAULHAN, *La physiologie de l'esprit*. — V.-L. BERNIES, *Spiritualité et Immortalité*. — TH.-H. MARTIN, *La vie future*. — L. OLLÉ-LAPRUNE, *Le prix de la vie*. — CL. PIAT, *La destinée de l'homme. La personne humaine*. — A. LAUGEL, *Les problèmes de l'âme*. — L. ROURE, *Pourquoi mourons-nous ?* dans les ÉTUDES, 1893, T. LIX, p. 65 sqq. — CH. HUIT, *L'immortalité de l'âme dans le monde païen*, dans les ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉT., mai, juin et juillet 1887. — L. BOSSU, *Réfutation du Matérialisme*. — A. NICOLAS, *Études philosophiques sur le Christianisme*, 1re P., L. I, Ch. I, III. — H. LOTZE, *Psychologie physiologique*. — J.-ÉM. ALAUX, *Théorie de l'âme humaine*. — M.-TH. COCONNIER, *L'Ame humaine*. — P. RIBOT, *Spiritualisme et Matérialisme*. — N. BOULAY, *Principes d'Anthropologie générale*. — SAINT-GEORGE MIVART, *L'homme* (Trad. par E. Segond). — P. JOUSSET, *Essai d'une doctrine spiritualiste en médecine*. — A. CASTELEIN, *Matérialisme et Spiritualisme*.

§ A. — *PREUVES APPORTÉES PAR LE SPIRITUALISME*

49. — ARGUMENT GÉNÉRAL

Lorsque deux choses ont des propriétés et effets opposés, si bien que ce que l'on affirme de l'une doit être nié de l'autre, ces deux choses diffèrent en espèce et en nature. Or le corps et l'âme ont entre eux une telle opposition. Ils sont donc de nature différente. Dans cet argument il suffit de prouver la mineure.

Le corps est *matière :* or la matière est *étendue*, composée de parties placées les unes hors des autres ; au contraire, la pensée est *simple*, non composée de parties. Les objets corporels de la pensée peuvent bien être de grandeur et de volume inégaux ; mais la connaissance que j'en ai ne se mesure pas à leurs dimensions. La pensée d'une montagne n'est ni plus longue ni plus large que celle d'une fleur. Qui parle d'une idée ayant tant de centimètres de longueur, de profondeur, etc. ?

La matière est *figurée*, elle a une forme et des couleurs. Or quelle figure donnerons-nous à la pensée ? Sera-t-elle ronde, cubique, triangulaire ? Quelle couleur ? rouge, jaune ?

Les phénomènes matériels se ramènent à des *mouvements :* les phénomènes psychologiques sont irréductibles à des mouvements (Psych., 4).

50. — ARGUMENT TIRÉ DE L'IDENTITÉ DE LA PERSONNE

Le principe de la pensée est identique à lui-même dans le temps. « On ne définit pas, dit Paul Janet, l'identité personnelle ; mais on la sent [1]. » Chacun de nous sait bien qu'il demeure le même à chacun des instants de la durée qui composent son existence (Psych., 71, I, A). Or l'identité personnelle est incompatible avec la matière qui est changeante.

L'identité personnelle ressort des faits suivants :

I. — **Raisonnement** : tout raisonnement exige que le sujet qui pense reste le même à des moments différents. En effet, tout raisonnement est successif. Or supposons que je change aux divers instants de la durée.

— J. de Bonniot, *L'âme et la physiologie.* — A. Binet, *L'âme et le corps.* — L. Büchner, *L'homme selon la science.* — G. Dumesnil, *Le Spiritualisme.* — H. Bergson, *Matière et Mémoire.* — E. Lubac, *Esquisse d'un système de Psychologie rationnelle.* — Roisel, *L'idée spiritualiste.* — Coste, *Dieu et l'âme.* — Th. Funck Brentano, *L'homme et sa destinée.* — Hulst (M. d'), *Mélanges philosophiques*, p. 99-211. — Alibert, *La Psychologie thomiste et les théories modernes*, IIe P. — Él. Méric, *L'autre vie.* — L. Lescœur, *La vie future.* — Em. Charles, *Éléments de Philosophie*, T. II, Ch. liv et lix. — G. Fonsegrive, *Éléments de Philosophie*, T. II, *Métaphysique*, Leç. XVI. — J. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, Diss. VIII, Ch. iii.

(1) P. Janet *Traité élémentaire de Philosophie. Psychologie :* Conclusion, Ch. i, n. 280.

Si je raisonne, je serai alors comme trois personnes dont l'une pense la majeure, l'autre la mineure, la troisième la conclusion. Je ne pourrai arriver à une démonstration, car il faut que les trois termes comparés soient perçus par le même sujet. Il faut donc que le sujet qui pense la conclusion soit identique au sujet qui a pensé les prémisses.

II. — **Mémoire :** Royer-Collard a dit avec raison : « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes [1]. » On ne pourrait pas se souvenir de ce qu'un autre a fait, senti, pensé ou voulu. La mémoire suppose donc qu'il y a continuité entre le moi du passé et le moi du présent, c'est-à-dire l'identité personnelle (PSYCH., 107, § I, B).

III. — **Responsabilité :** on n'est responsable que de ses propres actes, ou si on l'est quelquefois de ceux des autres, c'est dans la mesure où on y a coopéré. Or comment concevoir la responsabilité des actes personnels, si le moi change aux différents instants de la durée ? Dans ce cas, le moi passé serait vraiment autrui, c'est-à-dire étranger pour le moi présent ; mais le moi n'est responsable que de ses propres actes. Il est donc impossible de comprendre la responsabilité sans l'identité personnelle.

Ainsi le *raisonnement*, la *mémoire*, la *responsabilité* exigent impérieusement l'identité personnelle, qui est un des traits caractéristiques de ce que l'on appelle l'esprit. Or il y a dans le corps humain un fait principal qui est le contraire du précédent : c'est ce qu'on nomme le tourbillon vital, l'échange perpétuel de matière qui s'opère entre les corps vivants et le monde extérieur. Comment concilier l'identité personnelle avec la mutabilité incessante du corps organisé ? Comment l'identique peut-il résulter du changeant ? Il faut donc conclure que le moi identique à lui-même, à tous les instants de la durée, est distinct du corps qui change continuellement. L'esprit est donc immatériel et simple, puisque le corps est matériel et composé.

51. — ARGUMENT TIRÉ DE L'UNITÉ DE LA PENSÉE

Aucune substance composée, étendue, divisible ne peut être le principe, le sujet de la pensée ; or l'âme est le principe de la pensée ; elle est donc une substance inétendue, simple, indivisible, c'est-à-dire immatérielle. Dans cet argument, la majeure seule est à prouver ; on peut le faire soit en considérant la *pensée en général*, soit en considérant une forme particulière de la pensée, comme la *comparaison* ou la *réflexion*.

I. — **La pensée en général :** elle est essentiellement une, simple, indivisible, comme l'atteste la conscience. Qu'on prenne en effet un acte intellectuel quelconque, il faut reconnaître qu'il consiste essentiel-

---

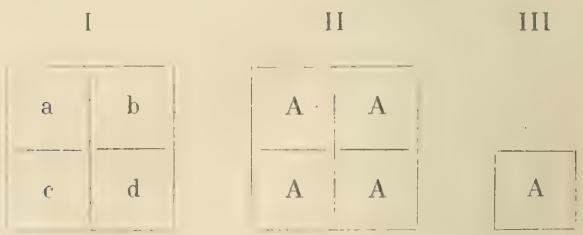
[1] *Fragments*, dans *Œuvres de Reid*, traduites par JOUFFROY, T. IV, p. 435.

lement à ramener la pluralité à l'unité : penser, c'est unir, comme dit Kant. Si vg. on juge, on réunit deux idées, le sujet et l'attribut, dans une même affirmation. Ce point rappelé, admettons un instant que le principe de la pensée soit composé. De trois hypothèses, l'une. Ou bien :

a) La pensée sera produite *à la fois* par toutes parties du principe pensant prises *collectivement*. — Cette première hypothèse répugne, car chaque partie produirait une partie de l'effet ; et l'effet total, la pensée, ne serait que la somme divisible des effets partiels. La pensée ne serait donc plus simple, ce qui est contraire au témoignage de la conscience.

b) La pensée sera produite par *chacune* des parties prises *séparément*. — Cette seconde hypothèse est aussi contraire au témoignage de la conscience, car nous devrions avoir conscience d'autant de pensées simultanées que de parties pensantes.

c) Reste une troisième supposition : la pensée sera produite par *une seule* des parties qui serait simple et indivisible, les autres parties ne concourant pas à la pensée. — C'est précisément cette partie simple et indivisible, principe unique de la pensée, que nous appelons âme. On peut représenter cette triple hypothèse graphiquement. Soit A = la pensée totale ; a, b, c, d = les parties composant la pensée totale.



II. — **La comparaison :** au témoignage de la conscience, l'âme a le pouvoir de comparer deux idées. Or ce pouvoir ne peut exister que dans un esprit simple. Laromiguière le prouve ainsi : « Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait deux sentiments distincts ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées ? Seront-elles toutes deux dans chaque partie ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre ? Choisissez ; il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances, qui comparent, deux âmes, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme com-

posée de mille parties [1]. » Toutes choses qui répugnent au témoignage de la conscience.

III. — **La réflexion** : la conscience nous atteste que nous avons le pouvoir de réfléchir, de nous replier sur nous-mêmes. Or une substance composée en est absolument incapable. En effet une substance étendue ne peut se replier sur elle-même que par superposition de certains éléments sur les autres. Elle ne peut pas rentrer totalement en elle-même, de telle façon que tout l'être soit en présence de tout lui-même. Notre âme a au contraire la faculté de revenir sur ses modifications antérieures, de se mettre elle-même en présence d'elle-même par la réflexion. Elle n'est donc pas une substance étendue.

52. — ARGUMENT TIRÉ DE LA LIBERTÉ

La liberté est le pouvoir de se déterminer, de se modifier soi-même et par soi-même. De cet attribut fondamental de la nature humaine résultent la personnalité et la responsabilité. Or rien n'est plus contraire à l'essence de la matière, qu'elle soit organique ou inorganique. La matière est par elle-même inerte, incapable de se déterminer, de modifier son état ; en repos, elle reste en repos ; en mouvement, elle reste en mouvement, conservant la vitesse et la direction acquises sans y rien changer. La liberté ne peut donc s'expliquer par la matière, et cependant, puisqu'elle existe, comme l'atteste la conscience (Psych., 203, § A), il lui faut un principe. Ce principe ne peut être le corps, puisqu'il est matière ; c'est donc l'esprit.

Conclusion générale. — Ces différentes preuves établissent que l'âme est simple, distincte du corps, de la matière ; elle est donc immatérielle. Ce n'est pas tout ; nous avons constaté, dans la Psychologie expérimentale, que l'âme a la faculté de raisonner et de vouloir librement. Elle est donc spirituelle au sens strict du mot. La simplicité, c'est-à-dire l'absence de composition, de parties, est la *condition* et le *fondement* de la spiritualité. La spiritualité ajoute à la simplicité la raison et la liberté ; c'est pourquoi l'âme des bêtes, quoique simple, n'est pas spirituelle.

Remarque. — Caractères distinctifs de l'âme et du corps :

1° *Leurs phénomènes :* ceux du corps sont connus par les sens ; ceux de l'âme par la conscience ; — ceux du corps sont localisés dans l'espace, étendus, réductibles à des mouvements ; ceux de l'âme sont étrangers à l'espace, inétendus, irréductibles à des mouvements (Psych. 4).

---

[1] Laromiguière, *Leçons de philosophie*, T. II, Partie II, Leçon XII, p. 432-433. Paris, 1820, 2e Édit.

2° *Leurs qualités intrinsèques :*

a) Ame : unité, identité, liberté.

b) Corps : composition, changement, fatalité.

3° *Leurs destinations :* le corps est fait pour une existence finie, — l'âme pour une vie immortelle.

§ B. — *RÉFUTATION DU MATÉRIALISME*

53. — ARGUMENTS ET RÉPONSES

C'est la doctrine qui nie toute autre substance que la matière. Elle fut professée dans l'antiquité par l'École atomistique de Leucippe et de Démocrite, par les Épicuriens et les Stoïciens. Dans les temps modernes, les Sensualistes Locke et Condillac lui préparèrent les voies. Elle a été soutenue au XVIIe siècle par Hobbes, au XVIIIe par Helvétius, d'Holbach, La Mettrie, etc., au XIXe par Cabanis, Broussais, Carl Vogt, Büchner, Moleschott, etc. Voici leurs principaux arguments avec les réponses :

I. — **Résultats de l'expérience :** les méthodes expérimentales nous font une loi de n'admettre que les choses positives, qui tombent sous les sens ; or personne n'a jamais vu l'âme. Ce n'est donc qu'une entité verbale, une abstraction métaphysique : « Je ne crois pas à l'âme, dit Broussais, car je ne l'ai jamais trouvée au bout de mon scalpel. »

Réponse : au nom de la méthode expérimentale, dont ils se réclament, les matérialistes devraient admettre le témoignage de la conscience et de l'observation interne, qui seules ont qualité pour nous faire connaître les sentiments, pensées, volitions. Nier l'existence de l'âme, parce que les sens n'en disent rien, est aussi déraisonnable que le serait la négation de l'existence des corps, parce que la conscience ne les atteint pas.

II. — **Correspondance du physique et du moral :** à quoi bon supposer un principe vital, distinct du corps et des organes, quand ceux-ci suffisent à tout expliquer dans l'homme ? L'expérience nous dit en effet qu'il y a correspondance intime entre le physique et le moral. En effet, ce n'est qu'à mesure que le corps se développe, que se développent l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Si le corps est en santé, si les organes fonctionnent normalement, l'intelligence a toute sa puissance, la sensibilité, toute sa délicatesse, la volonté, toute son énergie. Au contraire, quand les organes fonctionnent mal, nous ne pouvons ni penser aisément, ni vouloir librement. Une simple lésion cérébrale détermine la folie. Le tempérament, l'âge, le climat, le régime influent sur nos pensées, nos sentiments, notre caractère.

Réponse : si l'influence du physique sur le moral est incontestable, il ne faut pas l'exagérer, ni oublier ou supprimer nombre de faits qui

contredisent cette influence prétendue déterminante. Combien d'intelligences bornées et de caractères sans énergie dans les corps les plus sains et les plus robustes ! Combien au contraire qui, avec des corps débiles, conservent jusqu'à la fin toute la lucidité de leur esprit, toute la délicatesse de leurs sentiments, toute la vigueur de leur volonté ! On doit aussi se rappeler que le moral influe sur le physique (PSYCH., 239). Si nous raisonnions comme les matérialistes, nous pourrions conclure que le physique n'est pas distinct du moral et que le corps n'existe pas. Mais ce serait faire preuve d'exclusivisme et non de raison.

III — **Fonction du cerveau :** la science prouve que la pensée ne peut être qu'une sécrétion du cerveau, car elle établit que :

1° Partout où l'on observe un cerveau, on trouve un être intelligent à quelque degré.

2° Partout où manque le cerveau, l'intelligence manque également.

3° L'intelligence et le cerveau croissent et décroissent dans les mêmes proportions. Donc la vie de l'homme, vie organique, intellectuelle et morale, est la résultante des fonctions du corps organisé, notamment du cerveau, comme dit Moleschott : « Le cerveau sécrète la pensée, comme le foie sécrète la bile. »

Réponse : *a*) Avant de prétendre que les modifications de la pensée sont proportionnelles à celles du cerveau, les matérialistes devraient s'entendre pour dire à quoi au juste tient la pensée dans le cerveau. D'après les uns, c'est le volume ; d'après les autres, c'est le poids ; d'après ceux-ci, c'est la délicatesse des fibres nerveuses ; d'après ceux-là, c'est une foule de conditions harmonieusement réunies qui décident de la perfection de la pensée. Or qui nous prouve que l'une de ces conditions n'est pas la force pensante elle-même, que nous appelons âme ?

b) Le cerveau, durant l'union de l'âme et du corps, est, il est vrai, la *condition de l'exercice* des facultés intellectuelles. Tous admettent ce fait ; mais les spiritualistes, appuyés sur les raisons qui montrent les différences essentielles entre les phénomènes matériels et les opérations intellectuelles (PSYCH. 4 et *supra*, 49), nient que le cerveau soit la condition *suffisante* des pensées et des actes libres. Un artiste a besoin d'un instrument pour rendre ses conceptions ; s'il lui manque, il ne donnera aucune idée de son mérite ; s'il a un instrument défectueux, il révélera imparfaitement son talent. L'instrument est donc la condition de la manifestation du génie de l'artiste. Il en est de même de l'âme ; si elle est unie à un cerveau mal conformé, elle ne pourra user ou usera mal de ses facultés de sentir, de connaître et d'agir. Mais ce n'est pas du cerveau qu'elle tient ces facultés, il n'en est pas le principe ; il est seulement la condition de leur exercice.

c) La réponse générale, qui précède, suffit parfaitement à résoudre l'objection. Mais on peut apporter une réponse plus radicale qui a déjà

été indiquée en Psychologie. Bornons-nous à un simple rappel. Il faut distinguer dans l'entendement les facultés qu'on nomme inférieures et sensitives, et les facultés qu'on nomme supérieures et proprement intellectuelles. L'action de l'organisme est directe sur les premières (*sens*, *mémoire*, *imagination*), parce que leurs opérations sont liées aux organes. Elle est indirecte sur les secondes (*jugement*, *raisonnement*), en ce sens que celles-ci empruntent aux premières leurs matériaux et, par cet intermédiaire, dépendent des organes. Mais ce n'est là que le prélude de l'acte intellectuel. L'acte intellectuel pris en lui-même, c'est-à-dire l'acte intuitif du jugement et du raisonnement, est intrinsèquement indépendant du corps et même se fait sans images (Cf. Psych., 238, V). Notre âme, quoiqu'unie à un corps, est donc sous plusieurs rapports indépendante de la matière ; par conséquent elle participe à la condition de l'esprit pur, elle est *spirituelle*.

IV. — **Les transformations du mouvement** : d'après la science, la chaleur se transforme en mouvement et le mouvement en chaleur. De même les mouvements du cerveau se transforment en sentiments, en pensées, en volitions.

Réponse : la chaleur est, objectivement, un phénomène de mouvement. Quand on dit qu'elle se transforme en mouvement, il n'y a aucun changement essentiel, car c'est un mouvement qui se transforme en un autre mouvement. De même la chaleur ne se transforme nullement en lumière ; mais un certain mouvement, qui se manifeste par une sensation de chaleur, se transforme en un autre mouvement, qui se traduit par une sensation de lumière. La transformation se fait donc d'un mouvement à un autre par un changement de vitesse, de trajectoire ; mais elle ne se fait pas d'un mouvement à une sensation. Cette théorie n'est donc nullement applicable à la pensée, car la pensée n'est pas un mouvement ; la pensée est un état essentiellement intérieur, le mouvement est circulaire, rectiligne, en spirale, etc. Or qu'est-ce qu'une pensée circulaire, rectiligne, en spirale ? Il n'y a donc aucune parité entre les deux cas : dans le premier, on se maintient dans le même genre de phénomènes : le changement n'est qu'*accidentel*. Dans le second, il y aurait passage d'un genre à un autre, du mouvement à une sensation, pensée ou volition qui ne sont pas des mouvements : il y aurait changement *essentiel*.

V. — **Ignorance** (**Objection de Locke**) : nous ne connaissons pas suffisamment les propriétés de la matière, pour affirmer qu'elle ne peut ni sentir, ni penser, ni vouloir [1].

Réponse : sans doute l'essence de la matière est encore une énigme pour la science ; mais nous connaissons assez de propriétés des corps,

---

[1] Locke, *An Essay concerning human understanding*, Livre IV, Ch. III, § 6.

vg. étendue, figure, divisibilité, pour affirmer qu'elles sont incompatibles avec les caractères de la sensation, de la pensée, de la volition, qui sont inétendues, indivisibles, sans figure ; inconciliables avec l'unité et l'identité du moi. Dieu, qui ne peut réaliser les contradictoires, ne peut donc donner à la matière étendue, divisible, composée, la faculté de penser et de sentir qui suppose la simplicité et l'indivisibilité.

ARTICLE II. — UNION DE L'AME ET DU CORPS

54. — EXISTENCE ET CARACTÈRE DE CETTE UNION

Notre âme est distincte du corps, mais elle lui est étroitement unie C'est un fait qui se constate par les rapports tout particuliers qu'elle a avec lui et qu'elle n'a pas avec les autres corps de la nature. C'est ainsi que mon âme peut directement mouvoir mon corps par un acte de volonté, tandis qu'elle ne peut mouvoir les autres corps que par l'intermédiaire de celui auquel elle est jointe. De même mon âme éprouve directement les vicissitudes de mon corps, tandis que les autres corps de la nature ne peuvent agir sur elle que par l'intermédiaire de celui auquel elle est unie. L'union de l'âme et du corps semble donc un fait incontestable.

Mais cette union n'est pas *accidentelle*, comme le veut Platon, qui la compare à la relation qui unit le navire au pilote, le cheval au cavalier, l'instrument à l'ouvrier. Bossuet repousse avec raison cette assimilation si on la prend dans un sens strict : « Ainsi, on ne se trompe pas quand on dit que le corps est *comme* l'instrument de l'âme... Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, ils ne sentent point les coups dont ils ont été frappés ; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps... Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi, si elle n'était simplement qu'intellectuelle ; mais, parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon particulière à ce qui le touche et de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'*un tout naturel* (1). »

---

(1) Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. III, § 20. Platon définit l'homme : Une âme qui *se sert* d'un corps. Τὸ τῷ σώματι χρώμενον (*Premier Alcibiade*, § XXV, Ed. Didot, T. I, p. 486). — La critique de Bossuet atteint aussi la définition de l'homme donnée par de Bonald : « L'homme est une intelligence *servie* par des organes ».

En effet, c'est de l'âme que le corps reçoit son unité, son organisation, sa vie ; c'est par son union avec elle qu'il devient un corps humain (48). Aussi, dès qu'il en est séparé par la mort, il perd ses caractères spécifiques.

Sans doute l'âme peut, sans le corps, vivre d'une vie proprement intellectuelle (53, III, *c*) ; mais alors elle est incapable d'exercer ses fonctions sensitives, parce que celles-ci exigent le concours direct de l'organisme. C'est pourquoi l'on doit dire avec Bossuet que *l'âme est une substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie* (1).

Le corps et l'âme, considérés séparément, sont donc deux substances incomplètes. Unies, elles constituent une seule nature : la nature humaine composée de deux substances ; elles forment un *tout naturel* (Bossuet), un tout complet (σύνολον, Aristote), dont le corps est la matière et dont l'âme est la forme (2). Leur union par conséquent n'est pas accidentelle ni extrinsèque, mais *naturelle* et *substantielle* (3).

Une question ultérieure se pose : quel est le *mode* de cette union ? Comment deux êtres si dissemblables, l'un étendu, l'autre simple, peuvent-ils agir l'un sur l'autre, communiquer entre eux ? Voici les diverses solutions.

(*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Ch. v). Cette définition méconnaît le caractère *substantiel* de l'union, ce que Leibniz nomme *vinculum substantiale :* Et monades non constituunt substantiam completam compositam, cum non faciant unam per se, sed merum aggregatum, nisi aliquod substantiale vinculum accedat. (*Lettre XIX au P. des Bosses*, Édit. ERDMANN, p. 681, col. 2, § *Si accidens*).

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu...*, Ch. IV, § 1.

(2) ARISTOTE, *De Anima*, L. II, C. I, § 4 : Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. Necesse est igitur animam substantiam esse perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis : substantia vero actus est et perfectio. (Édit. DIDOT, T. III, p. 444). — Il est surprenant qu'après avoir reconnu que l'âme est la forme substantielle du corps, Aristote, peu après, hésite à rejeter la comparaison du « pilote dans le navire », laquelle semble n'impliquer qu'une union accidentelle : Ἔτι δ' ἄδηλον, εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴς πλοίου. (ARISTOTE, *De Anima*, L. II, C. I, § 13, Éd. DIDOT, T. III, p. 445). « En outre, nous ne savons pas encore clairement si l'âme est l'acte du corps comme le pilote est celui du navire. » (Traduction de G. RODIER, *Aristote. Traité de l'Ame*, T. I, Texte et Traduction, p. 69-71. Voir au T. II, Notes, p. 187, 413 *a*., 8. Paris, 1900, les interprétations diverses qu'ALEXANDRE D'APHRODISE, THEMISTIUS et SIMPLICIUS donnent de ce passage. — Plus loin, Aristote dit que l'âme « n'est pas le corps, mais quelque chose du corps », ce qui indique une union substantielle. Σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι (*Ibidem*, C. II, § 14, p. 447).

(3) Descartes lui-même, qui a exagéré si fortement le dualisme entre l'âme et le corps, a reconnu cependant l'existence de cette intime union : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je luy suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mesle que je compose comme un seul tout avec luy. » (VIe *Méditation*, Édit. ADAM, T. IX, p. 64).

55. — LE MÉDIATEUR PLASTIQUE

A) **Exposé** : c'est un système qu'on attribue, sans raison, à CUDWORTH (1617-1788). Il suffira de le citer pour mémoire. — Le *médiateur plastique* est une substance mixte, matérielle et spirituelle, qui servirait d'intermédiaire entre l'âme et le corps.

B) **Critique** : ce système augmente la difficulté, loin de la résoudre. Au lieu d'une union à expliquer, il y en a trois : l'union du corps avec le médiateur plastique, l'union du médiateur plastique avec l'âme, l'union de l'âme et du corps au moyen du médiateur plastique (1). — Si, d'ailleurs, l'étendue et la pensée peuvent s'unir dans ce médiateur de façon à ne former qu'une seule nature, pourquoi l'âme et le corps ne pourraient-ils pas s'unir directement ?

56. — LES ESPRITS ANIMAUX

A) **Exposé** : d'après DESCARTES (2), les *esprits animaux* sont des vapeurs issues du sang, très ténues, très subtiles, qui se portent au cerveau et de là dans les nerfs et organes qu'ils mettent en mouvement. L'âme, quoique jointe à tout le corps, a son siège principal dans la *glande pinéale* au milieu du cerveau, « d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et mesme du sang, qui participant aux impressions des esprits, les peut porter par les arteres en tous les membres » (3). Quel est le rôle de l'âme ? Descartes répond : « Toute l'action de l'ame consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est estroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effect qui se raporte à cette volonté (4) ».

Critique : cette mécanique physiologique, délaissée aujourd'hui, n'explique pas l'union de l'âme et du corps, puisque les esprits font

---

(1) CUDWORTH est surtout connu par son livre intitulé : *The true intellectual system of the universe* (Londres, 1678). Il parle de *nature plastique* (et non de médiateur), dont la fonction est de produire l'organisation et la vie, et non d'expliquer l'union de l'âme et du corps. L'erreur de cette attribution remonte à Laromiguière (*Leçons de Philosophie*, IIe P., Leçon VIII, p. 252-253, Paris, 1820 2). — P. JANET, *Essai sur le Médiateur plastique de Cudworth*, Paris, 1860.

(2) DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Ire P., Art. 10. Il faut noter que Descartes expose ici une théorie physiologique. Mais, ailleurs, quand il se place au point de vue métaphysique, il parle nettement d'une *union substantielle* entre l'âme et le corps ; vg. : « Dans la mesme sixiéme Meditation, où j'ay parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps j'ay aussi montré qu'il luy est *substantiellement* uny » (*Réponse aux quatrièmes objections*, Édit. ADAM, T. IX, p. 177).

(3) DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Ire P., Art. 34.

(4) DESCARTES, *Les Passions...*, Ire Part., Art. 41.

partie du corps : étant matériels, étendus, comment peuvent-ils agir sur ce qui est simple, inétendu ?

57. — LES CAUSES OCCASIONNELLES

A) **Exposé** : Malebranche [1], ne voyant aucun lien possible entre l'esprit, qu'à la suite de Descartes il fait consister dans la pensée, et la matière à laquelle il donne pour essence l'étendue, a recours à l'intervention divine pour résoudre la question de leur mode d'union. Dieu seul est doué d'activité, seul il est cause efficiente de tout ce qui arrive. Les créatures privées d'activité sont des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire les occasions de l'action divine [2]. Voici comment il applique cette théorie à l'âme. A l'occasion des sentiments, pensées et volitions de l'âme, Dieu produit des mouvements dans le corps ; à l'occasion des mouvements du corps, Dieu produit des sentiments, pensées et volitions dans l'âme.

B) **Critique** : I. — Ce système contredit le sens commun et le témoignage de la conscience en supprimant, de fait, l'union qu'il s'agit d'expliquer. L'union entre le corps et l'âme est une union intime qui se manifeste à la conscience par l'influence réciproque de ces deux substances. Or dans l'hypothèse occasionnaliste, on pourrait placer le corps à Paris et l'âme à Rome, et il y aurait toujours union, puisque Dieu pourrait toujours, à l'occasion d'un mouvement du corps, produire une pensée dans l'âme et réciproquement. Mais ne serait-ce pas là une union purement verbale, puisqu'il n'y aurait aucune influence du corps sur l'âme ni de l'âme sur le corps ? C'est donc détruire du même coup l'unité de l'homme.

II. — Ce système fait « intervenir *Deus ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit concourir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles [3] ».

III. — Ce système enlève à l'homme la liberté et fait de Dieu l'auteur du mal. En effet, si Dieu seul agit effectivement dans tous les mouvements de l'âme et du corps et produit tout ce qui arrive, lui seul fait le mal comme le bien. La liberté est donc une chimère et la morale une illusion.

IV. — A quoi bon la disposition si harmonieuse et si compliquée

---

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. VI, IIe P., Ch. III. *Entretiens sur la Métaphysique*, VIIe.

(2) « Il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu ; toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles, qui déterminent l'auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre. » (*Recherche de la vérité, Loco citato*).

(3) Leibniz, *Second éclaircissement du Système de la communication des substances. Œuvres*, Édit. Janet, T. I, p. 654.

de l'organisme humain, si c'est Dieu seul qui agit dans le corps ? A quoi servent les multiples pouvoirs de l'âme, dont nous avons conscience, si Dieu seul est l'auteur de nos actes ?

58. — L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

A) **Exposé** : Leibniz [1] n'accorde à ses monades que l'activité interne (41) et leur refuse toute action les unes sur les autres. Dieu supplée à ce manque d'activité par un décret éternel, en vertu duquel la série des déterminations de chaque monade a été réglée d'avance, *préétablie*. Tous les phénomènes, toutes les modifications des êtres se produisent dans la suite des siècles conformément à ce décret et, comme Dieu fait tout avec harmonie, ce déterminisme universel est bien nommé harmonie préétablie. En conséquence Leibniz affirme que, dès l'instant de leur existence, l'âme et le corps ont été disposés de telle sorte que leur action se trouve toujours en accord parfait : « Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement [2]. » Il donne aussi la comparaison d'un orchestre de musiciens où chacun joue sa partie, sans s'occuper de ses voisins, et pourtant s'accorde avec eux, parce que l'artiste a pris soin, en composant chaque partie, d'avoir égard à toutes les autres [3].

B) **Critique** : I. — Cette théorie supprime en réalité l'union qu'il faudrait expliquer. En effet, dans l'hypothèse de l'harmonie préétablie comme dans celle des causes occasionnelles, les deux substances pourraient être en harmonie, quelle que soit leur distance (57, B, I).

II. — L'activité interne, soumise à l'activité divine, ressemble beaucoup à l'automatisme ; chaque monade est pour Leibniz comme un « automate incorporel » [4]. Il n'y a plus alors de véritable activité. — En tout cas, la liberté disparaît, car une volonté, qui ne se détermine pas elle-même, mais qui est déterminée par un décret divin à agir, n'est pas libre et Dieu devient l'auteur du mal, comme dans la théorie occasionnaliste (Psych., 209).

III. — Cette hypothèse supprime aussi l'activité externe des êtres finis, puisqu'elle leur refuse toute action les uns sur les autres. Or l'expérience montre dans les êtres créés une activité véritable qui se manifeste par l'attraction, l'affinité, etc.

---

(1) Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances. Monadologie*, § 63-81.

(2) Leibniz, *Second éclaircissement...*, *Œuvres*, T. I, p. 654.

(3) *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 30 avril 1687. *Œuvres*, T. I, p. 578, § *Enfin*.

(4) Leibniz, *Monadologie*, § 18. — « L'âme est une espèce d'automate spirituel. » (*Essais de Théodicée*, Ire Partie, § 52).

59. — L'INFLUX PHYSIQUE

A) **Exposé** : Euler (1707-1783), philosophe et mathématicien, soutient le système qu'on a coutume d'appeler l'*influx physique* (1). L'âme agit sur le corps ; les actes de la volonté déterminent les mouvements du corps ; le corps de son côté agit sur l'âme, sur ses pensées, ses sentiments ; les modifications organiques provoquent dans l'âme les opérations de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté.

B) **Critique** : ce système indique les effets sensibles qui résultent de l'union de l'âme et du corps et montre leur influence réciproque ; mais il n'explique pas la nature de cette union. Du reste, il semble qu'Euler n'a pas prétendu formuler une théorie métaphysique, mais simplement constater ce fait que le corps et l'âme exercent l'un sur l'autre une action réelle et immédiate. Il se posait ainsi en adversaire de l'École cartésienne.

60. — CONCLUSION

Aucun système ne donne une solution satisfaisante au problème. Si l'on admet la théorie des éléments simples perfectionnée par Palmieri (43), c'est-à-dire si l'on admet que l'âme est une force et que le corps est un système de forces, la difficulté du problème est diminuée. En effet, la question n'est plus de savoir comment deux choses, *hétérogènes* comme l'étendue et la pensée, peuvent communiquer l'une avec l'autre. Il s'agit seulement de découvrir comment s'unissent et communiquent entre elles deux choses *homogènes*, qui ne diffèrent l'une de l'autre que par le degré de perfection : l'âme est simple, raisonnable et libre, tandis que les éléments des corps sont simples, mais sans raison, ni liberté. Si ce système des éléments simples permet de concevoir la possibilité de l'union de l'âme et du corps, il n'explique pas cependant le *comment* de leur union et de leur communication. On voit que la chose ne répugne pas en soi ; c'est déjà un point capital ; mais il faut conclure avec Bossuet (2) qu'il est « difficile et peut-être impossible à l'esprit humain de pénétrer le secret » et le mode de cette union. C'est le cas de se rappeler l'axiome : *Ignorantia modi non tollit certitudinem facti.*

Remarque : De la personnalité. Cf. Psychologie, 200.

---

(1) Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Lettres 81, 82, 94, T. I, p. 190, 192, 223, Bruxelles, 1839.

(2) Bossuet, *De la connaissance...*, Ch. iii, § 2.

ARTICLE III. — DESTINÉE DE L'HOMME : IMMORTALITÉ

A la mort, il y a séparation des deux substances qui composent l'homme. Sous l'action des forces physiques le corps se dissout en ses éléments constitutifs. Tout est-il fini ou bien faut-il admettre par delà la tombe l'existence immortelle de l'âme ? « Notre premier intérêt et notre premier devoir, dit Pascal, est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite (1)... Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic ; mais ceci ! Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle (2) ».

PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

61. — § I. PREUVE MÉTAPHYSIQUE

Elle est tirée de la simplicité de l'âme. — Une substance ne peut périr que par *décomposition*, si elle est composée ; par *anéantissement*, si elle est simple. Or l'âme est simple, puisque la pensée, qui est quelque chose de simple, ne peut appartenir qu'à un sujet qui soit lui-même simple et indécomposable (49). L'âme ne saurait donc périr par dissolution.

Mais ne peut-elle pas périr par anéantissement ? — L'expérience ne nous montre aucun exemple de chose qui s'annihile elle-même. L'anéantissement n'est donc pas au pouvoir de l'âme. Dieu seul peut anéantir : l'annihilation est corrélative à la création. Nous avons d'excellentes raisons d'admettre que Dieu, qui pourrait rendre au néant ce qu'il en a tiré, ne veut pas que, l'organisme une fois désagrégé, l'âme humaine disparaisse en même temps (62) (3). De ce premier chef, la preuve métaphysique exige un complément.

De plus, si cet argument établit l'*immortalité de la substance*, c'est-

---

(1) PASCAL, *Pensées*, Art. IX, n° 1.

(2) PASCAL, *Ibidem*, Art. XXIV, n° 17 *bis*.

(3) On n'en saurait dire autant de l'animal. Sans doute l'âme des bêtes, étant douée de connaissance, doit être simple et naturellement incorruptible. Cependant il ne semble pas qu'elle doive survivre au corps. L'âme humaine, étant capable d'opérations proprement intellectuelles, c'est-à-dire intrinsèquement indépendantes de la matière (PSYCH. 238, V.), on conçoit qu'elle puisse persévérer dans l'existence, même après la séparation du corps. Car, si elle ne peut plus exercer les opérations sensitives, elle est toujours en état de penser et de vouloir. L'intelligence de l'animal, étant au contraire limitée aux opérations sensitives, est dans son exercice totalement et essentiellement dépendante de l'organisme. Celui-ci une fois détruit par la mort, l'âme des bêtes, tout entière ordonnée à la vie sensitive, devient incapable d'agir. Sa survivance n'a donc pas de raison d'être, s'il est vrai, comme dit Leibniz, qu'être c'est agir. Aussi l'annihilation paraît être, pour l'âme des bêtes, la suite logique de la séparation d'avec le corps.

à-dire que l'âme est indestructible par nature, il ne garantit pas l'*immortalité de la personne*, car ne peut-il arriver que l'âme humaine dure dans sa substance, mais avec des modifications telles qu'elle ne subsiste plus dans sa personnalité, vg. si elle venait à perdre conscience d'elle-même ? C'est ce que prétendent les Panthéistes et les partisans de la métempsycose. Ce n'est pas là évidemment l'immortalité véritable. Que serait en effet pour nous la substance de notre âme dépouillée de tout ce qui fait notre vie propre : sentiments, pensées, causalité libre ? Ce qu'il importe d'établir c'est donc, après l'immortalité de la substance, celle de la personnalité. A ce point de vue, la preuve métaphysique, qui sert de base à toute la démonstration, a également besoin d'être complétée par la *preuve morale*.

62. — § II. PREUVE MORALE

Elle est tirée de la sagesse et de la justice de Dieu. — Dieu qui, absolument parlant, pourrait annihiler l'âme, ne veut pas qu'elle périsse comme substance, ni comme personne. En effet :

A. — L'âme étant immortelle par nature, il serait indigne de la sagesse de Dieu de vouloir ensuite l'anéantir, car il aurait fait par caprice une œuvre sans but raisonnable, inutile, et il nous aurait bercés d'illusions et cruellement déçus en nous donnant une nature incorruptible qui nous permettait d'espérer l'immortalité.

B. — La justice de Dieu exige nécessairement que la vertu soit récompensée et le vice puni. Or les sanctions, que la loi morale trouve dans la vie présente, sont insuffisantes (MORALE, 49). La justice divine serait donc en défaut, si elle ne se réservait une autre vie, où elle rendra à chacun selon ses œuvres. Aussi Kant a-t-il raison de dire que l'immortalité de l'âme est, sous ce rapport, un postulat nécessaire de la loi morale. Mais alors il devient certain qu'après la séparation du corps l'âme conservera la vie consciente, la mémoire, la personnalité en un mot, car sans elle toute récompense et tout châtiment sont impossibles. En effet, comment Dieu pourrait-il rendre à chacun selon ses œuvres, si cette vie consciente ne persistait pas, si la personne humaine ne demeurait pas la même ? Quelle responsabilité et quelle sanction peuvent exister, si la conscience n'est plus là pour établir le lien moral entre la peine et la faute, entre le bonheur et la vertu ?

Cette preuve montre bien que l'âme se survit, dans sa personnalité, identique et responsable ; mais elle n'établit pas que cette survivance doive être illimitée dans sa durée. Pourquoi Dieu n'anéantirait-il pas les âmes après les avoir récompensées ou punies pendant un certain temps ? *La preuve psychologique* va achever la démonstration.

63. — § III. PREUVE PSYCHOLOGIQUE

Elle est tirée des tendances essentielles de nos facultés. — Il ne saurait y avoir disproportion entre les penchants innés d'un être et sa fin ; autrement son auteur aurait manqué de sagesse et de bonté. Or la mort va à l'encontre de nos tendances les plus naturelles et les plus impérieuses. L'intelligence humaine, avide de vérité, n'est jamais satisfaite ici-bas. La volonté, faite pour le bien, tend à la possession du Bien suprême et du bonheur parfait. Émerveillés par les parcelles de beauté éparses dans la Création, nous aspirons à la Beauté infinie. Philosophes et poètes ont constaté à l'envi ces tendances essentielles, incompressibles de notre nature :

LAMARTINE : « Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
« L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux. »

MONTESQUIEU : « Notre âme fuit les bornes (1). »

PASCAL : « L'homme n'est produit que pour l'infinité (2). »

COUSIN : « Quoi qu'il fasse, quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, l'homme pense à l'Infini, il aime l'Infini, il tend à l'Infini (3). »

Or c'est Dieu qui a mis en nous ce besoin insatiable du vrai, du bien, du beau, du bonheur, d'une vie immortelle. C'est Lui qui, en nous donnant notre nature, veut que nous recherchions ces grandes choses dans toutes nos opérations. Cette poursuite ne saurait être frustrée, car, si la mort nous détruisait tout entiers, notre destinée serait manifestement inachevée. L'humanité aurait le droit de reprocher à Dieu contradiction et cruauté dans son œuvre, parce que, après avoir créé une activité aux besoins infinis, il la comprimerait dans les limites étroites d'une vie trop souvent malheureuse et dont le terme dans ce cas serait le plus grand malheur.

Donc ou l'âme est immortelle ou Dieu n'est ni sage ni bon.

Il est clair enfin que cette survivance doit être illimitée dans sa durée, car le bonheur de la vie future ne se comprend qu'à la condition de durer toujours. S'il était accompagné même de la simple crainte d'en voir le terme, il perdrait tout son prix et se changerait en un tourment d'autant plus cruel que la perte serait plus grande et le terme plus proche. C'est ce que reconnaissait déjà Cicéron : *Si amitti vita beata potest, beata esse non potest* (4).

---

(1) MONTESQUIEU, *Essai sur le Goût dans les choses de la Nature et de l'Art*, § *De la curiosité*.

(2) PASCAL, *Fragment d'un Traité du Vide*, Édit. HAVET, T. II, p. 270.

(3) COUSIN, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, XVIe Leçon.

(4) CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, L. II, § XXVII.

Remarque. — L'immortalité bienheureuse sans fin nous agrée. Il n'en va pas de même de l'éternité des peines réservée aux coupables. C'est une vérité révélée. Certains philosophes (1) prétendent qu'elle est démontrable par la raison : l'éternité bienheureuse et l'éternité malheureuse semblent être des vérités corrélatives. C'est un fait remarquable que « le dogme de l'enfer est peut-être celui qui présente le moins de divergence parmi les peuples de la terre. Cette unanimité, plus antique, est aussi solide, comme fait, que les pyramides » (2). On sait d'ailleurs que, par les seules lumières de sa raison, le divin Platon a compris la nécessité d'un enfer éternel pour les criminels qui sont incurables (ἀνίατοι) à cause de leurs fautes : « Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes et qui pour cette raison sont incurables, on fait sur eux un exemple pour les autres. Leur supplice n'est pour eux d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison, mais il est utile aux autres qui voient les tourments douloureux et effroyables, qu'ils souffrent à jamais pour leurs fautes (3). »

64. — RÉSURRECTION DES CORPS

L'âme sera-t-elle seule à bénéficier de l'immortalité ?

« Il y a contre cette hypothèse une double protestation. C'est d'abord celle de la raison qui hésite à croire que le corps, ici-bas instrument nécessaire des opérations de l'âme, associé de si près aux actes moraux qui fixent notre destinée, n'ait plus de rôle à jouer dans l'état définitif où cette destinée nous fait entrer. Pourquoi Dieu, créant l'homme au-dessous de l'ange et lui faisant, à l'heure présente, une condition si différente de celle des esprits purs, effacerait-il cette différence de nature dans l'économie d'outre-tombe ? Pourquoi, s'il devait le faire, a-t-il tenu l'âme, au cours de son épreuve, dans une si étroite dépendance à l'égard de son compagnon terrestre ? C'est ensuite et surtout la protestation du cœur, qui appelle pour notre être sensible une compensation des douleurs dont il a été le sujet, des sacrifices qui l'ont immolé. Ne faut-il pas une réhabilitation à ce condamné, à cette victime une apothéose »? (4)

Ce sont là d'excellentes raisons de convenance, qui rendent très vraisemblable la croyance à la résurrection des corps ; mais elles n'en démontrent pas la vérité. La révélation seule nous en apporte l'assurance.

---

(1) J. de Bonniot, *Le Problème du mal*, L. VII, 2e édit., p. 267 sqq. — J. Forbes, *Les bases de la morale*, dans la revue les *Études*, T. XLV, p. 237-253.

(2) J. de Bonniot, *Opere cit.*, p. 364.

(3) Platon, *Gorgias*, LXXXI, ... Ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον. (Éd. Didot, T. I, p. 385.)

(4) Hulst (M. d'), *Mélanges philosophiques : L'Immortalité*, § III, p. 207-208, Paris, 1892.

Complément bibliographique

RELATIF A LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

BERNIES (V.), *Spiritualité et immortalité*, Paris, 1901.

ROISEL, *L'idée spiritualiste*, Paris, 1901 [2]. — Cf. *De la substance*, 1881.

BUSSE (L.), *Geist und Körper, Seele und Leib*, Leipzig, 1903.

KNEIB (P.), *Die Beweise fur die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen*, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

BERGSON (H.), *La paralogisme psycho-physiologique*, dans REVUE DE MÉT. ET DE MOR., 1904, pp. 895-908.

VIGNON (P.), *Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme anti-téléologique*, dans REVUE DE PHILOS., 1904, T. I, pp. 261-283 ; 403-425 ; 557-567 ; T. II, pp. 5-37.

BINET (A.), *L'âme et le corps*, Paris, 1905.

DUMESNIL (G.), *Le Spiritualisme*, Paris, 1905.

ELBÉ (L.), *La vie future devant la sagesse antique et la science moderne*, Paris, 1905.

KOSTYLEFF (N.), *Le substitut de l'âme dans la psychologie moderne*, Paris, 1906.

PRAT (L.), *Le caractère empirique et la personne*, Paris, 1906.

DUBRAY (CH.-A.), *The theory of psychical dispositions*, New-York, 1907.

EISLER (R.), *Leib und Seele*, Leipzig, 1907.

KEYSERLING (Graf H. VON), *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlischer Vorstellungswelt*, Munich, 1907.

SABATIER (C.), *Le duplicisme humain*, Paris, 1907.

CRAWLEY (A.-E.), *The idea of the soul*, Londres, 1909.

ZARAGUETA (J.), *El Problema del Alma ante la Psicologia esperimental*, Madrid, 1910.

BECHER (ER.), *Gehirn und Seele*, Heidelberg, 1911.

MAC DOUGALL (W.), *Body and Mind. A History and a Defense of Animism*, Londres, [1912].

LE GUICHAOUA (P.), *L'âme et Dieu. Réflexions philosophiques*, Paris, s. d. [1912].

PIAT (CL.), *La destinée de l'homme*, Paris, 1913 [2]. — *L'intelligence et la vie*, 1915.

RICHARDSON (C.-A.), *The Supremacy of Spirit*, Londres, 1922.

PÉRIER (A.), *Matière et Forme*, Paris, 1923.

CHAPITRE III

THÉOLOGIE RATIONNELLE OU THÉODICÉE

Ce mot *Théodicée* (Θεός, δίκη, justice de Dieu) a d'abord été employé par Leibniz, comme titre de l'ouvrage où il justifie la Providence des accusations que soulève contre elle le problème du mal. Ce mot est pris aujourd'hui dans un sens plus étendu pour exprimer cette partie de la métaphysique qui a Dieu pour objet.

C'est la science rationnelle de Dieu. Dieu, c'est l'Être absolu et parfait, cause première de toutes choses. L'idée de Dieu comprend donc trois notions :

I. — **Existence absolue** : Dieu existe par soi, indépendamment de toute cause.

II. — **Essence parfaite** : Dieu comprend en soi la plénitude de l'être et de la perfection.

III. — **Causalité universelle** : il est la raison d'être et la cause première de tout le reste.

De là trois Articles dans la Théologie rationnelle :

I. — **Existence de Dieu.**

II. — **Nature et attributs de Dieu.**

III. — **Rapports de Dieu et du monde.**

BIBLIOGRAPHIE

PLATON, *Les Lois*. — CICÉRON, *De natura deorum*. — SÉNÈQUE, *Quæstiones naturales. Epistolæ ad Lucilium*. — S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*. — SALVIEN, *De Gubernatione Dei*. — S. ANSÉLME, *Proslogium seu Fides quærens intellectum*. — S. THOMAS, *Summa theologica*, Ia P., Q. II à XXVI. *Summa contra Gentiles*, L. I. — DESCARTES, *Discours de la Méthode*. IVe P. *Méditations*, IIIe. — LEIBNIZ, *Essais de Théodicée. Correspondance avec Eckard*. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même. Élévations*... Ire Semaine. *Discours sur l'histoire universelle*. — FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu... Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion*. — MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique. Méditations chrétiennes et métaphysiques*. — S. CLARKE, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. — KANT, *Critique de la raison pure : Dialectique transcendantale*. — S. MILL, *Essais sur la Religion*. — SPENCER, *Les Premiers Principes*, 1re Partie. — A. LA MENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, 1re Partie. — ÉM. SAISSET, *Essais de philosophie religieuse*. — L. LESSIUS, *De Perfectionibus moribusque divinis*. — B. BOEDDER, *Theologia naturalis*.

— J. HONTHEIM, *Institutiones theodicææ.* — J. MENDIVE, *Institutiones philosophiæ scolasticæ : Theodicea.* — J.-M. PICCIRELLI, *De Deo Disputationes metaphysicæ.* — S. SCHIFFINI. *Disputationes Metaphysicæ specialis*, T. II. — J.-J. URRABURU, *Institutiones philosophicæ*, T. VII, VIII. — D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Pneumatologia ; Theologia*, — P. JANET, *La Crise philosophique. Les Causes finales.* — A. GRATRY, *La connaissance de Dieu.* — CH. FREPPEL, *Clément d'Alexandrie.* — J. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, Diss. IX. — H.-L.-C. MARET, *Essai sur le panthéisme.* — A. FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science* — J.-M.-L. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame*, 1873. — L. PEETERS, *Démonstration de l'existence de Dieu*, en tête du *Cours d'Apologétique* de W. DEVIVIERS (15e Éd.). — ÉL. BLANC, *Traité de philosophie scolastique*, T. III. — J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg.* — FR. BOUILLIER, *Morale et Progrès.* — J. SULLY, *Le Pessimisme.* — A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation.* — ED. DE HARTMANN, *La Philosophie de l'Inconscient.* — E. CARO, *Le Pessimisme au XIXe siècle. M. Littré et le Positivisme. L'idée de Dieu.* — HURREL MALLOCK, *La vie vaut-elle la peine de vivre ?* (Trad. de J. FORBES). — L. JOUIN, *Le Pessimisme.* — A. NICOLAS, *Études philosophiques sur le Christianisme*, Ire P., L. I, Ch. II. — CH. LÉVÊQUE, *Harmonies providentielles. La Science de l'invisible.* — E. FERRIÈRE, *La cause première d'après les données expérimentales.* — E. NAVILLE, *La Physique moderne.* — HIRN, *Constitution de l'espace céleste.* — N. KAUFMANN, *Étude de la cause finale et son importance au temps présent.* — A. BUENO, *La obra del Creador.* — J. GUIBERT, *Les Origines.* — P. DE BROGLIE, *Le Positivisme et la Science expérimentale.* — I. CARBONNELLE, *Les confins de la Science et de la Philosophie.* — DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi.* — OLIVIER, *Conférences théologiques*, 5, 6, 7, 8. — A. NICOLAS, *L'art de croire.* — SAINT-ELLIER, *La Cause première et l'Ordre du monde.* — J.-ÉM. ALAUX, *Dieu et le monde.* — TH.-H. MARTIN, *Examen d'un problème de Théodicée.* — AM. DE MARGERIE, *Théodicée.* — A.-D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu.* — P. DE BROGLIE, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu.* — HULST (M. D'), *Mélanges philosophiques*, p. 215-293. — L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, T. I. — L. DE SAN, *De Deo uno.* — G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle devant la Science moderne.*

ARTICLE I. — L'EXISTENCE DE DIEU

65. — NÉCESSITÉ ET POSSIBILITÉ D'UNE DÉMONSTRATION

A) **Nécessité :** un certain nombre de penseurs prétendent que nous avons une connaissance intuitive de Dieu, une sorte d'expérience de l'infini. Tels sont, avec des nuances diverses, les Alexandrins, Malebranche, Fénelon, certains éclectiques, comme Émile Saisset, les Ontologistes, comme Rosmini, Gioberti ; enfin, parmi les contemporains, Bergson. Plusieurs, comme Secrétan, en appellent aux faits mystiques : « Suivant mon intime conviction, Dieu est un objet d'expérience. Je n'entends pas d'une expérience que chacun peut faire... Je ne crois pas que saint Paul ait menti, que saint François, sainte Thérèse et Fénelon, que Pascal aient menti, ni qu'ils n'aient fait que rêver. Mysticisme, dira-t-on. Mysticisme, soit. Nous croyons que Dieu est, qu'il est esprit, qu'il est le père des esprits et qu'il parle à l'esprit. »

Critique. — 1° Nous ne nions pas l'existence des faits mystiques ; mais ce sont là des faits exceptionnels et d'ordre surnaturel. Or nous sommes, en philosophie, dans le domaine naturel. De plus, cette expérience des mystiques, étant personnelle, serait révoquée en doute par les sceptiques et les athées que nous voulons convaincre de l'existence de Dieu.

2° Si nous nous plaçons au point de vue de l'expérience naturelle, force nous est de rejeter cette doctrine intuitionniste, car nous n'avons aucunement conscience de saisir Dieu et d'expérimenter sa présence. Il sera donc nécessaire d'en démontrer l'existence.

B) **Possibilité** : les *Fidéistes* et les *Traditionnalistes* soutiennent que la raison humaine est incapable de prouver l'existence de Dieu et que seule la révélation peut nous en donner la certitude. — Kant et les *Criticistes* affirment que la raison spéculative est impuissante à démontrer la réalité du noumène Dieu : son existence est un postulat de la loi morale et, par conséquent, est un objet de foi et non de science.

Critique : nous établirons cette possibilité d'une démonstration en apportant des preuves solides de l'existence de Dieu, car *Ab actu ad posse valet illatio.*

66. — CLASSIFICATION DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

On divise ordinairement ces preuves d'après la nature de leur point de départ : selon que ce point de départ est un fait physique, une idée rationnelle ou un fait moral, la preuve est dite physique, métaphysique ou morale. Cette division est critiquable, car les subdivisions de ces trois groupes ne sont pas nettement délimitées. Par exemple, la preuve tirée de l'infini ou du parfait est classée parmi les preuves métaphysiques. Or cette idée, dans l'argument qui l'utilise, est considérée comme un certain effet existant en nous, dont il faut trouver la raison suffisante. Mais cette considération n'a rien de métaphysique ; elle rentre dans le genre des trois preuves appelées physiques, où l'on part aussi d'un effet connu (contingence du monde, mouvement des corps, ordre du monde).

Il est plus simple et plus rationnel de les diviser en preuves *a posteriori* et *a priori.*

Ou bien l'on part de l'expérience de telle ou telle chose existant d'une certaine façon. Ici les preuves sont très variées. Bornons-nous aux suivantes tirées :

1° *De la contingence du monde.*
2° *Du mouvement.*
3° *Des causes finales.*
4° *Du consentement universel.*
5° *Des aspirations de l'âme humaine.*
6° *De l'idée de Parfait ou d'Infini.*
7° *Des Vérités éternelles.*
8° *De l'idée du devoir.*
9° *De la nécessité d'une sanction.*

Toutes ces preuves s'appuient sur le principe de raison suffisante ou sur le principe de causalité, et conséquemment peuvent être appelées métaphysiques.

Ou bien on fait *abstraction de l'expérience* et l'on conclut *a priori* du concept de l'être parfait à son existence. De là la preuve *ontologique.*

SECTION I

Preuves a posteriori.

67. — LA CONTINGENCE DU MONDE

A) **Exposé de l'argument cosmologique :** le monde physique est composé de substances contingentes, c'est-à-dire qui existent de telle façon qu'elles auraient pu et pourraient aussi bien ne pas être qu'être. En effet, le monde contient une pluralité d'êtres distincts. Or aucun de ces êtres n'a, en lui-même, sa raison d'être et par conséquent n'existe par lui-même. Tous sont relatifs les uns aux autres, car ils se conditionnent réciproquement. L'ensemble de ces êtres, qui constituent le monde, n'existe donc pas par lui-même ; par conséquent le monde est contingent.

Or des êtres contingents supposent un Être qui soit par lui-même, c'est-à-dire un Être nécessaire. En effet, il est impossible qu'il n'y ait que des êtres contingents, car toute chose doit avoir sa raison d'être. Or le contingent est ce qui de soi est indifférent à exister ou à ne pas exister ; donc s'il existe, c'est qu'il a trouvé, en dehors de soi, la raison de son existence. Par conséquent, à moins d'aller à l'infini, ce qui répugne, il faut arriver, en dernière analyse, à l'Être qui soit de lui-même, à l'Être *A se*, dont l'essence même soit d'être, c'est-à-dire à l'Être nécessaire, à Dieu ; car, comme dit Bossuet : « Qu'il y ait *un seul moment où rien ne soit*, éternellement rien ne sera [1]. »

B) **Objections :** I. — On a soutenu la possibilité d'une *série d'êtres contingents ou causes secondes à l'infini*, dans l'espérance d'échapper par là à la nécessité d'une cause première, nécessaire, éternelle.

Réponse : *a*) S. Clarke [2] a très bien réfuté cette objection par plusieurs arguments. Si l'on considère séparément chacun des termes

---

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu...*, Ch. iv, § 5.

[2] S. Clarke, *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu pour servir de réponse à Hobbes, à Spinoza et à leurs sectateurs.*

constituant la série, chacun d'eux a sa cause, mais inadéquate, dans celui qui le précède, puisqu'aucun n'existe par lui-même. Si l'on considère l'ensemble de la série, elle est sans cause suffisante, puisqu'elle ne la trouve ni en soi, ni hors de soi. Elle ne la trouve pas en elle-même, car, aucun des termes composants n'existant par soi, leur ensemble ne saurait davantage exister par lui-même. Elle ne la trouve pas en dehors de soi, car, par hypothèse, on soutient qu'elle n'a pas sa cause dans un être extérieur à elle (1).

b) Si l'on prétend que la série des êtres est telle qu'un être a toujours précédé un autre, cette série d'êtres, qui se sont succédé jusqu'à ce jour, constituerait un nombre infini, *actuellement réalisé*. Or un nombre infini actuel renferme une contradiction. Prouvons-le.

Une série qui contient plus de termes conséquents que d'antécédents, répugne. En effet, le terme conséquent, par le fait même qu'il suit, exige un terme qui le précède.

Or une série, actuellement composée d'un nombre infini de termes, contiendrait plus de conséquents que d'antécédents. En effet, tous les termes de cette série seraient conséquents, puisqu'il n'y a pas de terme premier, et cependant ils ne seraient pas tous antécédents parce que le terme dernier, qui clôt la série, est seulement conséquent, le terme suivant n'existant pas encore. C'est ainsi, pour concréter notre pensée, que dans l'hypothèse d'une série actuellement infinie de jours qui se serait écoulée jusqu'au moment présent, le jour auquel nous sommes parvenus est seulement conséquent, puisque le jour de demain n'existe pas encore (2).

---

(1) On présente quelquefois l'objection, non plus sous la forme de série *indéfinie*, mais de série *circulaire* d'êtres dont chacun serait et l'effet du précédent et la cause du suivant. Mais, sous cette nouvelle forme, l'hypothèse reste absurde, comme nous l'avons déjà montré ailleurs (LOGIQUE, 37, § B, II).

(2) CAUCHY, que J. BERTRAND, bon juge en pareille matière, a proclamé le premier mathématicien du XIXe siècle, s'est prononcé contre la possibilité d'une série ou d'une multitude permanente actuellement composée d'un nombre infini de termes ou de parties : « ...Si la suite des nombres entiers pouvait être supposée actuellement prolongée à l'infini, les termes carrés y seraient en très grande minorité. Or cette dernière condition, qui devrait être satisfaite dans l'hypothèse dont il s'agit, est pourtant incompatible avec cette même hypothèse, car, dans la suite des nombres entiers actuellement prolongée à l'infini, se trouverait, avec chaque terme non carré, le carré de ce terme, puis le carré du carré, etc... Donc, puisque l'hypothèse de la suite prolongée à l'infini entraîne des contradictions manifestes, cette hypothèse doit être rejetée. La démonstration que nous venons de rappeler a été donnée pour la première fois par Galilée... Cette proposition fondamentale : qu'on ne saurait admettre une suite ou série actuellement composée d'un nombre infini de termes, peut être démontrée par les mathématiques de mille manières différentes...

La proposition fondamentale ci-dessus mentionnée s'appliquerait aussi bien à une série de termes ou d'objets qui auraient existé successivement, ou même à une série d'événements qui auraient succédé les uns aux autres, qu'à une série de termes dont l'existence serait simultanée ; et, dans les deux cas, il est également impossible que le nombre de ces termes, de ces objets, de ces événements, soit devenu actuellement infini... » (A. CAUCHY, *Sept leçons de physique générale*, p. 24-25. Paris, Gauthier-Villars, 1868).

II. — D'après Kant, le principe de causalité n'est applicable qu'à l'expérience. Ce principe nous permet seulement de rattacher un phénomène conséquent à un phénomène antécédent ; mais il ne nous autorise pas à nous élever au delà du monde phénoménal jusqu'à une réalité en soi, à un noumène.

Réponse : *a*) *Générale :* elle consiste à contester la valeur de la conception criticiste de la connaissance, dont Kant nous offre ici une application. C'est déjà fait (6, § C).

b) *Spéciale :* on a vu (Psych. 183, § A, IV ; Logique, 67, Sect. II, § A) qu'il y a deux sortes de causalité : l'une *empirique* et *scientifique* qui réduit la notion de cause à l'idée de *phénomène antécédent et nécessaire d'un autre phénomène ;* l'autre *psychologique* et *métaphysique*, qui la ramène à l'idée *d'être produisant quelque chose.* Or de ces deux conceptions Kant n'accepte que la première, excluant arbitrairement la seconde. Il n'a pas le droit en effet de faire cette exclusion. Nous atteignons la véritable cause en nous-mêmes par la conscience : nous nous sentons produisant tel ou tel phénomène. Voilà l'origine première de la notion de cause et du principe de causalité que nous transportons par analogie en dehors de nous. La causalité, au sens complet du mot, telle que nous la révèle la conscience, est donc un être, une substance douée d'une énergie permanente : elle implique l'idée de *production.* Dans les sciences expérimentales, qui se bornent à établir des lois de succession, on entend par cause l'antécédent invariable d'un autre phénomène : elle implique l'idée de *succession constante.* On n'est plus en présence de la causalité proprement dite, mais d'une *condition* nécessaire et suffisante. C'est pourquoi le principe qu'on en dégage n'est pas le principe de causalité véritable ; c'en est plutôt la dégradation pour l'adapter au but des sciences expérimentales. Les savants parlent improprement, lorsqu'ils appellent cause un antécédent invariable : ils devraient dire condition. Concluons donc que le principe de causalité, entendu dans ce sens restreint et impropre, serait pour la preuve cosmologique une base insuffisante ; mais nous l'employons dans son sens plénier qui fournit à cette preuve un fondement solide. Or Kant n'a pas prouvé que cet emploi était illégitime ; bien plus, il a lui-même usé du principe de causalité, au sens plein, se mettant ainsi, il est vrai, en opposition avec sa propre doctrine (6, § C, VI). Mais cette contradiction montre combien l'usage en question est naturel et nécessaire.

Remarque. — L'argument cosmologique prouve directement qu'il existe un être nécessaire et éternel. Bien que l'idée de perfection soit contenue implicitement dans la compréhension d'être nécessaire et éternel, cette inclusion n'est pas immédiatement évidente. Car il ne paraît pas répugner, à première vue, qu'on puisse concevoir un être nécessaire et en même temps imparfait. Témoin Platon qui, à côté de

Dieu, admet une espèce de matière nécessaire et éternelle comme lui, mais cependant imparfaite. Il n'est donc pas d'évidence immédiate que l'Être nécessaire est nécessairement l'Être parfait. L'argument n'aboutit qu'à cette conclusion : il existe un être nécessaire et éternel. Mais cet être reste encore indéterminé : Est-ce la matière comme le soutient Spencer ? Est-ce Dieu, comme l'affirme le Spiritualisme ? La preuve cosmologique a donc besoin d'un complément (68, 76).

68. — LE MOUVEMENT DE LA MATIÈRE

A) **Exposé :** cet argument est dû à Aristote ([1]) et a été développe par les Scolastiques.

Il y a du mouvement dans le monde matériel.

Or le mouvement suppose un premier moteur non mû. En effet, le mouvement ne peut appartenir essentiellement à la matière, puisqu'elle est inerte de sa nature. Il lui vient donc d'un principe extérieur. Mais il ne peut lui venir d'une série infinie de causes secondes recevant l'une de l'autre le mouvement, car le *processus in infinitum* répugne. « Il faut bien enfin s'arrêter », comme dit Aristote, Ἀνάγκη ἵστασθαι ([2]).

Donc le mouvement de la matière suppose un premier moteur (πρῶτον κινοῦν) qui meut tout le reste, n'est mû par personne (κινοῦν ἀκινητόν) et que nous appelons Dieu.

B) **Objection :** cette preuve a pour fondement que le mouvement n'a pas sa raison d'être dans la matière. Ce supposé a été contesté. Sans doute, dit-on, la matière n'est pas la cause du mouvement, en ce sens que, si elle existe d'abord sans mouvement, elle ne pourra ensuite se le communiquer. Mais le mouvement n'est-il pas essentiel à la matière ? Les savants répètent que la matière est inerte, cela signifie simplement que la matière est incapable de modifier par elle-même son mouvement ; cela ne signifie pas qu'elle puisse exister sans mouvement.

La question reste donc en suspens. Depuis Leibniz, nombre de philosophes et de savants enseignent le dynamisme : pour eux, la matière est quelque chose d'essentiellement actif et le mouvement n'est que la traduction sensible de cette activité. Par conséquent, il n'est pas évidemment impossible que le mouvement, sans avoir pour cause la matière, soit une de ses propriétés essentielles. Si donc la matière existe nécessairement, il s'ensuit que le mouvement est lui-même nécessaire et, partant, n'exige pas de cause extérieure qui le produise. Or l'argu-

---

([1]) Aristote, *Physic.*, L. VIII, C. v. Éd. Didot, T. II, p. 350. — S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. II, art. III, § *Prima autem.*

([2]) Aristote, *Derniers Analytiques*, L. I, C. xxii, § 16. Éd. Didot, T. I, p. 143.

ment cosmologique a démontré l'existence d'un être nécessaire et éternel, mais sans aboutir à prouver qu'il est en même temps et nécessairement parfait. Un être nécessaire et éternel peut donc être la matière en mouvement.

Réponse : si le mouvement est une propriété essentielle d'une matière nécessaire et éternelle, ce mouvement n'ayant pas de point de départ initial, puisqu'il est nécessaire et éternel comme la matière, sera figuré par une ligne infinie. Or il est impossible qu'un mobile parcoure une ligne infinie, car, à l'instant actuel, il aurait réalisé un nombre infini de mètres. Mais un nombre infini réalisé est une contradiction (67, B, I, *b*). Donc un mouvement nécessaire et éternel répugne.

Pour mieux faire ressortir cette impossibilité, supposons que le mobile refasse le même chemin, en sens inverse, en partant de son point actuel d'arrivée B. Cette supposition est légitime, parce que le sens dans lequel se fait le mouvement est chose indifférente dans l'espèce. Or il est manifeste que le mobile ne parcourra jamais toute la ligne, puisque, par hypothèse, elle est infinie, sans point initial A. Donc aussi, en la parcourant dans l'autre sens, il n'a pu atteindre le point B, parce que la distance de A à B est nécessairement la même que celle de B à A. Cependant, de fait, le mobile est parvenu au point actuel B ; donc il n'est pas parti de l'infini ; il a parcouru une ligne finie ; donc il a commencé ([1]).

Ainsi donc le mouvement n'est pas éternel, la matière n'a pas toujours été en mouvement. D'où il résulte que cette matière, même en la supposant nécessaire et éternelle, ayant d'abord été immobile durant une éternité, n'a pu se donner le mouvement. Donc le mouvement a sa cause dans un être distinct de la matière, lequel en a pris l'initiative.

69. — LES CAUSES FINALES

C'est l'argument qu'on nomme *téléologique* (τέλος, fin) ou *physico-théologique*. Il ressemble à l'argument cosmologique en ce que, comme lui, il considère le monde dans son ensemble ; mais il en diffère par la manière de le considérer : dans l'argument cosmologique on envisage l'existence des choses en général, tandis que, dans le téléologique, on envisage leur manière d'être.

Cette preuve est dite *preuve des causes finales*, non pas parce qu'elle s'appuie sur le principe de finalité : Tout a un but ; mais sur le *fait de*

([1]) On objectera peut-être que le mobile a disposé d'un temps infini pour parcourir cette distance infinie. — La même difficulté revient pour le temps. Si le temps n'a pas commencé, un nombre infini de jours, d'années, de siècles se serait écoulé jusqu'ici ; mais un nombre infini actuel répugne (67, B, I, *b*).

l'ordre qui existe dans le monde. Le principe sur lequel elle repose, c'est le principe de raison ou de causalité. Il s'agit en effet de conclure d'un certain effet, qui est l'organisation de la nature, à une cause ou raison suffisante de cet effet, laquelle ne peut être qu'une volonté intelligente.

A) **Exposé :** cette preuve a été souvent invoquée : vg. par Socrate (*Mémorables*), Cicéron (*De natura deorum*), Sénèque, (*De Beneficiis*), Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu...*), Bossuet (*De la connaissance de Dieu...*)

L'ordre est l'œuvre d'une cause intelligente.

Or le monde montre partout de l'ordre.

Donc le monde est l'œuvre d'une cause intelligente.

Preuve de la majeure : étant donné un système de moyens et de fins, la seule raison de cet effet est une cause intelligente. Dans un tel système, la fin, c'est-à-dire l'effet futur, détermine les moyens, c'est-à-dire les causes présentes. Il suppose donc une intelligence capable de prévision et de volonté (Psych., 184, 185).

Preuve de la mineure : l'ordre est l'adaptation systématique des moyens à une fin. Or cette adaptation paraît dans les trois règnes de la nature. Dans le monde inorganique, la finalité est encore voilée, mais elle éclate dans le monde des vivants. Kant le constate en ces termes : « Le monde actuel nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que... toute langue est impuissante à traduire son impression devant tant et de si grandes merveilles... Nous voyons partout une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans l'apparition et la disparition des choses... » (1).

B) **Objections :** 1° L'ordre du monde s'explique par le hasard et les combinaisons fortuites des atomes. C'est l'objection de l'*Atomisme*. — Cf. *Réfutation* (Psych., 185, II, C. — *Infra*, 86).

2° L'ordre du monde s'explique par les causes efficientes, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux causes finales. — Cf. *Réfutation* (Psych., 185, II, C).

3° Qui prouve que cette intelligence ordonnatrice soit transcendante à l'univers ? N'est-elle pas immanente aux choses comme le soutiennent les Panthéistes ? — Cf. *Réfutation* (88, § B).

C) **Critique et portée de cette preuve.** — « Cet argument mérite toujours d'être nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, le plus approprié à la commune raison... Ce serait donc non seulement nous priver d'une consolation, mais encore tenter l'impossible que de vouloir enlever quelque chose à l'autorité de cette preuve. »

---

(1) Kant, *Critique de la raison pure : Dialectique transcendantale*, L. II, Ch. III, Sect. VI, Traduction Tremesaygues, p. 509.

Cependant, si cette preuve conduit « à une foi qui est suffisante pour le repos », elle « ne peut jamais à elle seule démontrer l'existence d'un Être suprême » [1]. On peut en effet formuler certaines réserves :

1° Cet argument prouve bien, contre les matérialistes, l'existence d'une intelligence *supérieure ;* mais il ne prouve pas qu'elle est *infinie*, parce que l'ordre et la beauté de la nature n'impliquent pas évidemment un art infini.

2° Il prouve l'existence d'une cause *ordonnatrice* de la matière. On sait que pour les anciens, pour Platon notamment, le rôle de cette intelligence suprême s'est borné à coordonner une matière préexistante. Il ne prouve donc pas qu'elle est en même temps *créatrice*. Cet argument conclut à l'existence d'un Dieu *architecte* et non d'un Dieu *créateur* de l'univers.

3° Enfin il ne démontre pas *l'unité absolue* de cette intelligence ordonnatrice. Sans doute, tout ce que la science nous apprend de l'univers témoigne de l'unité de plan. C'est là une très forte présomption en faveur d'une intelligence unique ; mais ce n'est pas une raison péremptoire, car tout l'univers ne nous est pas connu ; et, de plus, pourquoi cette unité de plan ne serait-elle pas l'œuvre de plusieurs intelligences finies qui se seraient entendues pour le réaliser ?

Cette preuve a en effet besoin d'être complétée, car par elle seule, prise absolument, elle ne prouve pas que la cause ordonnatrice du monde est *créatrice*, *infinie*, *unique*. On doit faire au sujet de cette intelligence supérieure le raisonnement suivant : ou bien elle a en soi sa raison suffisante ou elle l'a dans un autre être ; c'est-à-dire elle est *a se*, nécessaire, ou bien elle est *ab alio*, contingente. Si elle est *ab alio*, la question reparaît jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première, nécessaire, éternelle, puisque la progression à l'infini répugne. Il reste donc à montrer que cette cause première, nécessaire, éternelle, intelligente, est *créatrice*, *infinie*, *unique* (76).

70. — LE CONSENTEMENT UNIVERSEL

Une croyance universelle, qui ne provient ni de l'illusion des sens, ni de l'influence des passions, ni des préjugés, ni de l'ignorance, ni de la superstition, ni de l'éducation, qui n'est pas une invention des législateurs, qui persiste au milieu des intérêts les plus complexes, qui s'épure avec le progrès des sciences et de la civilisation, est une idée qui ne peut tirer son origine que de l'évidence même de la vérité. Autrement, cette croyance n'aurait pas de raison suffisante (LOGIQUE, 136).

---

[1] KANT, *Critique de la raison pure, Ibidem*, p. 510-511.

Or telle est l'idée de l'existence de Dieu, attestée par le consentement universel des hommes.

Donc Dieu existe.

Preuve de la majeure : elle s'appuie sur le principe de raison. Il serait inexplicable qu'une croyance revêtue de tels caractères fût fausse, car ce serait un effet sans cause ; elle n'aurait pas sa raison d'être.

Preuve de la mineure : on peut alléguer le témoignage :

A) **Des anciens** : vg. CICÉRON (1) : « Il n'y a pas de peuple assez sauvage pour ignorer qu'il y a un Dieu. » — PLUTARQUE : « On rencontre des villes sans murailles, sans lois, etc., mais une ville sans temples, sans religion, sans dieux, c'est ce qu'on n'a jamais vu », etc., etc. (2).

B) **Des modernes** : après l'étude « consciencieuse » de toutes les races existantes, A. DE QUATREFAGES conclut ainsi son enquête : « L'athéisme n'est nulle part qu'à l'*état erratique*. Partout et toujours la masse des populations lui a échappé ; nulle part, ni une des grandes races humaines ni même une division quelque peu importante de ces races n'est athée (3). » Et ailleurs : « J'ai cherché l'athéisme avec le plus grand soin ; je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état *erratique*, chez quelques sectes philosophiques des nations les plus anciennement civilisées... (4). » Cette croyance universelle, constatée par les historiens et les voyageurs, se retrouve dans les langues, dans les chants populaires, dans les poèmes, dans les lois, dans les monuments de toutes sortes.

Elle ne peut d'ailleurs provenir de :

1° *Illusion des sens*, incapables d'atteindre un pareil objet.

2° *Influence des passions*, intéressées à supprimer plutôt qu'à inventer Dieu.

3° *Préjugés*, qui varient avec les nations, les temps, les lieux ; or cette croyance est persistante.

4° *Ignorance*, car cette croyance est plus précise chez les peuples civilisés que chez les sauvages ; elle s'épure avec la civilisation.

5° *Crainte superstitieuse : Primus in orbe deos fecit timor* (PÉTRONE). — On comprend la crainte comme un effet, non comme une cause de cette croyance ; c'est un sophisme qui prend l'effet pour la cause. Il faudrait plutôt renverser cette parole et dire : *Non deos, sed atheos fecit timor.*

---

(1) CICÉRON, *Tusculan. Disput.* L. I, § XIII. Cf. *De Legibus*, L. I, § VIII. — PLUTARQUE, *Adversus Coloten epicureum*, § XXXI.

(2) V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1914.

(3) A. DE QUATREFAGES, *L'Espèce humaine*, Ch. XXXV, § IV, p. 356, Paris, 1878 4.

(4) A. DE QUATREFAGES, *Introduction à l'étude des races humaines*, Part. I, Ch. XIII, p. 254, 2e tirage, Paris, s. d.

6° *Éducation :* variable avec les temps et les lieux, elle n'aurait pu imposer une notion aussi gênante et aussi générale.

7° *Invention des Législateurs :* leur puissance n'eût pas réussi à faire accepter un dogme aussi contraire aux passions. Il faudrait montrer du reste quand et comment l'éducation et la législation ont inauguré cette croyance.

Conclusion : quand même il y aurait des tribus assez dégradées pour ignorer Dieu ou des individus assez dépravés pour le nier, cette exception n'infirmerait pas la règle. « C'est d'ailleurs une grande question, dit La Bruyère ([1]), s'il se trouve des athées, et quand il serait ainsi, cela prouve seulement qu'il y a des monstres. » Il faut convenir d'ailleurs que l'argument tiré du consentement universel prouve seulement l'existence d'un Être supérieur connu par le genre humain, mais non pas le Dieu infini, unique et simple, enseigné par la Philosophie spiritualiste ([2]).

71. — LES ASPIRATIONS DE L'AME

Nous avons montré, en parlant de l'immortalité (63), que l'homme tend à l'infini par toutes les puissances de son âme. A côté de l'amour légitime de soi, l'homme a des inclinations supérieures (Psych., 49) qui peuvent se ramener à l'amour de la perfection absolue. Faits pour la vérité, pour le bien et le beau infinis, rien ici-bas ne saurait nous rassasier. Cette tendance innée vers la perfection, ne pouvant se contenter en ce monde où tout est imparfait et défaillant, nous relance sans cesse vers une réalité plus haute, vers un idéal de vérité, de bonté et de beauté souveraines. La seule raison suffisante de cet attrait irrésistible, qui nous emporte vers l'infini, ne peut être que la réalité de cet objet suprême qu'Aristote appelle si bien le *souverain désirable :* aimant divin qui nous attire à lui d'une façon suave et forte, comme l'atteste la magnifique inquiétude de notre cœur : *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te* ([3]).

La recherche du parfait est la loi fondamentale de notre nature : si elle était frustrée, l'homme serait comme un monstre dans la création, un paradoxe vivant, fait de contradictions révoltantes. N'est-il pas

---

([1]) La Bruyère, *Les Caractères : Des esprits forts.* — F. Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes...* — D. Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Theologia*, Thesis VII. — P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.*

([2]) M. Chossat, *De la Connaissance spontanée de Dieu*, dans Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant-Mangenot), T. IV, col. 874-923. — J. Huby, *La croyance à l'Être suprême chez les non-civilisés*, dans Recherches de Science religieuse, 1917, p. 327-352.

([3]) S. Augustin, *Confess.* L. I, C. I.

plus sage de croire que l'amour du vrai, l'amour du bien et l'amour du beau sont fondés en raison, c'est-à-dire sont des tendances convergentes, qui s'adressent et nous conduisent à cette réalité parfaite (*Ens realissimum*) que nous nommons Dieu [1] ?

72. — L'IDÉE DE PARFAIT OU D'INFINI

A) **Exposé :** on peut la résumer ainsi d'après Descartes [2]. J'ai l'idée de parfait. La présence de cette idée en moi est un effet qui exige une cause. Or elle ne peut me venir de moi-même, qui suis imparfait, ni des choses extérieures, car elles sont bornées comme moi. Il faut donc qu'elle me vienne d'un Être parfait qui l'a mise en moi, « comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage ».

B) **Critique :** on a contesté avec raison la valeur de cette preuve, en disant que l'idée de parfait provenait du travail de l'intelligence sur les données de l'expérience. (PSYCHOLOGIE, 187, § B).

On fait une critique analogue de l'argument, quand il prend pour point de départ l'idée d'*infini*. (Cf PSYCHOLOGIE, *ibidem.*)

C) **Objection :** à cette critique de l'argument de Descartes on oppose l'objection suivante : expliquer les notions d'infini et de parfait en partant des idées de fini et d'imparfait, c'est commettre un cercle vicieux, car, pour avoir les idées de fini et d'imparfait, il faut déjà avoir les notions d'infini et de parfait auxquelles on compare les premières.

Réponse : pour se former la notion de fini et d'imparfait, il suffit d'avoir la notion de plus ou de moins. Or pour se former l'idée de plus ou de moins, il n'est pas du tout nécessaire de comparer les choses finies et imparfaites à un type infini et parfait ; il suffit de comparer les objets finis et imparfaits entre eux.

Pour savoir que mon intelligence et ma volonté sont imparfaites, je n'ai qu'à les rapprocher de la volonté et de l'intelligence de tel ou tel qui l'emporte sur moi ; ou même, plus simplement, je n'ai qu'à mettre en parallèle plusieurs de mes actes intellectuels et volitifs, pour constater qu'il y a progrès ou recul dans tel cas donné.

Pour savoir qu'une ligne est finie, inutile de la comparer à l'infini ; je n'ai qu'à la rapprocher d'une quantité plus grande ; de même pour le nombre. Et ici la chose est manifeste, car c'est une vérité admise que l'infini actuel en quantité étendue ou en nombre est une absurdité. Le terme de comparaison, qu'on prétend nécessaire, ferait donc com-

---

(1) SERTILLANGES, *Des sources de la croyance en Dieu.* — P. DE BROGLIE, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu.*

(2) DESCARTES, *Discours de la méthode*, IIIe P. *Méditations métaphysiques*, IIIe.

plètement défaut, au moins dans cet ordre de connaissance. Concluons donc que Descartes n'a pas prouvé que l'idée de parfait et d'infini, qui existe en nous, n'y puisse exister que par l'intervention d'une cause infinie et parfaite.

73. — LES VÉRITÉS ÉTERNELLES

Cette preuve a été donnée par saint Augustin, Bossuet, Fénelon, Leibniz [1]. Entendons Bossuet l'énoncer :

A) **Exposé :** « Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son Auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ces sublimes opérations que nous avons appelées intellectuelles. Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles. Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables... Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée... Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles, car ce ne sont pas nos connaissances qui font les objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain... Elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste. Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un Être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet Être doit être la Vérité même et doit être toute vérité ; et c'est de Lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de Lui [2]. »

B) **Critique :** cette preuve a été acceptée par les uns et rejetée par les autres :

1° Bossuet a donné « une très belle et très solide preuve de l'existence de Dieu », qu'on peut résumer ainsi : « L'homme connaît des vérités universelles, immuables et éternelles (les principes de la raison, les

---

(1) Cette preuve est attribuée aussi à Platon : mais tout dépend du sens que Platon donne aux Idées. Si l'on soutient avec Aristote qu'il conçoit les Idées comme des essences séparées, on ne doit pas lui attribuer cette preuve. On peut le faire au contraire si l'on croit avec S. Augustin qu'il considère les Idées seulement comme des conceptions de l'intelligence divine (PSYCH., 140, à la fin : *Remarque*).

(2) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu...*, Ch. IV, § 5.

conclusions des mathématiques, les vérités morales, etc.). Or ces vérités doivent avoir un fondement suffisant et réel ; autrement la science reposerait sur le néant, elle serait purement subjective et illusoire ; ce fondement suffisant et réel doit avoir les caractères de l'universalité, de l'immutabilité et de l'éternité qui conviennent à la vérité ; il existe donc un Être nécessaire, immuable et éternel, source de la vérité, de la beauté et du bien ; cet Être est Dieu, donc Dieu existe. Cette preuve part *du fait des idées dans l'intelligence humaine.* L'esprit, examinant les caractères des idées ou vérités aperçues par la raison, en conclut, par l'application du principe de raison suffisante, que la connaissance de la vérité immuable et éternelle suppose nécessairement l'existence d'un Être immuable et éternel, c'est-à-dire de Dieu [1]. »

2° D'autres rejettent cette preuve et donnent de leur rejet la raison suivante. L'éternité des vérités rationnelles n'est que leur nécessité conçue *abstraitement*, c'est-à-dire indépendamment de toute relation avec le temps. L'éternité n'est réelle que si l'on suppose l'existence concrète d'une intelligence réelle qui conçoit ces vérités. Il y a donc pétition de principe.

74. — L'EXISTENCE DU DEVOIR

Cette preuve a pour point de départ un fait d'expérience révélé par la conscience : l'existence du devoir. Elle repose sur le principe de raison suffisante : étant donnée l'existence du devoir, il s'agit d'en rendre compte.

A) **Exposé** : l'existence du devoir est un fait indéniable attesté :

1° Par la *conscience individuelle*, qui se reconnaît obligée à observer la loi morale, s'approuve et se réjouit, quand elle y obéit, se condamne et s'attriste, quand elle y contrevient.

2° Par la *conscience universelle*, qui partout et toujours a admis une différence essentielle entre le bien et le mal, et a proclamé qu'il faut pratiquer l'un et éviter l'autre (Morale, 19).

Voilà le fait. Voici l'interprétation.

Où trouver le principe du devoir ? On a prouvé, en Morale (Livre I, Ch. III), qu'il ne faut le chercher ni, avec les moralistes du plaisir et de l'intérêt, dans les conséquences agréables ou utiles de nos actions ; — ni, avec les moralistes du sentiment, dans les penchants sympathiques de notre sensibilité ; — ni, avec les moralistes de l'autonomie, dans notre propre volonté. Reste qu'il faut le chercher en dehors et au-dessus de l'homme. La loi morale en effet se révèle à notre conscience comme un

---

[1] P. Chabin, *Cours de Philosophie* : Théodicée, Ch. I, § 2, p. 416-417. Paris, 1896².

impératif catégorique qui commande sans condition : Fais ce que dois, quelles que puissent être les conséquences de ton action. Elle a pour caractères d'être absolue, universelle, immuable (MORALE, 20). Il n'y a pas de loi sans législateur, comme il n'y a pas d'effet sans cause. Or une telle loi ne peut avoir pour auteur qu'un être supérieur à l'homme, un être absolu et immuable comme elle. La seule raison possible d'une telle loi, c'est l'existence d'une Justice et d'une Sainteté parfaites, d'un Bien réel et vivant, qui s'impose avec une autorité souveraine à la nature humaine. Cet Être juste, saint, bon, c'est Dieu.

B) **Remarques :** I. — La nécessité d'une sanction, qui établisse l'accord entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur, fournit encore une excellente preuve de l'existence de Dieu. Nous l'avons déjà esquissée (MORALE, 49, § F).

II. — Cette preuve et la précédente ont trouvé grâce devant la critique de Kant, mais à titre de croyances, comme des postulats de la raison pratique (6).

III. — On donne à ces deux preuves, tirées du devoir et de la sanction, le nom de *preuves morales*, parce qu'elles se réfèrent à des faits de l'ordre moral. Mais, comme elles s'appuient, ainsi que les autres, sur le principe métaphysique de raison suffisante, elles sont, comme elles, des preuves métaphysiques.

SECTION II

Preuve a priori.

75. — LA PREUVE ONTOLOGIQUE

A) **Exposé :** 1° Cet argument a été formulé la première fois par saint ANSELME dans son *Proslogium seu Fides quærens intellectum*. Après avoir cité ces mots de la Sainte Écriture : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*, saint ANSELME prétend apporter de l'existence de Dieu une preuve capable de convaincre l'insensé lui-même. En voici le résumé : Dieu est par essence l'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand ; donc il doit exister dans la réalité (*in re*). En effet, s'il n'existait que dans l'intelligence (*in intellectu*), s'il n'avait que cette existence idéale, on pourrait concevoir un être plus grand que lui, à savoir celui qui existerait non seulement dans l'intelligence, mais aussi dans la

réalité : ce qui implique contradiction. Donc Dieu existe et dans l'intelligence et dans la réalité (*et* in intellectu *et* in re) [1].

2° Descartes a repris l'argument et l'a présenté sous cette forme : J'ai l'idée d'un être qui renferme en soi toutes les perfections ; or l'existence est une perfection ; donc l'Être parfait existe. En effet, l'idée d'être parfait contenant nécessairement l'existence, il serait aussi contradictoire de concevoir Dieu non existant que de concevoir un triangle dont les trois angles ne seraient pas égaux à deux droits [2]. Bref, l'idée d'être parfait implique l'existence, comme la définition du triangle implique l'égalité de la somme des trois angles à deux droits.

3° Leibniz accepte l'argument de saint Anselme, mais à la condition de le compléter en démontrant au préalable la *possibilité* de l'Être tout parfait. Entendons-le s'expliquer lui-même : « Les Scolastiques, sans excepter même leur Docteur angélique, ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme ; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie scolastique au collège des Jésuites de La Flèche, a eu grande raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Être tout grand ou tout parfait est possible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, *supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilège de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être, et surtout celle de Dieu, jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative qui porte que, suivant l'état présent de nos connaissances, il faut juger que Dieu existe et agir conformément à cela. Mais il serait pourtant à souhaiter que des habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique, et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs qui y pourra servir [3]. »

Dans sa *Lettre* sur l'ouvrage du P. Lami : *De la démonstration carté-*

---

(1) « Convincitur... etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest... Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re ; quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re » (*Proslogium*, C. II. Cf. C. III).

(2) Descartes, *Discours de la Méthode*, IVe Partie. Cf. *Méditations*, Ve.

(3) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. IV, C. X, § 7. *Œuvres*, Édit. Janet, T. I, p. 400-401. — S. Schiffini, éminent philosophe scolastique, dit aussi que l'argument de S. Anselme a une valeur probante, si l'on a démontré au préalable que l'idée d'être nécessaire ne renferme aucune contradiction. Cf. *Disputationes metaphysicæ*, T. II, Part. III, *Theologia naturalis*, Disput. I, Sect. I, n. 385, § II, III, p. 13-14, Turin, 1894.

sienne de l'existence de Dieu, Leibniz formule ainsi le complément auquel il fait allusion dans les *Nouveaux Essais :* « ...Si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi ; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente [à savoir : si l'être nécessaire est possible, il existe] et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi : si l'être nécessaire n'est point, il n'y a pas d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avait point été portée si loin jusqu'ici (1). »

4°) L'argument de saint Anselme (2) a été encore adopté par d'autres penseurs : vg. Duns Scot (3), G. Vazquez (4), H. Fabri (5), Fénelon (6), Hegel (7). De nos jours il a été défendu par le P. Ragey (8) et le P. Adloch (9).

B) **Critique :** cet argument fut attaqué, du vivant même de saint Anselme, par Gaunilon, moine de Marmoutiers, dans un ouvrage dont le titre, inspiré par le début du *Proslogium*, est assez piquant : *Défense de l'insensé* (10). Saint Thomas (11) et, à sa suite, la plupart des Scolastiques ont rejeté la preuve ontologique. Kant (12) l'a vigoureusement attaquée. Voici l'objection principale.

Pour réfuter cet argument, il ne suffit pas de le ramener à l'absurde et de dire avec Gaunilon qu'on prouverait, par le même raisonnement, l'existence des *Iles fortunées*, c'est-à-dire des îles les plus parfaites qu'on puisse concevoir. En effet, Descartes a prévu cette difficulté et il a nié la parité de ces sortes de rapprochements, car, dans tout le reste, l'existence est séparable de l'essence, tandis qu'il est un cas unique, celui de l'Être parfait, où l'essence implique l'existence : « ...De ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais que la montagne et la

---

(1) *Œuvres de Leibniz*, Édit. Janet, T. I, p. 480.

(2) Domet de Vorges, *L'Argument de S. Anselme*, dans la *Revue de Philosophie*, 1901, T. I, p. 285 sqq.

(3) Duns Scot, *In Libr. I. Sententiarum*, Dist. II, Q. 2, n°s 31-32.

(4) G. Vazquez, *In I partem S. Thomæ*, Disp. XX, n° 13. Édit. Chossat, Paris, Vivès, 1906, T. I, p. 143.

(5) H. Fabri, *Ad Patrem Ignatium Gastonem Pardesium ejusdem Societatis Epistolæ tres de sua Hypothesi philosophica*, Ep. I, § VII, n° 1, p. 20, Mayence, 1674.

(6) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, IIe P., Ch. II, 3e preuve.

(7) Hegel, *Logik*, Ire P., § LI, Traduction de A. Véra. T. I, p. 321, Paris, 1874².

(8) Ragey, *L'argument de S. Anselme*, Paris-Lyon, 1893.

(9) B. Adloch, Philosophisches Jahrbuch, T. VIII, p. 52-69 ; 372-389. T. IX, p. 280-297. T. X, p. 261-274 : 394-416.

(10) Gaunilon, *Liber pro insipiente*, Patr. lat. T. CLVIII, col. 241-248. — S. Anselme lui répondit par son *Liber apologeticus*, P. L., *Ibidem*, col. 247-260.

(11) S. Thomas, cf. par exemple, *Contra Gentiles*, L. I, C. XI. — *Summa theologica*, Ia P. Q. II, A. 1, ad 2um. — *De Veritate, Quæst.* X, A. 12.

(12) Kant, *Critique de la raison pure : Dialectique transcendantale*, L. II, Ch. III, Sect. IV.

vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre ; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement [1]. »

Kant répond : l'existence est, dit-on, renfermée dans le concept même. Mais il y a là un sophisme, si l'on prend le terme existence dans le sens d'existence réelle, extérieure à nous. En effet l'attribut doit être de même nature que le sujet. Si le sujet est simplement *conçu* et non réel, l'attribut qu'en dégage l'analyse ne peut être lui aussi que *conçu* et non réel : l'un et l'autre n'ont *d'existence que dans l'idée*. Ce qui est vrai, ici, c'est que les deux termes : *parfait* et *existant* sont tellement liés qu'ils sont inséparables, mais en restant dans le même ordre : si le sujet *parfait* est dans mon esprit, l'attribut *existant* y sera nécessairement aussi ; si le sujet *parfait* est dans la réalité, l'attribut *existant* y sera nécessairement aussi. Mais il est impossible que le sujet soit dans l'esprit et que l'attribut soit dans la réalité. Bref, autrement dit, cet argument cache le sophisme qui consiste à passer de l'existence idéale à l'existence réelle, d'une idée à une chose.

Conclusion : quoique l'argument ontologique ait satisfait des penseurs éminents, il semble que cette critique est décisive. Mais, qu'en dire, si on le complète, comme fait Leibniz, en montrant la possibilité de l'être parfait ? Leibniz procède ainsi : L'être dont l'essence implique l'existence, existe, s'il est possible ; or Dieu est l'être dont l'essence implique l'existence ; donc Dieu existe, s'il est possible. — Leibniz prouve ensuite la possibilité de l'Être nécessaire : si Dieu n'existe pas, rien n'est possible ; mais beaucoup de choses sont possibles, puisqu'elles existent ; donc Dieu existe. L'argument ainsi complété mène bien à l'existence *réelle*, mais il devient *a posteriori*, car ce complément est un retour à la preuve cosmologique. Donc, finalement, il n'y a pas de preuve *a priori* de l'existence de Dieu [2].

76. — L'ÊTRE NÉCESSAIRE EST PARFAIT

L'argument *cosmologique* prouve l'existence d'un Être nécessaire et éternel, mais sans déterminer explicitement quelle en est la nature. L'argument par le *mouvement* prouve l'existence d'un premier moteur éternel et distinct de la matière, mais sans en déterminer non plus l'essence. L'argument des *causes finales* prouve l'existence d'une intel-

---

(1) DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, V°.

(2) C. DE BEAUPUY, *L'Argument de S. Anselme est a posteriori*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1908, T. I, p. 120-133.

ligence supérieure, ordonnatrice du monde, mais sans déterminer si elle est ou n'est pas infinie, unique, créatrice et distincte de l'univers. Il faut voir maintenant s'il est possible de lever cette indétermination qui plane sur les arguments fournis par la contingence, le mouvement et les causes finales, c'est-à-dire s'il est possible de démontrer, en les rapprochant et les complétant, que l'Être nécessaire est nécessairement parfait. Procédons par degrés.

I. — Cette intelligence ordonnatrice, dont la preuve téléologique a démontré la réalité, est-elle douée du pouvoir moteur ? son existence est-elle nécessaire ?

A) — Par le fait même qu'elle est ordonnatrice, cette cause doit être capable de mouvoir les êtres à son gré, sinon elle n'aurait pu les disposer d'une manière plutôt que d'une autre ; partant elle eût été incapable d'y mettre de l'ordre.

B) — Cette intelligence ordonnatrice et motrice est en même temps nécessaire et éternelle. En effet, ou elle n'a pas en elle-même sa raison suffisante, ou elle l'a en elle-même (autrement dit : ou elle reçoit d'un autre l'existence et ses qualités, ou elle ne les reçoit pas). Si elle n'a pas en elle-même sa raison suffisante, elle est produite par une cause possédant, d'une manière formelle ou éminente, tout ce qu'elle contient elle-même, parce que l'effet tenant sa réalité de sa cause ne peut lui être supérieur. La même question se pose au sujet de cette cause et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive enfin à une cause première, nécessaire, éternelle, puisque nous avons vu qu'une série indéfinie de causes secondes, contingentes est contradictoire. Donc il existe un Être nécessaire, éternel, doué d'intelligence et de puissance motrice.

II. — Avançons. Cet Être nécessaire, éternel, intelligent, moteur, est parfait. Donnons quelques preuves :

A) — Cet Être étant nécessaire n'a pas commencé. Ceci posé, de deux choses l'une : ou bien il est sujet au changement, ou bien il est soustrait au changement. S'il est sujet au changement, il a subi la loi du temps : il faut donc qu'il ait duré un temps infini, ce qui implique contradiction. Ou bien il est soustrait au changement, alors on ne peut lui appliquer la loi du temps, c'est-à-dire la succession et la mobilité : il est donc immuable. Or l'immutabilité implique la perfection. Supposons en effet que l'intelligence ordonnatrice soit imparfaite. Au lieu de tout embrasser dans un acte intuitif pur, elle sera condamnée, comme notre intelligence, à des combinaisons et mouvements discursifs. Du même coup la voilà soumise à la loi du changement et de la succession ; elle tombe dans le temps, elle n'est donc plus l'être nécessaire dont nous avons prouvé l'existence.

B) — L'Être nécessaire est celui dont l'essence implique l'existence, puisqu'il est *a se*, de soi et par soi. Or si tel degré fini de perfection impli-

quait aussi l'existence, le degré immédiatement supérieur l'impliquerait *a fortiori*, et ainsi de suite ; nous arriverions à cette affirmation absurde d'un nombre infini d'êtres nécessaires actuellement existants. L'Être nécessaire est donc par essence infiniment parfait.

C) — Où trouver une raison suffisante pour limiter la perfection de l'Être premier nécessaire ? Pourquoi borner sa perfection à tel degré plutôt qu'à tel autre ? En effet, d'où lui viendrait la limite ? Elle ne peut lui venir : ni de *son essence*, car cette essence étant l'Être ne rejette par elle-même aucune perfection, mais les comporte toutes. Si l'obstacle à la perfection venait de l'essence, c'est qu'alors elle renfermerait quelque contradiction intrinsèque. Or, dans cette hypothèse, l'Être nécessaire ne pourrait pas plus exister qu'un cercle carré ; — ni de *sa propre volonté*, car il ne s'est pas fait lui-même, ce qui répugne ; — ni d'*une volonté étrangère*, car cette volonté, nécessaire et éternelle comme l'Être qu'elle limite éternellement, qui l'empêche alors d'être parfaite ? A son sujet, il faudra renouveler les questions posées à propos du premier Être nécessaire, et ainsi de suite, sans fin, ce qui répugne. La raison nous oblige donc à conclure que l'Être nécessaire et éternel est nécessairement l'Être infini, l'Être parfait.

Conclusion générale. — On peut résumer les preuves, qui ont été proposées en disant : L'existence de Dieu est attestée par toutes les puissances de l'homme. La raison l'affirme comme *suprême intelligible*, seule raison suffisante de tout ; la volonté l'affirme comme *suprême législateur*, qui lui a imposé la loi morale ; le cœur enfin l'affirme comme le *suprême désirable*, dont la perfection absolue l'attire invinciblement. C'est ainsi qu'on peut redire avec Bossuet : « La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu [1]. »

77. — VALEUR DES PREUVES RATIONNELLES

Les partisans de la Méthode d'immanence en Apologétique prétendent que les preuves rationnelles de l'existence de Dieu ne sont pas suffisantes.

A) **Fondement de l'objection** : « ... Le principe d'immanence consiste dans cette affirmation, que saint Thomas énonce, sans res-

---

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu...*, au début. — « Cette notion-mère (la notion universelle et nécessaire de la causalité) de toute vraie philosophie tourne pour ainsi dire autour de deux pôles fixes, dont l'un, premier dans l'ordre analytique des faits, est le *moi* ; l'autre, premier aussi dans l'ordre synthétique, est *Dieu*. C'est en allant de l'un à l'autre qu'on trouve la vraie, l'unique relation de causalité, sans laquelle il n'y a rien. » (Maine de Biran, *Nouveaux Essais d'Anthropologie...*, Part. I, § I. *Œuvres inédites*, Édit. Naville, T. III, p. 375, Paris, 1859).

triction aucune, puisque c'est à propos de l'ordre surnaturel qu'il a la formule : *Nihil potest ordinari ad finem aliquem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem* (Quaest. disput., XIV, *De Veritate*). Je n'ai fait que traduire cette vérité essentielle et universelle en rappelant qu'en effet « rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion », quelle que soit d'ailleurs l'origine ou la nature de cet appétit (1). » La méthode d'immanence a pour point de départ l'expérience psychologique, morale, religieuse ; elle prétend montrer que l'action humaine implique l'existence d'un être transcendant, qui est postulé par toutes les aspirations de l'âme humaine. Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu sont objectivement insuffisantes, car la pensée est conditionnée par l'action, et la vie ne consiste pas seulement à penser logiquement, mais aussi à agir. C'est pourquoi « la certitude [de l'existence de Dieu] qu'on peut avoir et qu'on doit avoir est une certitude qu'on acquiert par un effort de l'âme tout entière, et non seulement en raisonnant, mais en vivant et en agissant » (2).

B) **Réponse.** — Les partisans de l'apologétique traditionnelle soutiennent au contraire, avec raison, que les preuves rationnelles de l'existence de Dieu sont *de soi* suffisantes. Sans doute, certaines dispositions morales de sincérité et de probité sont requises pour que leur valeur probante soit perçue ; il y faut un effort de bonne volonté ; mais, selon eux, cet effort de l'âme consiste à écarter tout ce qui peut offusquer la perception de la vérité, action négative que l'École appelle *removens prohibens* (3). Pour les partisans de la méthode d'immanence cet effort de l'âme ajoute aux procédés de démonstration quelque chose qui complète leur insuffisance objective. Bref, par rapport à l'adhésion que l'esprit donne, par exemple, à l'existence de Dieu, l'effort moral de l'âme joue, selon les premiers, le rôle de *condition*, qui enlève les obstacles à la perception de la valeur des arguments rationnels, lesquels sont en soi efficaces ; pour les seconds, il remplit la fonction de *cause*, qui complète ce qu'il y a d'insuffisant dans ces arguments spéculatifs. Les premiers acceptent aussi la preuve de l'existence de Dieu, qui repose sur le fait des aspirations de l'âme vers le bien absolu et par conséquent fait appel à la dialectique de l'*action* et de l'*amour ;* mais, pour être concluante, cette dialectique doit s'appuyer sur celle de la *raison*, c'est-à-dire présupposer la valeur ontologique des principes de la raison : sans ce point d'appui, la preuve morale manque de base et de solidité. Le tort des défenseurs de la méthode d'immanence est donc de la présenter

(1) M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique*, p. 28, Paris, 1896.

(2) L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de Philosophie religieuse*, p. 86, note, Paris, 1903.

(3) Cf. T. I, *Psychologie*, n° 183, § A, I, *b*, p. 324.

comme seule valable et exclusive, en rejetant les procédés de démonstration rationnelle qu'ils accusent d'être impuissants à porter la conviction et qu'ils taxent faussement de méthode purement *extrinséciste.* Car ils oublient que les tenants de la méthode objective et extrinsèque enseignent que l'âme fait siennes les vérités auxquelles elle adhère par cette voie et que ces vérités conviennent merveilleusement à ses tendances et à ses besoins. De part et d'autre, on exige le concours de toute l'âme, intelligence et volonté ; il n'y a donc ni extrinsécistes, ni immanentistes tout court. Mais les uns, tout en requérant l'appoint de dispositions morales, donnent le primat à la raison et à ses principes qui suffisent à fonder la preuve de l'existence de Dieu. Les autres, tout en reconnaissant la nécessité de la collaboration de l'intelligence, nient que les démonstrations rationnelles soient en elles-mêmes suffisantes : aussi accordent-ils le primat à la volonté, à l'action, aux dispositions morales (1).

ARTICLE II. — NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU

78. — DES ATTRIBUTS DIVINS EN GÉNÉRAL

A) **Position de la question :** nous savons qu'il y a un Dieu, mais pouvons-nous connaître sa nature ? Spencer et son École dite agnostique déclarent Dieu inconnaissable et prétendent qu'on n'en peut rien savoir. Sans doute la nature divine est incompréhensible à toute intelligence finie, par cela seule qu'elle est infinie. Mais elle n'est pas inconnaissable, car entre comprendre Dieu et le connaître, c'est-à-dire savoir *quelque chose* de sa nature, il y a une immense différence.

Cette question : quelle est la nature de Dieu ? est déjà en partie résolue, car les preuves de l'existence de Dieu ont abouti à l'affirmation d'un Être nécessaire, éternel, infiniment parfait.

Il ne s'agit donc plus que de dégager les résultats contenus dans les notions précédentes, pour déterminer les attributs divins (2).

On entend par attribut toute qualité essentielle d'un être.

---

(1) Cf. G. Michelet, *Dieu et l'Agnoticisme contemporain*, Paris, 1913³. — J. de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, 1913.

(2) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu. Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion.* — L. Lessius, *De Perfectionibus moribusque divinis.* — D. Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Theologia*, C. II sqq. — S. Thomas, *Summa theol.*, Iᵃ P., Q. XIII-XVI. — Bossuet, *De la connaissance...*, Ch. IV. *Élévations...*, Iʳᵉ Semaine. — E. Caro, *L'idée de Dieu.* — A. Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science.* — A. de Margerie, *Théodicée*, T. I, Ch. IX, X, XI. — Hugonin, *Les Attributs de Dieu*, dans les Annales de Philos. Chrét., Fév. et Mars 1895. — J. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, Dissert. IX. — M. d'Hulst, *Mélanges philosophiques :* Les procédés logiques de la Théodicée, p. 47-69.

B) **Distinction :** on distingue en Dieu deux sortes d'attributs :

I. — *Métaphysiques :* ce sont les perfections de Dieu considéré en lui-même, indépendamment de toute relation avec le monde.

II. — *Moraux :* ce sont les perfections de Dieu considéré dans ses rapports avec le monde.

Les attributs *métaphysiques* constituent pour ainsi dire la *substance* de Dieu ; les attributs *moraux*, sa *personnalité*.

C) **Portée de cette distinction :** Dieu étant absolument simple, ses attributs et ses actes s'identifient complètement avec son essence et ne forment avec elle qu'une seule et même perfection infinie, qui n'admet aucune composition ou distinction réelle.

Dieu est *acte pur*, comme dit Aristote ; il est donc tout ce qu'il a ; par conséquent, pour parler rigoureusement, il faut dire, non pas que Dieu *a* des attributs, comme l'intelligence, mais qu'il *est* l'intelligence infinie.

C'est pourquoi la distinction, qu'on établit entre les divers attributs de Dieu et son essence, n'est pas une distinction réelle, mais de raison.

Elle repose d'une part sur l'infinité de Dieu, dont la simplicité absolue équivaut à toutes les perfections concevables ; elle est fondée, d'autre part, sur l'infirmité de notre intelligence qui, incapable de saisir d'un seul regard toutes les richesses de la nature divine, est contrainte de la considérer successivement sous divers aspects que l'on nomme attributs.

Bref, cette distinction, nécessitée par la faiblesse de notre esprit, est un moyen artificiel pour étudier avec ordre et clarté la nature divine, moyen analogue au procédé que nous avons dû employer aussi pour étudier l'âme (Psych., 9).

79. — ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES

Tous ces attributs se déduisent *a priori* de l'idée d'infiniment parfait, comme de la définition du triangle on tire par déduction ses propriétés essentielles. Ils appartiennent à Dieu en tant qu'Être absolu et sont les différents aspects de l'idée d'infini.

I. — **Unicité :** Dieu est non seulement un, mais unique. En effet, deux êtres infiniment parfaits : — ou bien auraient même essence sous tout rapport, et alors, étant absolument semblables, ils se confondraient, car en vertu du principe d'identité des indiscernables, comme l'appelle Leibniz, deux êtres qu'on ne peut aucunement distinguer l'un de l'autre ne font qu'un, c'est-à-dire que la supposition de cette dualité répugne ; il faut donc conclure qu'un seul des deux existe ; — ou bien auraient deux essences différentes, et alors aucun des deux ne serait vraiment

infini, car il leur manquerait la perfection qui les distingue l'un de l'autre.

II. — **Simplicité** : cet attribut exclut de Dieu toute composition. Dieu étant composé, — ou les parties qui le composent seraient infinies, ce qui répugne, puisqu'il ne peut y avoir plusieurs infinis ; — ou bien chaque partie serait finie, et alors l'infini résulterait de l'addition du fini au fini, ce qui répugne encore, car par là on n'obtient que l'indéfini (Psych., 187, § A).

III. — **Immutabilité** : changer, c'est perdre ou acquérir quelque chose ; or l'Être infini, possédant toutes les perfections, n'en peut acquérir aucune. Il n'en peut non plus perdre aucune, car il cesserait d'être infini.

IV. — **Éternité** : dire de Dieu qu'il est éternel, c'est dire d'abord qu'il n'a jamais commencé et ne cessera jamais d'être ; ensuite qu'il est au-dessus et en dehors du temps. En effet :

1° Commencer et finir sont deux imperfections ; il faut donc éliminer de Dieu tout commencement et toute fin.

2° Le temps, prolongé indéfiniment dans le passé et dans l'avenir, se réduit à une durée changeante et imparfaite. Or Dieu est infini et immuable ; il faut donc exclure de lui toute durée qui implique changement et imperfection comme le temps : il est donc au-dessus du temps, il est éternel.

Les êtres finis deviennent, c'est-à-dire réalisent leur vie par moments successifs, en passant d'un état à un autre. Dieu est et il est toujours et simultanément tout ce qu'il est. C'est pourquoi Boëce définit avec raison l'éternité : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* ([1]). C'est en effet le changement qui permet de marquer dans un être différents moments, car le changement implique le devenir, le passage de l'*avant* à l'*après*.

V. — **Immensité** : l'immensité est cette perfection en vertu de laquelle Dieu, être infini et absolument simple, est partout tout entier, sans être contenu dans l'espace.

Chaque corps occupe un lieu, c'est-à-dire une portion de l'espace, déterminée par ses surfaces. L'espace est le rapport de situation qui résulte de la coexistence de plusieurs corps : il est réel ou imaginaire selon que les corps existent ou sont simplement possibles (38, § A, V). L'espace réel est *limité* et *divisible* ; l'espace imaginaire ou idéal, qu'on nomme aussi absolu, n'est que la *possibilité indéfinie* de l'extension en longueur, largeur et profondeur.

Ces définitions rappelées, il est manifeste :

a) Que l'on doit rejeter l'opinion de Clarke, pour lequel l'immensité, qu'il considère comme une étendue sans bornes, est un attribut de

---

([1]) Boëce, *De Consolatione Philosophiæ*, L. V, Prosa 6.

l'essence divine. Car, dans ce cas, Dieu ne serait ni un, ni simple, puisque l'espace est divisible (38, § A, I).

b) Que Dieu ne peut être contenu dans l'espace. Car l'espace est limité et divisible, tandis que Dieu est infini et simple. De même que Dieu est en dehors et au-dessus du temps, il est en dehors et au-dessus de l'espace. Fénelon l'explique admirablement : « Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au delà ni au deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point, mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne ; mais il est absolument. Toutes ces expressions, qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes ([1]). »

c) Que Dieu est présent partout, tout entier, non seulement par son opération (en tant que sa science, sa puissance, sa bonté s'étendent à tout), mais encore par son être, puisqu'en Dieu, absolument simple, l'opération et l'être sont inséparables, étant une seule et même réalité. Mais il faut épurer ce concept de l'*omniprésence* et le dépouiller de toute image sensible que suggèrent communément les mots : étendue, espace, lieu. « Il est manifeste », comme dit encore Fénelon, « que Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoiqu'il agisse sur tous les lieux, car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps. » Ces expressions et autres analogues ont en effet le tort d'évoquer l'image de quelque chose d'étendu et de limité, comme si l'on se représentait l'univers rempli de Dieu et le contenant, lorsqu'on dit : Dieu est présent dans tout l'univers. Pour penser correctement, il faut au contraire se représenter Dieu comme coexistant à chaque partie de l'univers et le contenant tout entier, sans être aucunement borné par lui, parce que l'immensité divine coexisterait à tous les univers possibles, s'ils étaient créés et les dépasserait toujours par sa réalité infinie. Dieu est immense, c'est-à-dire sans mesure.

d) Nous sommes là en présence d'une vérité dont la nécessité s'impose, mais qui reste mystérieuse. Cependant nous trouvons en nous un reflet de ce mystère, qui jette sur lui quelque lumière. Notre âme étant essentiellement simple n'est pas, comme le corps, contenue dans un lieu ; mais, à cause de son indivisibilité, elle est présente tout entière à tout le corps et à chacune de ses parties : *Tota in toto et tota in qualibet parte*, selon l'adage scolastique. Ce n'est là qu'une lointaine image de l'immensité divine, car la présence de l'âme est limitée à son propre corps, tandis que la vertu de la présence divine est illimitée.

([1]) FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, IIe P., Ch. v, Art. 4.

80. — ATTRIBUTS MORAUX

§ A. — *MÉTHODE POUR LES DÉTERMINER*

A) **Exposé** : les attributs moraux s'induisent *a posteriori* des qualités que l'expérience nous montre dans les êtres créés. Cette méthode qui comprend trois moments, a été appelée par les Scolastiques : méthode de *causalité*, d'*élimination* et de *transcendance* (1).

I. — **Via causalitatis** : après avoir examiné les œuvres de Dieu, la Création, on remonte des créatures à Dieu, comme au principe de ce qu'elles ont de perfection, de réalité, de positif, d'être en un mot. C'est une méthode d'analogie fondée sur cet axiome qu'une cause possède toute la perfection de ses effets, soit formellement, soit éminemment, car *Nemo dat quod non habet.*

II. — **Via remotionis** : puis on exclut absolument de Dieu toute limitation, toute négation, toute imperfection (2).

III. — **Via eminentiæ** : enfin on attribue à la nature divine tout ce qui est réel, positif, substantiel, en un mot, tout ce qui n'implique en soi aucune imperfection, tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne pas avoir, et on l'élève à l'infini.

B) **Objection** : ce procédé conduit nécessairement à l'anthropomorphisme.

Réponse : il est certain que, n'ayant pas l'intuition de Dieu, l'idée que nous en avons est forcément relative. Nous attribuons nécessairement à Dieu les qualités que l'expérience nous révèle. Mais on peut contenir cet anthropomorphisme inévitable dans des bornes raisonnables, en s'inspirant des règles suivantes :

1° L'idée de perfection doit nous servir de critérium pour discerner ce qu'il convient ou non d'attribuer à l'Être infini. Exemples : nous sommes en proie au doute, à l'indécision, à l'inquiétude, etc., toutes choses imparfaites que nous écarterons de la nature divine. Nous sommes capables de sentir, d'imaginer, de nous souvenir, de raisonner ; toutes ces opérations sont bien des qualités positives, mais comme elles impliquent la dépendance de la matière, le changement, la succession, toutes choses imparfaites, nous les bannirons aussi de la nature divine. Nous avons la raison intuitive : comme cette qualité n'implique en elle-

---

(1) A. DE MARGERIE, *Théodicée*, T. I, Ch. IX.

(2) « ... Pour connoître la nature de Dieu autant que la mienne en étoit capable, je n'avois qu'à considerer, de toutes les choses dont je trouvois en moi quelque idée, si c'étoit perfection ou non de les posséder, et j'étois assuré qu'aucune de celles qui marquoient quelque imperfection n'étoit en luy, mais que toutes les autres y étoient... » (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IVe P.)

même aucune imperfection essentielle, nous l'attribuerons à l'intelligence divine en la portant à l'infini.

2° Les qualités positives des êtres créés doivent être transportées en Dieu soit *formellement*, c'est-à-dire selon le même concept formel, quand elles n'entraînent aucune imperfection ; soit *éminemment*, c'est-à-dire sous une forme supérieure, quand elles sont mélangées d'imperfection. Cette forme supérieure remplace avantageusement l'autre, puisqu'elle peut, et d'une façon suréminente, tout ce que peut la première. Ainsi la connaissance *intuitive* peut être attribuée à Dieu, parce que son concept est exempt de toute imperfection ; la connaissance *discursive* ne peut l'être, parce qu'elle suppose une marche lente, détournée, dépendant d'intermédiaires. Mais l'intuition, élevée en Dieu à l'absolu, en tient lieu éminemment.

§ B. — *DÉTERMINATION DES ATTRIBUTS MORAUX*

En considérant l'œuvre divine, l'ensemble et le détail de l'univers et spécialement l'homme, vrai *microcosme* (Psych., 3), qui résume l'univers, nous admirons des qualités positives qu'on peut avec Leibniz ramener aux trois suivantes :

1° L'**Intelligence**, qui se manifeste chez les animaux par l'instinct et chez l'homme par la pensée et la science.

2° La **Sensibilité :** dans les règnes inférieurs, elle est symbolisée par les forces attractives et répulsives ; chez les animaux, elle se traduit par le désir et par la faculté de jouir et de souffrir ; dans l'homme elle s'élève jusqu'à l'amour du vrai, du bien et du beau.

3° La **Puissance**, qui se révèle comme force dans la nature et qui chez nous, étant consciente et maîtresse d'elle-même, s'affirme par la volonté et la liberté.

Donc on doit retrouver en Dieu :

1° Une **Intelligence parfaite**, qui comprend l'*omniscience* et la *sagesse*.

2° Un **Amour parfait**, qui comprend la *bonté*, la *sainteté*, la *justice* et la *béatitude* absolues.

3° Une **Activité parfaite**, qui comprend une *volonté toute puissante* et la *liberté*.

81. — § A. SCIENCE ET SAGESSE

I. — *PERFECTION DE L'INTELLIGENCE DIVINE*

L'homme est intelligent ; or l'intelligence est une perfection ; donc Dieu est intelligent.

Mais l'intelligence humaine est imparfaite :

1° Dans son *mode d'opération :* elle procède par la voie lente, frag-

mentaire, qu'on nomme discursive ; elle est sujette à l'erreur et au doute.

2° Dans son *objet :* elle ne connaît pas tout et ne connaît le tout de rien.

L'intelligence divine, étant affranchie de toutes les défaillances, est :

I. — **Parfaite dans son mode d'opération :** la pensée de l'homme est multiple, changeante, successive. En Dieu, rien de pareil. La pensée divine est *éternelle, unique, intuitive*, car l'infinité exclut toute succession et toute multiplicité, tout souvenir et toute prévision, tout raisonnement déductif ou inductif. Dieu voit tout dans un éternel présent. C'est pourquoi le mot prescience, appliqué à Dieu, n'est pas rigoureusement exact. (PSYCH., 205, § III, A, *Second essai*). — Balmès a justement remarqué que plus une intelligence est puissante, moins elle a d'idées : leur nombre diminue, mais leur compréhension augmente. L'Être parfait voit tout dans une Idée infiniment compréhensive (LOGIQUE, 39, § B, III). « Ce regard unique, dit Fénelon, épuise toute vérité et il ne s'épuise jamais lui-même [1]. »

II. — **Parfaite dans l'extension de son objet :** Dieu étant infini, rien ne saurait échapper à sa connaissance : il est *omniscient*. Donc :

1° *Dieu se connaît lui-même et se comprend :* Dieu connaît tout ce qui est connaissable. Mais, parmi tous les objets intelligibles, Dieu tient le premier rang. Toutes les choses, que Dieu connaît en dehors de lui, il les connaît en tant qu'il est leur cause exemplaire, efficiente et finale, c'est-à-dire par le rapport qu'elles ont avec lui. Donc le premier objet de sa connaissance est lui-même. Il se connaît et il se connaît parfaitement, c'est-à-dire qu'il se comprend ; il y a équation parfaite entre le sujet et l'objet de la pensée : l'intelligence infinie égale l'infinie intelligibilité.

2° *Dieu connaît encore tout ce qui, en dehors de lui, est connaissable*, c'est-à-dire tout ce qui, participant de l'être à un degré quelconque, peut être le terme, l'objet d'un acte d'intellection : à savoir tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui est simplement apte à exister ; — tous les futurs conditionnels ou futuribles, c'est-à-dire les événements qui ne seront jamais, mais qui auraient été si telle condition avait été posée : vg. Qu'aurais-je fait, si j'avais été placé, quand j'ai accompli tel acte, dans d'autres conditions ? — tous les êtres actuellement existants ; — toutes les choses futures, qu'elles soient fatales ou libres [2].

La raison est toujours la même : l'intelligence divine, étant infinie,

---

(1) FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs*, IIe P., Ch. v, Art. 5.

(2) Sur la façon dont il est possible de concilier la liberté humaine avec la prescience divine, voir PSYCH., 205, § III.

s'étend nécessairement à tout ce qui est intelligible. Autrement, elle serait impuissante, incapable, donc imparfaite.

Objection : Aristote prétend que Dieu est la *pensée qui se pense* et qu'il ne connaît que lui-même. La pensée divine ignore le monde. Elle en est cependant la Providence, parce que le monde connaît Dieu et est attiré vers lui par le charme irrésistible de ses perfections. La raison alléguée par le Stagirite, c'est qu'il est indigne de Dieu de connaître les êtres inférieurs : la relation de cet univers imparfait à son intelligence serait une souillure.

Réponse : *a*) Sans relever cette contradiction étrange d'une Providence aveugle s'exerçant sans le savoir sur un monde qu'elle ignore, il suffit de remarquer que, si Dieu ne sait pas tout, sa science est limitée, en désaccord par conséquent avec sa perfection infinie.

b) La raison invoquée par Aristote est sans valeur : est-ce que la connaissance d'imperfections, existant en dehors de nous, nous rend imparfaits ?

II. — *REMARQUES SUR LA SCIENCE DE DIEU*

A. — **Noms divers de la science divine :** dans la terminologie scolastique on appelle : Science : *a*) de *simple intelligence :* la connaissance des possibles ; — *b*) de *vision :* la connaissance des êtres existants ; — *c*) *moyenne :* la connaissance des futurs conditionnels. Elle est dite *moyenne*, parce que son objet tient le milieu entre les purs possibles et les futurs absolus ou sans condition. En effet les futurs conditionnels participent des possibles, en tant qu'ils n'existeront pas ; ils participent des futurs absolus, en tant qu'ils *seraient*, si la condition était posée [1].

Prenons, comme exemple, le reniement de l'apôtre Pierre :

a) Pierre interrogé par une servante peut renier ou ne pas renier son Maître. (*Science de simple intelligence.*)

b) *Si* Pierre est interrogé par une servante, il reniera son Maître. (*Science moyenne.*)

c) Pierre sera interrogé par une servante et il reniera son Maître. (*Science de vision.*)

B. — **Rôle de l'essence divine dans la connaissance :** l'essence divine est l'unique moyen dans lequel et par lequel Dieu connaît toute chose, car si l'intelligence divine avait besoin, comme la nôtre, d'être déterminée par des intermédiaires, elle serait dépendante et, partant, imparfaite.

L'essence divine contient éminemment toutes les perfections concevables. C'est pourquoi, en contemplant cette essence infiniment parfaite,

---

[1] Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. III, Th. XXX, Nota, p. 198.

l'intellect divin voit toutes les manières dont elle est indéfiniment imitable. Ces divers degrés d'imitabilité, auxquels correspondent autant de degrés d'être ou de perfection, constituent l'ensemble des possibles, des futuribles, des futurs nécessaires et des futurs libres. Dieu est la cause exemplaire des possibles et des futuribles, en tant que l'intellect divin perçoit distinctement toutes les perfections dont son essence est le fondement virtuel. Il est la cause exemplaire des futurs nécessaires et des futurs libres (qui doivent exister), en tant que la volonté divine décrète l'existence de tel ordre de futuribles qui, de futurs conditionnels, deviennent futurs absolus.

L'essence divine est donc bien le moyen unique dans lequel et par lequel Dieu connaît toute chose : elle est le moyen de connaissance des possibles et des futuribles, en tant qu'elle est considérée comme affectée de *l'idée* divine, représentant les différentes imitabilités ; elle est le moyen de connaissance des futurs, en tant qu'elle est considérée comme affectée du *décret* librement créateur, en vertu duquel la volonté divine choisit telle catégorie de futuribles pour les faire passer de la possibilité à la réalité.

III. — *SAGESSE*

La *Sagesse* consiste à atteindre, par l'emploi des moyens les plus propres, des fins excellentes. C'est une qualité qui est nécessairement impliquée dans le concept d'une intelligence droite. Dieu étant infiniment intelligent est donc infiniment sage.

82. — CONNAISSANCE DES FUTURS CONDITIONNELS

La science divine, immuable en elle-même, prend différents noms, comme on l'a vu (81, II, A), selon les objets auxquels elle s'applique [1].

La science de *simple intelligence* et la science de *vision* sont admises sans contestation, parce que la vérité des essences possibles et des êtres existants est en elle-même parfaitement déterminée ; il est clair que Dieu infiniment parfait ne peut manquer de la connaître. Voilà pour le fait. Quant à la *manière* dont Dieu connaît les possibles et les êtres existants, on la conçoit encore assez facilement. Dieu, avant tout décret de sa volonté, connaît les possibles dans son essence en tant qu'elle est la perfection infinie indéfiniment imitable par des perfections finies. Quant aux choses existantes produites par Lui seul ou au moyen des

---

[1] Considérée en Lui, la science de Dieu est évidemment une, puisque les perfections de Dieu s'identifient avec son essence. C'est par rapport au terme objectif de cette science que l'on distingue, pour la clarté de l'exposition, plusieurs sciences.

causes nécessaires, Dieu les connaît dans son essence en tant qu'elle est identifiée avec le décret éternel de la volonté divine produisant ces choses dans le cours du temps.

Il n'en va pas de même de l'existence de la science moyenne, ni surtout de la manière dont Dieu connaît dans son essence les actes libres futurs des créatures, soit absolus (qui seront un jour), soit conditionnels (qui seraient, si telle condition était posée). Dans l'explication de ce mode de connaissance il y a, parmi les Scolastiques, une grande divergence d'opinions.

§ A. — *EXISTENCE DE LA SCIENCE MOYENNE*

I. — Cette science existe si elle a un objet ayant une vérité déterminée. Or il en est ainsi. En effet « une volonté réelle fera librement demain tel acte et non tel autre : il est donc vrai *dès aujourd'hui*, il fut toujours vrai et il le sera toujours, que tel acte aura lieu demain de préférence à tel autre. Comme il s'agit ici de l'acte futur *concret* d'une volonté *concrète* dans des circonstances *concrètes*, il suit qu'une telle volonté fera librement l'acte A ou qu'elle fera l'acte B, mais qu'elle ne restera pas indéterminée *en fait* entre B et A. Or ce qui est vrai de l'acte libre *futur* d'une volonté *existante* a dû l'être d'*abord* de cet acte *possible*, et semble devoir l'être, de la même façon et pour la même raison, de l'acte libre *futurible* d'une volonté existante ou possible. Cette volonté est en effet *concrète*, et on la suppose placée dans des circonstances concrètes dans lesquelles elle accomplirait *en fait* un acte *concret*, donc un acte d'une *vérité déterminée* [1] ».

II. — Les théologiens, partisans du système de Bañes, contestèrent l'existence de la Science moyenne. Mais ils durent s'incliner devant des faits que comme catholiques ils ne pouvaient récuser. On leur apporta des exemples tirés de la Sainte Écriture, qui montrent que Dieu connaît avec certitude ce qui serait arrivé à certains personnages bibliques s'ils s'étaient trouvés dans des circonstances différentes de celles qui ont été réalisées. Citons un de ces exemples :

David, assiégé par Saül dans la ville de Ceila, craignait d'être livré par les habitants. Il alla consulter le prophète et lui dit : Si je reste, me livreront-ils ? Inspiré de Dieu, le prophète lui répondit : Ils vous livreront. *Tradent.* David s'empressa de quitter Ceila [2]. Nous savons d'une science certaine (puisqu'elle repose sur un oracle divin) que David eût été livré s'il était resté dans la ville. Donc cette proposition conditionnelle a une vérité objective déterminée.

---

(1) LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie* : THÉOLOGIE RATIONNELLE, Partie III, Ch. IV, p. 534.

(2) *Premier livre des Rois*, Ch. XXIII, v. 7-13.

§ B. — *EXPLICATIONS DIVERSES DU COMMENT*

Que Dieu connaisse les futuribles, la raison voit qu'il en doit être ainsi, parce que, étant infinie, sa connaissance s'étend à tout le connaissable. Qu'Il doive les connaître, comme tout le reste, dans et par son essence, la raison le voit aussi avec évidence. En effet, Dieu étant simple, infini, immuable, ne peut être modifié, ni attiré par aucune influence étrangère. Son intelligence et sa volonté ne peuvent donc être déterminées par l'action des objets extérieurs. Autrement Il serait dépendant et, conséquemment, imparfait. De toute nécessité l'unique raison de sa science, comme de ses décrets, ne peut se trouver qu'en Lui-même, *in Seipso*. Mais, si le fait est incontestable, le *comment* reste mystérieux. C'est un mystère qu'une intelligence finie ne saurait comprendre, parce que seul l'infini peut égaler l'infini. On a imaginé un certain nombre de systèmes pour essayer de soulever un coin du voile.

I. — **Système de Bañes** (1) : l'École thomiste, à la suite de Bañes (1528-1604), célèbre professeur de Théologie à l'Université de Salamanque, a recours à la prédétermination ou prémotion physique (2). Dieu connaît : les futurs absolus dans les décrets par lesquels Il prédétermine les volontés à l'action ; les futuribles dans des décrets prédéterminants *conditionnels*, c'est-à-dire dans des décrets qu'Il porterait s'il lui plaisait de réaliser la condition mise à l'accomplissement de l'acte.

Critique. — Ce système n'est pas admissible, parce que :

1° *La Prédétermination physique supprime la liberté humaine.* Cette conséquence ressort avec évidence des caractères que les Thomistes attribuent à cette prédétermination. D'après eux, en effet, elle est :

a) *Physique* et non morale : elle influe sur la volonté en lui communiquant le pouvoir d'agir et non en l'attirant par sa bonté (3).

---

(1) Cf. pour la *Bibliographie*, T. I, Psychologie, § 205, III, note, p. 381. Le Père Schneemann (dans l'ouvrage cité à cette page 381) veut prouver que le système de la prédétermination est en opposition avec la doctrine de S. Thomas et était inconnu de l'ancienne École thomiste. Un précieux renfort lui est venu d'un côté d'où on ne l'attendait guère. Le Père Dominicain Papagni, maître en Théologie, est d'accord avec les Jésuites pour constater « combien cette fausse doctrine touchant la motion divine dans les créatures, introduite après coup, corrompt la pensée de S. Thomas et exerce une influence pernicieuse sur les principales matières de la Philosophie et de la Théologie. » *(La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature e le quistioni che vi hanno rapporto*, p. 83-84, Bénévent, 1902). Cf. G. Sortais, *Le Déclin d'un Système*, dans Études philosophiques et sociales, p. 273-284, et dans les Études, 1905, T. I, p. 704-710.

(2) Cf. Dominique Bañes, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris :* Quæst. XIV, Art. XIII. Q. XIV, A. VIII. Q. XXII, A. IV, Salamanque, 1584. — Diego Alvarez, *De Auxiliis Divinæ Gratiæ et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima ejus cum efficacia eorundem auxiliorum Concordia Libri duodecim*, Disput. V, § 8-10. Disp. XII ; XXII : XXIII. Rome, 1610. — Antoine Goudin, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomæ Dogmata*, Part. IV, Disput. II, Quæst. III.

(3) ...Est prædeterminatio physica, qua ex parte potentiæ efficienter proprie movetur a Deo voluntas ad aliquid volendum, quæ quidem prædeterminatio dicitur physica, sive

b) *Antérieure à l'acte*, car elle tombe sur la faculté en puissance pour la compléter et l'appliquer à l'action (1).

c) *Intrinsèquement efficace*, de sorte que la volonté ne peut omettre l'acte auquel cette prédétermination la meut (2).

Cette solution sauvegarde la toute-puissance et l'indépendance de Dieu, mais en sacrifiant la liberté des êtres créés. Si, en effet, Dieu détermine d'avance que je ferai tel acte, de sorte qu'un acte différent soit de ma part métaphysiquement impossible, comment peut-on affirmer que je reste maître de produire ou de ne pas produire cet acte prédéterminé ? (3)

Les distinctions, imaginées par les Thomistes pour énerver la force de cet argument, sont de vaines subtilités, qui ne résistent pas à l'examen. Voici, par exemple, là plus célèbre : la distinction entre le *sens composé* et le *sens divisé*.

A cette objection : posée la prémotion physique dans la volonté, l'acte suit nécessairement, voici la réponse la plus commune parmi les Thomistes :

Si l'acte est considéré du côté du terme, c'est-à-dire de la volition, il suit nécessairement, nous le concédons.

Si l'acte est considéré du côté du principe, c'est-à-dire de la volonté, il suit nécessairement, nous le nions.

Ils expliquent ainsi cette distinction : quand nous voulons, nous voulons nécessairement quelque chose, car nous ne pouvons *à la fois* (c'est-à-dire *in sensu composito*) vouloir et ne pas vouloir. Mais notre volonté, avant d'agir, a le pouvoir de vouloir *ou* de ne pas vouloir (c'est-à-dire *in sensu diviso*) et la prémotion lui conserve ce pouvoir. Donc la volonté se meut et agit librement, parce qu'elle est libre par nature (4).

---

ad modum causæ physicæ, ut condistinguitur contra illam quæ est solum moralis... (ALVAREZ, *De Auxiliis...*, Disp. XXII, § I. — ALVAREZ passe pour être de beaucoup le plus remarquable (*facile princeps*) des Bannésiens.

(1) Id, per quod prædeterminatur voluntas, neque est formaliter actus secundus, nec simpliciter actus primus, sed medium quoddam, videlicet ultimum complementum actus primi. (ALVAREZ, *De Auxiliis...*, Disp. XXIII, § XXVII). En d'autres termes, la prédétermination physique est l'application de la puissance à l'acte second (*Applicatio potentiæ ad actum secundum*).

(2) La prémotion est dite physique : quia ex propria essentia et ab intrinseco est efficax independenter a quocunque creato consensu... Non obstat quod per decretum divinum et motionem prædeterminantem voluntas determinetur et applicetur ad unum actum. (J.-B. GONET, *Clypeus Theologiæ Thomisticæ*, Tractat. V, Disp. VII, Art. V, § I Notandum tertio, § II Non obstat.)

(3) Cf. SUAREZ, Opuscul. *De Concursu, Motione et Auxilio Dei*, L. III, C. XII, § 6 sqq.

(4) Voluntate certissime libere volumus ; sed, cum volumus, infallibiliter et necessario volumus (nempe *in sensu composito*) : non enim est in libertate nostra *non velle* et *velle* simul. Hoc est ex parte termini. Attamen ex parte principii, hoc est voluntatis, scimus quod licet nostrum *velle* non possit simul componi cum *non velle*, est tamen in nostra potes-

Il est clair, à y regarder d'un peu près, que cette explication ne résout pas la difficulté. Car, qu'importe que la volonté garde radicalement la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, si, posée la prémotion divine, il répugne métaphysiquement, de l'aveu des Thomistes (§ B, I, 1°, *c*) que l'acte prédéterminé par Dieu n'arrive pas. Bref, très libre en elle-même, par nature, quand elle n'agit pas, la volonté, en fait, ne peut jamais agir librement, parce que la prémotion la prédétermine à une seule chose.

2° *La Prédétermination physique est inconciliable avec la sainteté de Dieu*, car Bañes enseigne que tout effet est voulu absolument par Dieu, même le mal. « Toute opération du libre arbitre se rapporte à Dieu comme à sa cause, et par conséquent doit être soumise à la divine Providence. Donc, sous la divine Providence, tombe toute opération du libre arbitre, même le péché, directement en tant qu'il est opération, d'une manière *permissive*, en tant qu'il s'écarte de la règle de la raison. Et c'est ainsi que se vérifie cette parole des *Proverbes*, Ch. XVI, v. 4 : *Universa propter semeptisum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum* (1) ; c'est-à-dire Il a créé tel homme qu'il a voulu permettre impie, afin de montrer sa justice au jour du jugement par la juste condamnation de cet homme (2). »

Bañes ne dit pas : Dieu a *permis* que tel homme fût impie, mais Dieu a *voulu permettre*. Il ne s'agit donc pas d'une attitude *purement permissive* qui laisse à la volonté humaine la responsabilité de l'existence ou de la non-existence de l'acte mauvais qui dépend de son libre arbitre. Dans cette conception, Dieu coopère au mal, ce qui répugne à sa sainteté. Dieu, en effet, veut *absolument* que tel acte ait lieu, parce

---

tate ponere potius *velle* quam *non velle ;* quocirca, *in sensu diviso, velle* et *non velle* in nostra potestate sunt. Porro præmotio divina, ratione suæ universalitatis et efficacitatis, ut dictum est supra, potestatem sic conservat in voluntate, ac si voluntas concipiatur omnino independens a quocumque sive influxu sive concursu : ratio est quia, ut pluries jam diximus et sæpe est dicendum, præmotio non movet ad operationem simpliciter, sed ut reduplicative modificata a natura voluntatis (31, V, *Quo sensu motio moventis*). Sed voluntas non potest libere agere nisi educatur ad agendum ex sua nativa potentialitate, id est nisi præmoveatur, sicut lignum calefactum calefacit, sed non potest calefacere nisi præcalefiat (*Ibid.*, *Traditur*). Perfectissime ergo se movet et libere agit, quia libera natura est. (TH.-M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum Scholarum*, T. II, *Theologia naturalis*, L. III, C. IV, Art. VII, § II, *Objectio tertia.*)

(1) Jéhovah a tout fait pour son but, et le méchant lui-même pour le jour du malheur. (Traduct. de CRAMPON).

(2) Nihilominus actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam : unde necesse est ut divinæ providentiæ subjiciatur : ergo sub divina providentia cadit omnis operatio liberi arbitrii, etiam peccati, directe quidem quatenus operatio est, permissive vero quatenus deficiens est a regula rationis. Et ita verificatur illud Prov. XVI : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum :* scilicet catenus creavit hominem aliquem, quem voluit permittere impium esse, ut in die judicii ostenderet justitiam suam in ejus condemnatione justa (BAÑES, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris*, Quæst. XXIII, Art. III, p. 271, C, col. 1, Douai, 1614).

qu'Il a la volonté de manifester sa justice en condamnant cet homme ; et, parce que la faute de cet homme est nécessaire à la production de l'acte, Dieu la permet. Il y a donc connexion entre la volonté divine et l'acte mauvais.

L'exemple que Bañes apporte pour justifier la conduite de Dieu ne fait que mieux ressortir l'odieux de son système, en manifestant les conséquences répugnantes auxquelles il aboutit logiquement. « Par exemple, dit-il, Dieu est cause voulante et efficiente d'un acte de haine de Dieu, et la volonté humaine est cause volontaire et efficiente du même acte. Mais la volonté de l'homme est mauvaise, parce qu'elle produit un tel acte sans la règle de la raison, bien plus contre la règle et la loi de Dieu. Quant à la volonté de Dieu, elle est bonne, lorsqu'il veut que cet acte ait lieu en permettant la défaillance de la cause seconde, afin d'en tirer quelque plus grand bien par la manifestation de sa justice ou de sa miséricorde (1). » Voilà où en arrive Bañes : Dieu veut et fait dans tel homme l'acte de haïr Dieu. Pourquoi cette volonté et cette opération de Dieu sont-elles bonnes ? Parce que Dieu veut manifester par là sa justice vindicative. Mais, alors, que Bañes fait-il du principe : on ne doit pas faire le mal pour obtenir le bien ? *Non sunt facienda mala ut eveniant bona ?* Ou bien faut-il préconiser la maxime impie : *La fin justifie les moyens ?*

D'ailleurs, la prémotion physique n'est pas moins contraire à la bonté de Dieu qu'à sa sainteté. Cela ressort clairement de ce que dit Bañes : vg. « L'acte de la divine volonté relatif à la permission du péché des réprouvés et à la soustraction du secours efficace avec lequel, ou ils ne pécheraient pas, ou ils feraient pénitence, doit être expliqué comme un acte *affirmatif* et non pas seulement négatif. C'est pourquoi Dieu a eu cet acte de toute éternité : Je veux permettre ces péchés ; je ne veux pas donner à quelques-uns des secours tels que, s'ils les recevaient, ils ne pécheraient pas (2). »

Les conséquences du système de Bañes sont si dures que ses dis-

---

(1) V.g. Deus est volens et efficiens causa actus odii Dei, et voluntas humana est causa ejusdem actus voluntaria et efficax. At vero voluntas hominis mala est, quia talem actum exercet sine regula rationis, imo contra regulam et legem Dei ; Deus autem bona voluntate vult fieri illum actum permittens defectum causæ secundæ in ipso, ut inde aliquod majus bonum faciat, sc. ut ostendat bonitatem suam juste puniendo et magis miserendo respectu aliorum, vel etiam respectu ejusdem si prædestinatus fuerit (Bañes, *Ibidem*, Q. XXIII, A. III, p. 270-271).

(2) Actus divinæ voluntatis circa permissionem peccati reproborum et circa substractionem auxilii efficacis, quo posito non peccarent, vel, si peccarent, pœnitentiam agerent, affirmative explicari debet et non solum negative. Itaque Deus habuit hunc actum ab æterno : volo permittere haec peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quæ si reciperent, non peccarent. (Bañes, *Ibidem*, Q. XXIII, A. III, p. 270, col. 1, § *Secunda conclusio.*)

ciples se sont évertués à en tempérer la dureté : mais ils n'y parviennent qu'en « faussant compagnie à la logique » (1).

II. — **Système de Leibniz :** à ses yeux les futurs conditionnels sont des possibles comme les autres. Dieu les connaît donc par la science de simple intelligence. « Toutes les liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que, pour rendre raison de la prescience de Dieu, on peut se passer tant de la science moyenne des Molinistes, que de la prédétermination, telle qu'un Bañes ou un Alvarez (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée (2). » Et Leibniz en donne cette raison : « Car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre (3). » Les actes de la volonté humaine étant ainsi prédéterminés, rien d'étonnant que Dieu puisse les connaître avec certitude.

Critique : 1° Le futur conditionnel a une objectivité d'un caractère irréductible, qui lui est propre. C'est moins qu'un « futur », parce que son existence, comme celle de la condition dont il dépend, reste indéterminée. C'est plus qu'un « possible », parce que non seulement on doit dire de lui qu'il *peut exister*, mais encore qu'il *existera* si la condition dont il dépend est réalisée. C'est donc à tort que Leibniz le ramène à un pur possible et conséquemment à la science de simple intelligence.

2° Leibniz fait de la prédétermination psychologique la description suivante : « ...Nous suivons *toujours* en voulant *le résultat* de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions ; ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, *comme partout ailleurs*, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence (4). »

Cette prédétermination est inconciliable avec la notion de la liberté qui consiste à pouvoir choisir entre les alternatives contraires. Si, en effet, « tout est déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs » et si, conséquemment, « nous suivons toujours le résultat de toutes les inclinations », il est clair qu'il ne reste plus de place pour le choix, car nos actes sont la résultante nécessaire de nos raisons et passions antécédentes : ou, comme le dit expressément Leibniz, « la créature

---

(1) Cf. Th. de Régnon, *Bañez et Molina*, L. II, § III et IV, p. 87-100.

(2) (3) Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Ire Partie, § 47, *Œuvres*, Édit. Janet, T. II, p. 111.

(4) Leibniz, *Essais de Théodicée...*, Partie I, § 51, 52, T. II, p. 113. C'est nous qui soulignons.

est prédéterminée par son état précédent qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre ». Ces derniers mots visent à sauvegarder la liberté. Mais il y a là une équivoque qu'il faut dissiper.

D'après Leibniz, en suivant le motif « prévalent », c'est-à-dire le plus fort, la volonté reste libre, parce qu'elle le suit volontiers, avec plaisir, sans contrainte, bref, parce que « nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît » (1). Mais, dans ces conditions, la volonté n'est pas simplement inclinée, elle est réellement nécessitée. Car, nous n'avons beau faire « que ce qui nous plaît », de l'aveu même de l'auteur « nous suivons toujours », (donc nécessairement) « en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions ». C'est dire : nous cédons à une nécessité inévitable, mais avec plaisir, parce que le motif « prévalent » agit toujours par manière d'attrait. A ce compte, il faudrait dire que les hommes tendent librement vers le bonheur, parce qu'il leur plaît de le rechercher (Psych., 211). Comme si le plaisir n'accompagnait pas aussi bien les actes nécessaires que les actes libres !

III. — **Système de Suarez :** d'après le Docteur éminent et un grand nombre de Scolastiques, Dieu connaît les futurs conditionnels en eux-mêmes, c'est-à-dire, non pas dans sa volonté, ni dans la volonté humaine, ni dans l'influence des motifs, mais dans leur *vérité objective*. On démontre ainsi, d'après Suarez, que les futurs conditionnels sont objectivement vrais : de deux propositions conditionnelles contradictoires, vg. si Pierre était placé dans telles circonstances, il pécherait, il ne pécherait pas, l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse. Il est impossible en effet que toutes deux soient vraies ou toutes deux fausses, car ou il pécherait ou ne pécherait pas ; il ne pourrait en même temps et sous le même rapport pécher et ne pas pécher. Son acte serait donc déterminément un péché ou la négation du péché, parce qu'un acte ne peut être indéterminé. Par conséquent, les futurs conditionnels ont une vérité déterminée, objective (2).

L'intelligence infinie, qui voit toute vérité, sait laquelle des deux propositions conditionnelles contradictoires est vraie, laquelle est fausse. Ceci posé, il s'agit de savoir *comment* Dieu connait les futurs conditionnels. Voici la réponse des Suaréziens.

L'intelligence divine est déterminée par elle-même à connaître tout ce qui est vrai, donc non seulement ce qui est ou peut être, mais encore ce qui sera ou serait, posée telle condition. Dans cette connaissance des

---

(1) Leibniz, *Essais de Théodicée...*, IIIe Partie, § 289, T. II, p. 274.

(2) Cf. Suarez, Opuscul. *De Scientia Dei futurorum contingentium*, L. II, C. V, § 13. — Diego Ruiz de Montoya, *De Scientia, de Ideis, de Veritate ac Vita Dei*, Disp. LXXV, Paris, 1600.

futurs, comme dans toute intellection divine, l'essence de Dieu est la seule cause déterminante de la connaissance, en tant que cette essence a une puissance cognitive infinie et représente tout ce qui est vrai, à la manière d'une espèce intelligible. C'est pourquoi l'on dit que Dieu connaît les futurs conditionnels en eux-mêmes, non pas en ce sens qu'ils déterminent l'intelligence divine à connaître, mais parce que leur vérité objective est le terme immédiat, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire, de l'intuition divine. Par conséquent, cette vérité objective des futurs conditionnels n'est pas du tout la cause de leur connaissance par Dieu, mais seulement la condition sans laquelle ils ne pourraient être connus (1).

Critique : il est certain que les futurs conditionnels ayant une vérité objective ne peuvent pas ne pas être connus de Dieu dont l'intelligence est infinie, et connus dans son essence qui représente tout ce qui est vrai.

Cette réponse résout bien la question de *fait :* Dieu connaît-il les futurs conditionnels ? mais elle ne tranche pas la difficulté dont l'on réclame présentement la solution : *Comment* Dieu les connaît-il ? En effet, « l'essence divine, en tant que *cause exemplaire* et les *idées divines* elles-mêmes représentent les futurs conditionnels seulement comme de purs possibles. Or ici nous cherchons *sous quel aspect* l'essence divine peut être considérée comme représentative de ces futurs. A cette question le système de Suarez ne répond pas » (2).

Aussi des disciples du Docteur éminent se sont-ils appliqués à combler cette lacune en indiquant sous quel aspect l'essence divine doit être envisagée. D'après eux, Dieu connaît les futurs conditionnels dans son essence en tant qu'elle est identifiée avec le concours qu'Il donnerait à ces actes s'ils étaient réalisés (3). Assurément, il y a là une indication précise. Elle répondrait bien à la question pendante, si une grave difficulté, qu'on n'a pas encore réussi à résoudre complètement, ne lui avait été opposée. Dieu, objecte-t-on, ne peut voir un acte libre dans le concours ou coopération qu'il lui prêterait. Ce concours en effet dépend de la libre élection de la volonté. Cette élection a une priorité logique ou de nature sur le concours. Dieu devrait donc voir d'abord l'élection de la volonté, puis le concours. Il ne peut par conséquent voir l'acte libre dans le concours.

---

(1) Cf. SUAREZ, Op. *De Scientia...*, L. II, C. VII, § 15. L. I, § VIII.

(2) Essentia divina, ut est *causa exemplaris* et *ideæ* ipsæ non repræsentant hæc futura nisi tanquam mere possibilia. Nos igitur hic quærimus, *sub qua ratione* considerata essentia divina ea repræsentet, tanquam quæ actu vel sunt futura vel posita conditione essent futura. Ad hanc igitur quæstionem in hac sententia non respondetur. (J. KLEUTGEN, *Institutiones theologicæ*, T. I, *De Ipso Deo*, § 548, p. 321-322, Ratisbonne, s. d. (1881).

(3) Cf. H. SCHAAF, *Institutiones Theologiæ naturalis, in usum privatum Auditorum Universitatis Gregorianæ*, Rome, 1906, § 470, p. 513-515.

Un distingué professeur à l'Université Grégorienne, le Père H. SCHAAF, partisan de ce système ainsi complété, atténue la difficulté par des explications qu'il serait trop long de rapporter ; mais il avoue, de bonne grâce, qu'elle n'est pas pleinement résolue (1).

IV. — **Système de Bellarmin** : Dieu connaît les actes futurs absolus et les actes futurs conditionnels dans la cause libre elle-même qui les posera ou les poserait. Sans doute, aucune intelligence créée, finie, ne peut, en examinant les antécédents d'une volonté libre et ses inclinations actuelles, prévoir avec certitude la décision qu'elle prend ou prendrait. La conclusion de cet examen ne sera que plus ou moins probable. Mais l'intelligence infinie de Dieu, connaissant à fond les êtres qu'Il a doués de liberté, voit d'une façon infaillible ce qu'ils feront ou feraient dans telles circonstances (2). Pour voir dans la cause libre quel choix elle fera, aucune intelligence créée, si compréhensive qu'on la suppose, ne le peut ; il y faut la compréhension suréminente qui est le privilège de Dieu et que l'on appelle parfois *surcompréhension*, pour marquer sa supériorité transcendante (3).

---

(1) Verum tamen semper manet, a voluntate actum liberum *ut a causa eligente* et hoc sensu ratione prius procedere... Jam vero etsi nos cognoscamus certo, Deum debere concursum suum accommodare voluntati, tamen *non perfecte cognoscimus modum influendi istius dupticis causæ* [Deus et voluntas] in actum liberum, et sic mirum non potest esse, nos neque clare cognoscere quomodo Deus in sua cooperatione actum liberum videat. Quare concedimus residuum obscuritatis et difficultatis remanere. Ex alia tamen parte, clare perspicitur ratio difficultatis, nempe dependentia actus a voluntate, ut a causa eligente, quæ dependentia negari nequit. Sic hæc difficultas obstare nequit quominus hanc ulteriorem explicationem modi, quo Deus futuribilia in sua essentia cognoscat, amplectamur (H. SCHAAF *Ibidem*, p. 116, γ).

(2) Deus igitur quia perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursus non ignorat omnia quæ illi possunt occurrere in singulis deliberationibus et denique perspectum habet quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio præditum, infallibiliter colligit quam in partem sit animus inclinaturus (BELLARMIN, *Controversia de Gratia et Libero Arbitrio*, L. IV, C. XV, § *Deus, igitur*). Au Chapitre XVI, Bellarmin indique une autre solution : Juxta sententiam S. Thomæ, qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum secundis causis etiam liberis, ut non solum eis dederit et conservet virtutes operatrices, sed etiam eas moveat et applicet ad opus. Il dit que cette solution est « peut-être plus probable ». Fortasse probabilior.

(3) Neque enim ad intuendum in re libera in quam partem se inflectet satis est illius comprehensio, neque quæcumque major comprehensio quam sit res comprehensa, sed necessaria est altissima atque eminentissima comprehensio qualis in solo Deo comparatione creaturarum reperitur. (LUDOVICUS MOLINA, *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiæ Donis, Divina Præscientia, Providentia, Prædestinatione et Reprobatione, ad nonnullos Primæ Partis Divi Thomæ Articulos*, Q. XIV, Art. XIII, dans l'édition *princeps* de Lisbonne 1588, Disp. L, § *Quæret*, p. 331 ; dans les éditions postérieures, Disp. LII, Paris, 1876, p. 319. — Cf. *Commentaria in Primam Divi Thomæ*, Q. XIV, A. XIII, Disp. XIV, § *Secundo Deus*, p. 211, col. 1, Lyon, 1593. Sur MOLINA, cf. G. SORTAIS, *Histoire de la Philosophie ancienne*.... n. 86, § III. — On ne peut dire avec certitude que, selon Molina, Dieu connaît les futurs dans les causes libres, parce que, à côté de textes qui semblent l'indiquer, comme celui cité plus haut, d'autres affirment clairement que c'est dans l'essence divine. Cf. *Concordia*..., Édit. de Paris, Disp. L, § *Juxta*, p. 302. — Avant BELLARMIN, le cardinal TOLEDO avait esquissé la même solution : Et, salvo meliori judicio, puto quod Deus factor omnium

Critique : la connaissance parfaite, que Dieu a de tous les antécédents d'une volonté libre qui délibère avant d'agir, ne peut lui révéler infailliblement la décision que cette volonté prendra, parce que, cette décision n'existant pas encore dans ces antécédents, Dieu ne peut l'y voir. Par ce moyen Dieu n'aurait donc des actes futurs qu'une science conjecturale et non absolue.

Sans doute, quand une volonté est très fortement inclinée vers tel parti, l'homme (et Dieu *a fortiori*) peut prévoir avec une *certitude morale* ce qu'elle fera. Mais, absolument parlant, puisque cette volonté est libre, elle peut prendre le parti contraire. C'est pourquoi cette certitude morale, étant compatible avec l'erreur, ne saurait suffire. Il faut une certitude métaphysique, qui ne peut résulter de la connaissance, même suréminente, des antécédents d'un acte libre, parce que, comme on l'a dit, la décision que prendra une volonté délibérant avant d'agir n'est pas formellement contenue dans ces antécédents.

Il convient cependant de citer ici une remarque pénétrante de Kleutgen. On pourrait peut-être, dit-il, répondre à la critique précédente que seule la liberté divine est absolue, tandis que la liberté humaine est réglée par une loi qui en limite la portée. Cette limitation provient non pas de la volonté de Dieu, mais de la nature même des êtres créés qui est essentiellement bornée. Or Dieu connaissant l'étendue de cette loi pour chaque volonté libre, peut savoir avec une certitude absolue ce qu'elle fera dans telles ou telles circonstances. Kleutgen se contente de suggérer cette solution, laissant à d'autres le soin d'en apprécier la valeur [1].

Il y a peut-être là un filon à explorer. Nous avons fait observer, en Psychologie (209, § III), que notre volonté, avant d'agir, doit compter avec tout un ensemble de conditions : le tempérament, les aptitudes héréditaires, la sensibilité plus ou moins ardente, l'intelligence plus ou moins vive, les habitudes acquises, l'éducation, l'influence du milieu, les circonstances du moment. Cela prouve, non pas que le libre arbitre est une chimère, mais qu'il a des limites, qu'il est conditionné. Or Dieu sait tout cela : il connaît la mesure d'influence actuelle

---

voluntatum cognoscit in ipsis certo quid debeant eligere, et id vult esse futurum, et id prævidet. (*In Summam Theologiæ S. Thomæ Aquinatis Enarratio*, Q. XIV, A. XIII, T. I, p. 232, col. 2, vers la fin, Rome, 1869).

[1] Responderit quispiam solum divinum arbitrium prorsus esse absolutum, creatum vero eatenus sub lege quadam constitutum, quatenus voluntas hæc singularis in his rerum adjunctis, etsi in utramque partem movere se possit, certissime tamen hanc præ illa eligat ; ejusmodi autem legem, non voluntate divina sed rerum natura positam, non cognosci nisi a Deo omnia in sua essentia contemplante. Verumtamen annon hac lege simili modo atque decreto intrinseco, quod Scotus tradidisse multis videtur, libertas e medio tollatur, alii judicent. (Kleutgen, *Institutiones...*, *Ibidem*, n. 551, p. 324-325).

exercée par chacun de ces éléments, les dispositions présentes de la volonté, le degré de sa puissance, la quantité de ses forces disponibles. Au moment d'agir la volonté est inclinée par un motif dominant. Elle n'est pas prédéterminée par lui, comme le soutient à tort Leibniz ; mais, par son choix, son acquiescement, elle le fait sien et de dominant le rend dominateur . Si des hommes perspicaces peuvent prévoir avec une certitude morale le parti que prendra telle volonté dans telles circonstances déterminées, pourquoi la science infinie de Dieu ne le pourrait-elle pas avec une certitude absolue ?

Conclusion. — Des diverses solutions proposées jusqu'ici aucune n'est pleinement satisfaisante. On ne peut que souscrire à cette sage conclusion de Bellarmin : « Savoir de quelle manière Dieu connaît d'avance les futurs, c'est chose tout à fait difficile et peut-être incompréhensible en cette vie [1]. »

Mais c'est encore le cas de rappeler que « l'ignorance du mode ne détruit pas la certitude du fait ». *Ignorantia modi non tollit certitudinem facti.*

83. — § B. AMOUR, BONTÉ, VÉRACITÉ

A) — L'homme n'est pas seulement un être doué d'intelligence, mais de sensibilité ; non seulement il pense, mais il aime. L'amour humain est une tendance instinctive qui nous pousse vers un bien connu. Il est souvent imparfait, s'aveugle et s'égare. Alors même qu'il reste dans l'ordre, il est toujours mélangé de crainte et d'espérance. Mais, en soi, l'amour est une perfection, car c'est un mouvement de l'âme qui la porte à s'unir au bien. Éliminons les misères qui le déparent et les limites qui le bornent dans l'homme, et ainsi épuré attribuons-le à Dieu.

Dieu s'aime d'abord lui-même : étant le bien infini et se connaissant comme tel, il s'aime nécessairement d'un amour adéquat à son objet, d'un amour infini. L'intelligence et l'amour s'appellent. De même que Dieu a une intelligence où la vérité est éternellement comprise, ainsi il a une volonté où le bien est souverainement aimé. Bien plus, pour parler exactement, comme en Dieu les perfections ne se distinguent pas de son essence, mais constituent son essence même toujours en acte, il faut dire que Dieu est l'amour parfait, comme il est la science infinie.

Dieu en contemplant son essence connaît en elle toute chose ; de même en s'aimant il aime tous les êtres en lui-même et pour lui-même.

---

(1) Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura prænoscat. (BELLARMIN, *Controv. de Gratia...*, L. IV, C. XV, § *Sextum Argumentum... Respondeo*).

Il aime chacun en proportion de sa valeur, c'est-à-dire de son degré de perfection. Mais, comme les divers degrés de perfection des êtres sont des dons de Dieu et des imitations de son essence, tout ce qu'il y découvre en eux de perfection et par conséquent d'aimable est un reflet de sa perfection infinie.

B) — La perfection de l'amour divin implique la *Béatitude*, la *Bonté*, la *Sainteté* et la *Justice infinies :*

1° **Béatitude :** le bonheur consiste dans la possession assurée et adéquate du bien pour lequel on est fait. Ici-bas, tout amour est plus ou moins souffrant, parce qu'il est plus ou moins séparé de son objet. Mais, comme Dieu se connaît et s'aime éternellement et infiniment, il a la possession pleine et immuable de ce qui est l'objet de sa pensée et de son amour, c'est-à-dire de ses perfections infinies ; il jouit donc d'une félicité sans bornes.

2° **Bonté :** l'amour heureux et satisfait engendre la bonté, qui consiste à vouloir et à faire du bien aux autres. Celui qui possède le bien aime à le répandre autour de lui : *Bonum est sui diffusivum.* Aussi l'apôtre saint Jean a-t-il pu dire de Dieu : *Deus caritas est* (1). Cette définition, encore que nécessairement incomplète, puisque la perfection divine est inépuisable et incompréhensible, est la plus belle peut-être, parce qu'elle implique les précédentes et les couronne. C'est d'ailleurs la plus populaire, car pour l'humanité Dieu est avant tout *le bon Dieu.*

3° **Sainteté :** elle suppose l'absence du mal et la présence du bien moral à un degré éminent. C'est la splendeur de l'ordre dans l'amour : *Ordo amoris* (S. Augustin). Or Dieu est le bien souverain, il ne peut ni aimer ni vouloir le moindre mal ; il est donc la sainteté infinie.

4° **Justice :** c'est une vertu qui dispose à rendre à chacun son dû ; elle implique le respect de l'ordre qui demande que toute chose soit à son rang et à sa place. Or Dieu, étant infiniment sage, veut que l'ordre essentiel des choses, qui en définitive repose sur son essence (Mor. 46, § B) soit fidèlement observé : *Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (2).

Sans doute Dieu, à parler en rigueur, ne doit rien à ses créatures, puisqu'elles ont tout reçu de lui gratuitement et qu'il doit rester absolument indépendant, sous peine de n'être plus parfait. Cependant Dieu se doit à lui-même d'agir envers tous suivant sa sagesse infinie. D'où les conséquences suivantes : *a*) Dieu ne peut ni ne veut rien exiger des créatures libres qu'en proportion de ses libéralités. — *b*) Il peut et veut établir un accord parfait entre le mérite et le bonheur, entre le démérite

---

(1) S. Jean, I *Epist.*, IV, 8.
(2) S. Augustin, *Contra Faustum*, L. XXII, C. xxvii.

et le malheur, afin de rendre à chacun selon ses œuvres (Mor. 49, § V).

C) **Véracité.** — Elle se déduit de l'intelligence et de la sainteté de Dieu. Intelligence infinie, Dieu ne peut pas se tromper ; sainteté infinie, il ne peut pas tromper les autres. Il mérite donc d'être cru sur parole, quand même on ne comprendrait pas ce qu'il enseigne. C'est le fondement rationnel de la foi à la Révélation.

84. — § C. TOUTE-PUISSANCE ET LIBERTÉ

Dieu est pensée et amour. Mais, Dieu étant absolument simple, l'acte par lequel il se connaît et celui par lequel il s'aime ne constituent qu'un seul acte. Cet acte est Dieu lui-même ; Dieu est donc essentiellement actif ; il est acte pur, c'est-à-dire que la vie divine n'a aucun mélange de passivité (Psych., 13, II). Il faut distinguer en Dieu, outre l'activité intérieure, immanente, une activité transitive dont le terme est en dehors de lui. De là deux autres attributs : la *Toute-puissance* et la *Liberté*.

A) **Toute-puissance :** la volonté de l'homme est bornée :

a) Dans son *mode d'opération*, qui suppose une matière préexistante, passe sans cesse de la possibilité à l'acte et exige un effort.

b) Dans ses *effets*, car nous sommes souvent incapables d'exécuter ce que nous voulons ou désirons.

Mais en Dieu la volonté est toute-puissante. En lui l'activité est affranchie de toute entrave, pure de toute passivité, exempte d'effort, indépendante de toute matière préexistante (91) : pour Dieu seul, vouloir, c'est pouvoir.

Dieu peut tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui n'implique pas contradiction. La toute-puissance divine ne peut réaliser ce qui est contradictoire : vg. un cercle carré, un mouvement sans vitesse. Ce n'est pas d'ailleurs une imperfection, parce que la contradiction n'exprime que le non-être. Au contraire, supposer que Dieu puisse vouloir l'impossible, le contradictoire, c'est supposer que la volonté divine puisse agir d'une façon déraisonnable, ce qui est une évidente défaillance. Cette supposition renferme d'ailleurs une manifeste absurdité. Il ne faut pas confondre ce qui est impossible *à n'importe quel être créé*, si parfait qu'on l'imagine : vg. ressusciter un mort, créer un monde, et ce qui est impossible *en soi*. Dieu peut le premier ; il ne peut le second, parce que, ce qui est impossible en soi, étant le pur néant, est irréalisable. Il faut donc repousser l'opinion d'Occam et de Descartes qui prétendent que l'essence des choses dépend de la volonté arbitraire de Dieu (Mor. 45, § C, II). Il ne faut pas diviser Dieu, ni opposer attribut à attribut : en lui toutes les perfections concevables s'harmonisent dans

une parfaite unité : Dieu peut tout ce qu'Il veut, conformément à sa souveraine sagesse.

B) **Liberté** : distinguons encore les actes internes (*ad intra*) des actes externes (*ad extra*).

1° Dieu n'est pas libre par rapport à lui-même : Dieu ne peut pas se connaître tel qu'il est, c'est-à-dire perfection infinie, et ne pas s'aimer en conséquence.

2° Dieu est libre par rapport à la création. En effet, la liberté est le pouvoir de se déterminer soi-même sans aucune contrainte. Or Dieu ne peut subir aucune contrainte :

a) Ni *intérieure*, puisque, étant infiniment parfait et heureux, il se suffit à lui-même. Rien ne l'obligeait donc à créer le monde, dont il n'a nul besoin.

b) Ni *extérieure : avant* la création, c'est manifeste ; *après*, également, car la toute-puissance ne peut être tenue en échec par des puissances finies. Dieu a donc créé le monde librement, et ce monde plutôt que tel autre.

3° La liberté divine est exempte de toutes les imperfections de la liberté humaine. L'homme libre *délibère, opte entre le bien et le mal, varie*. Dieu ne délibère pas plus qu'il ne raisonne, il ne modifie pas ses résolutions, parce que tous ces actes impliquent des imperfections : tâtonnement, succession, lenteur, effort, changement. La volonté divine, éclairée par une intelligence infinie, voit et veut, du premier coup et immuablement, le plan auquel elle donne sa préférence.

4° Remarquons enfin que le pouvoir de faire le mal n'est pas essentiel à la liberté ; c'est une imperfection qui résulte de la finitude des êtres créés. Plus l'homme est moral, plus il se rapproche de cette impossibilité de mal faire : c'est ce qu'on appelle la liberté de perfection (Psych., 202, III). — Mais alors, dira-t-on, quelle place reste-t-il en Dieu pour la liberté, puisque la liberté suppose la possibilité d'un choix ? — Dieu aime et veut nécessairement le bien, mais pas nécessairement tel bien, puisqu'aucune perfection finie ne peut déterminer une volonté infinie ; il peut donc choisir entre plusieurs biens, vg. créer un monde plus ou moins parfait.

85. — LA PERSONNALITÉ DIVINE

La personnalité est le degré le plus parfait de l'être. Nous avons distingué trois manières d'être différentes. Il y a d'abord, au plus bas degré, l'être qui **est en soi**, mais qui s'ignore : tels sont les minéraux et les végétaux : cette perfection peut se résumer d'un mot : l'**individualité**,

qui implique l'*unité*, l'*identité*, l'*activité*. — Il y a ensuite l'être capable de jouir et de souffrir, qui a la conscience directe de ses actes ; il est à la fois **en soi et pour soi** : tels sont les animaux. Cette perfection implique la *sensibilité* et *le sens intime*. — Enfin il y a l'être qui est non seulement témoin de sa vie, mais qui est l'artisan conscient de sa propre destinée : il est **en soi, pour soi et par soi** ; tel est l'homme. Cette perfection implique l'*intelligence*, la *conscience morale*, la *liberté* (Psych., 200, A).

C'est cet ensemble de qualités qui constitue la personne, c'est-à-dire **un individu conscient, raisonnable et libre**. L'homme seul, parmi les êtres créés, réunit ces qualités ; mais il n'est pas le type achevé de la personnalité. C'est uniquement en Dieu qu'on trouve réalisées, d'une façon suréminente, toutes les conditions nécessaires pour former une personne ; lui seul possède en perfection tous les éléments constitutifs de la personnalité :

1° **Unité** : l'homme est un, puisqu'il est un tout naturel, substantiel (54). Mais c'est une unité complexe, faite de l'union de deux substances distinctes, l'âme et le corps. — Dieu, étant pur esprit, est **absolument un.**

2° **Identité** : l'âme humaine a conscience de son identité foncière, mais elle est soumise à la loi du changement ; elle est sans cesse modifiée par le flux incessant des phénomènes sensitifs, intellectuels et volitifs. — Dieu est hors du temps, soustrait au changement ; son identité est absolue : il est *immuable.*

3° **Activité** : l'activité humaine est limitée. — En Dieu elle est *toute-puissante.*

4° **Sensibilité** : les affections humaines sont mêlées d'intérêt et d'égoïsme. — Dieu seul, n'ayant besoin de rien ni de personne, est *pur amour*, *charité parfaite*, *complètement désintéressée.*

5° **Intelligence** : l'âme humaine peut atteindre la vérité, mais avec peine et d'une façon inadéquate. — La science divine est *adéquate* à tout le connaissable.

6° **Liberté** : l'homme est dans une certaine mesure *par soi*, puisqu'il peut faire sa destinée et est maître de ses actes délibérés. — Dieu seul est *pleinement indépendant*, parce que seul il est l'Être nécessaire, il est *de soi*, il a l'*aséité* (*est a se*).

7° **Moralité** : en observant les prescriptions de la conscience, l'âme humaine s'élève à la beauté morale. Mais que d'ombres et de défaillances dans la pratique du bien ! — Dieu est la loi morale vivante, le souverain bien, la *sainteté.*

L'ensemble des attributs divins nous amène donc à dire que Dieu est le type accompli de l'être, puisqu'il est une personne absolument parfaite.

ARTICLE III. — RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

Trois questions restent à examiner :

I. — **L'origine du monde.**
II. — **Le gouvernement du monde.**
III. — **La valeur du monde.**

SECTION I

Origine du monde.

On peut ramener aux suivantes les solutions proposées :

I. — **Atomisme** (Démocrite, Épicure, Lucrèce).
II. — **Dualisme** (Platon, Aristote).
III. — **Panthéisme** (Stoïciens, Spinoza, Schelling, Fichte, Hegel).
IV. — **Darwinisme** (Lamarck, Darwin).
V. — **Évolutionnisme** (Spencer).
VI. — **Créationnisme** (Philosophes spiritualistes).

86. — § I. L'ATOMISME [1]

I. — **Exposé :** d'après Démocrite, Épicure, Lucrèce, la matière est composée d'atomes innombrables, immuables, éternels, insécables, durs et pesants, qui se meuvent dans le vide. Mais Épicure a complété Démocrite, en leur ajoutant une certaine spontanéité qui se traduit par le pouvoir de décliner de la ligne droite. Grâce à ce *clinamen* ils peuvent se rencontrer, se combiner et former par hasard tous les êtres. Il n'y a par conséquent ni cause première intelligente, ni Providence. Les dieux sont relégués dans les *intermondes*. En outre il n'y a ni âme spirituelle, ni liberté, ni immortalité [2].

II. — **Critique :** A) C'est une hypothèse gratuite, car les atomes ne peuvent être ni infinis, ni éternels. En effet :

1° Le nombre infini répugne (Psych., 187, § A, 2° et Théodicée, 67, B, I).

---

[1] L. Marilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*. — A. Hannequin, *L'hypothèse des atomes dans la philosophie contemporaine*.

[2] G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, T. II, Article II, Ch. III, § III, Epicure et Gassendi, p. 81-84.

2° D'où leur vient le mouvement ? Il n'est pas essentiel aux corps. Il faut donc trouver un premier atome par où le mouvement a commencé, par conséquent le moment précis où ce mouvement a commencé et le premier moteur qui l'a imprimé.

B) Le *clinamen* est une supposition inventée à plaisir ; elle ne peut d'ailleurs expliquer l'harmonie et la liberté. Comment, dit Fénelon, si l'on jetait toutes les lettres qui composent l'*Iliade*, sans ordre ni direction, en pourrait-il sortir ce poème où l'ordre existe ? (1)

87. — § II. LE DUALISME

A) **Exposé.** — Professé dans l'antiquité par PLATON (2) et ARISTOTE (3), le Dualisme est un système qui prétend que la matière dont est formé le monde est nécessaire et éternelle, qu'elle tire d'elle-même son être et sa substance et qu'elle n'a reçu de Dieu que son organisation et sa forme. Le monde et Dieu sont donc éternels.

B) **Critique :** cette hypothèse de la matière indépendante de Dieu dans son existence répugne du côté :

I. — *De la nature divine*, qui ne serait plus infinie, puisque Dieu ne serait plus le seul Être nécessaire et indépendant.

II. — *Du monde lui-même*, qui, tout fini qu'il est, devrait être infiniment parfait, puisqu'il serait nécessaire et éternel. Or nous avons montré que l'Être nécessaire est parfait (76) et unique (79, I) (4).

88. — § III. LE PANTHÉISME

Le Panthéisme est la doctrine d'après laquelle il n'y a dans l'univers qu'une seule et même substance, comprenant Dieu, le monde et l'humanité.

§ A. — *LES DIVERSES FORMES DU PANTHÉISME*

On distingue communément deux sortes de Panthéisme :

1° Le Panthéisme **naturaliste** ou **matérialiste**, qui absorbe l'infini dans le fini, Dieu dans la nature : tel le Panthéisme des Ioniens, des

---

(1) FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu...*, 1re P., Ch. III.

(2) PLATON, *Timée*.

(3) ARISTOTE, *Physique*, L. VIII, Ch. I et sqq. *Métaphysique*, L. XII, Ch. VI. — Cf. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, Th. XXIX, Note, p. 209-215.

(4) Contre l'éternité de la matière, cf. ED. PERRIER, *Allocution*, 27 déc. 1915, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*. T. 161, p. 817-818.

Stoïciens, de Schelling, de Vacherot, de Renan. Il aboutit à l'*athéisme* et au *matérialisme*.

2° Le Panthéisme **idéaliste**, qui absorbe la nature en Dieu, le fini dans l'infini : tel le Panthéisme des Éléates, des Alexandrins, de Spinoza, de Fichte et de Hegel. Il aboutit à une sorte de *théisme exclusif*, qui est plus ou moins phénoméniste.

Cette distinction paraît arbitraire, car elle donne de l'essence du Panthéisme deux définitions contradictoires si on les presse : dans le premier cas, l'absorption de l'infini par le fini conduit à l'athéisme absolu ; dans le second, l'absorption du fini par l'infini mène au théisme absolu. Il semble plus exact de dire, avec Émile Saisset, que « sous la variété des formules, au travers des changements et des progrès du Panthéisme, l'analyse découvre une conception toujours unique, toujours la même ; et cette conception, c'est celle de la coexistence nécessaire et éternelle du fini et de l'infini, de la consubstantialité de la nature et de Dieu, considérés comme deux aspects différents et inséparables de l'existence universelle (1) ».

On retrouve cette conception fondamentale dans les variétés accidentelles qu'ont revêtues les divers systèmes panthéistes.

Nous allons énumérer quelques-uns de ces systèmes, insistant sur les deux formes principales : *Spinozisme*, *Hégélianisme*.

I. — **Les Stoïciens** : le monde est un être animé par une intelligence éternelle ; Dieu est l'âme du monde. Les Stoïciens le comparent au feu ayant des alternatives de relâche et de tension, produisant et détruisant tour à tour toutes choses. L'univers rentrera un jour en Dieu pour en ressortir de nouveau et ainsi éternellement.

Ainsi les Stoïciens considèrent « l'univers comme un vaste organisme formé d'un corps visible et passif, et d'une âme invisible et active qui le gouverne et l'anime. Cette âme, ce principe universel de vie, est la source de tous les êtres. Elle circule au sein de l'univers, pénètre tout, domine tout ; tout vient d'elle et tout rentre en elle. Voilà la notion de l'infini, mais unie par un lien nécessaire à celle du fini (2) ».

II. — **Les Alexandrins** : « Les Néo-Platoniciens d'Alexandrie se représentent la production du monde comme une émanation de l'*Un* primitif. De cet innommable, hypostase supérieure dont il faudrait ne rien penser et ne rien dire, déborde l'*Intelligence*, seconde hypostase, inférieure à la première. De l'Intelligence découle l'*Ame*, troisième hypostase, inférieure encore à l'Intelligence. De l'Ame émanent les âmes particulières ; de celles-ci, les corps. Puis un mouvement de régression

(1) Em. Saisset, *Dictionnaire des Sciences philosophiques* : Panthéisme, p. 1239, col. 1, Paris, 1885 ².

(2) Em. Saisset, *Ibidem*. Cf. G. Sortais, *Histoire de la Philosophie ancienne*, § 21, II, A.

ramène les corps aux âmes, les âmes à l'Ame divine, celle-ci à l'Intelligence, l'Intelligence à l'Un. Cette évolution circulaire n'est que le développement nécessaire d'un principe qui enveloppe toutes les manifestations, en apparence les plus diverses, de l'unique réalité [1]. »

III. — **Spinoza** [2] : l'existence de Dieu s'impose, en vertu même de la conception [3] que nous avons de lui : « C'est une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [4]. » Bien plus, Dieu est l'*unique* substance. C'est aussi la conséquence de la définition arbitraire que Spinoza donne de la substance: « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu *par soi*, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose [5]. » Spinoza en déduit logiquement l'unité de substance ou le Panthéisme. En effet, s'il y a beaucoup de choses qui existent *en soi*, il n'y a qu'un être, Dieu, dont on puisse affirmer qu'il existe *et en soi et de soi ;* il n'existe donc qu'une seule substance ; par conséquent, tout le reste n'existe que par elle et en elle ; tous les êtres ne sont que des modes de cette substance unique (Psych., 182, § A, III, 1°).

L'essence de Dieu se développe en une infinité d'*attributs*, qui expriment, chacun en son genre, l'absolue infinité de l'être. Ces attributs, en nombre infini, se développent à leur tour en une infinité de *modes*, dont l'ensemble constitue l'univers. Mais de cette infinité d'attributs nous ne connaissons que deux : l'*étendue* et la *pensée*. Dieu pense, et sa pensée s'exprime par une infinité d'idées particulières : ce sont les âmes. Dieu est étendu, et son étendue s'exprime par une infinité de formes particulières : ce sont les *corps*. Les modes, qui expriment les attributs, sont infinis en nombre.

L'univers des âmes, c'est donc la série infinie d'idées particulières qui découlent de la pensée divine. L'univers des corps, c'est la série infinie des formes par lesquelles se manifeste l'étendue immense de la substance. L'ensemble des choses ne constitue donc qu'un tout, puisqu' « il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés ». Mais, au moyen de l'abstraction, on peut établir dans ce tout des distinctions. On distingue alors la *nature naturante* (*natura naturans*), c'est-à-dire la *substance et ses attributs*, isolée des modes qui les manifestent : et la *nature naturée* (*natura naturata*) , c'est-à-dire l'ensemble des modes qui forment l'univers

---

(1) E. Durand, *Cours de philosophie*, T. II, *Métaphysique*, p. 429-430, Paris, 189[illegible]. — Cf. G. Sortais, *Histoire de la Philosophie ancienne*, § 24.

(2) Spinoza, *Éthique*, 1re et 2e Parties.

(3) On voit que Spinoza prouve l'existence de Dieu *a priori* par l'argument *ontologique*, conçu à sa manière. Cf. *Éthique*, 1re Partie, Propos. XI.

(4) Spinoza, *Éthique*, 1re Partie, Définitions.

(5) Spinoza, *Éthique*, 1re Partie, Définitions.

en exprimant les attributs divins [1]. Mais, en fait, nature naturante et nature naturée ne font qu'une seule et même réalité qui est Dieu, puisque « Dieu est la cause immanente, et non transitive, de toutes choses » [2].

IV. — **Fichte** [3] : le seul être réel, c'est l'esprit, le moi qui explique tout. L'acte primitif de l'entendement est l'acte par lequel le moi, en prenant conscience de lui-même, se crée. Mais, en se posant le moi s'oppose et crée ainsi le non-moi, le monde extérieur qui n'est que la limite du moi, l'arrêt qu'il subit dans son développement (36, III). Enfin Dieu lui-même est une création de l'esprit, puisqu'il est le moi conçu d'une façon absolue et sans limitation.

V. — **Schelling** [4] : le moi et le non-moi, la pensée et le monde procèdent d'un principe supérieur, qui est leur commune substance. Ce principe c'est l'*absolu* qui, à l'origine, est une sorte de germe sans détermination ni conscience : mais, essentiellement actif, il se développe sans cesse et, en se développant, devient de plus en plus parfait. Il dort dans la matière brute, sommeille dans le végétal, s'éveille dans l'animal et prend conscience de soi dans l'homme qui progresse par lui et avec lui, toujours en marche vers un idéal jamais atteint. Deux idées dominent toute la philosophie de Schelling : l'idée de l'*identité substantielle de la matière et de l'esprit dans l'absolu*, où se concilient les contraires, et l'idée du *devenir*, de la réalisation nécessaire, perpétuelle, progressive de l'absolu, de Dieu, dans le monde [5].

---

(1) SPINOZA, *Éthique*, 1re Partie, Propos. XXIX, Scholium. — *Court Traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, 1re Partie, Ch. VIII et IX.

(2) SPINOZA, *Éthique*, 1re Partie, Propos. XVIII. — P.-L. COUCHOUD, *Spinoza*. — L. BRUNSCHVICG, *Spinoza*. — A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. — V. DELBOS, *Le Spinozisme*.

(3) FICHTE, *Doctrine de la science. Destination de l'homme. Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*. — Cf. *Kant et Fichte* par BARTHOLMESS, dans les Comptes rendus des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1854, T. XXIX, XXX, p. 425-448 : 119-170. P. GALLUPPI, *Mémoire sur le Système de Fichte*, dans les Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1841, T. I. Savants étrangers, p. 31-153. — X. LÉON, *La philosophie de Fichte. Fichte et son temps*, T. I (1762-1799), Paris, 1922. — A. VALENSIN, *Le sens panthéistique de la Dialectique idéaliste de Fichte*, dans RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 1919, p. 45-61.

(4) SCHELLING, *Philosophie de la nature. Système de l'Idéalisme transcendantal. Bruno ou du Principe divin et naturel des choses. Recherches sur la liberté humaine. Philosophie de la Révélation*. — Cf. MATTER, *Schelling et sa Philosophie de la nature*.

(5) SCHELLING a nommé ce système philosophie *négative*. Dans la dernière partie de sa vie, il proposa, pour réagir contre la doctrine toute idéaliste de Hegel, une philosophie nouvelle, dite *positive*, fondée non plus sur l'entendement, mais sur la volonté. Il s'efforce vainement d'y rétablir la notion de la personnalité divine, tout en conservant le système de l'unité substantielle de la matière et de l'esprit. Cf. A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*.

VI. — **Hegel** [1] : il prend comme point de départ l'idée de l'*être indéterminé, pur, abstrait*, qu'il nomme aussi l'absolu. Cet absolu, partant de cette indétermination complète, passe par une série de déterminations de plus en plus concrètes pour arriver enfin à une pleine conscience de lui-même. Tel est le développement normal des choses.

A) **Loi de ce développement.** — Hegel conserve le *devenir* de Schelling, mais il le complète en indiquant la façon dont l'*Idée* ou l'*Absolu* se développe. L'*identité des contraires* est la loi fondamentale de l'esprit et des choses : pour penser, l'esprit doit concilier des contraires ; pour se réaliser, les choses doivent se contredire elles-mêmes. Car, pour Hegel, il y a identité foncière entre le subjectif et l'objectif, le contenu et la forme de la pensée, l'idée et l'être, la Logique et la Métaphysique.

En effet, toute idée abstraite renferme le contraire d'elle-même, sa négation. Les deux éléments contraires ont chacun leur vérité. Pour les conserver, l'esprit les concilie dans une notion supérieure plus réelle et plus compréhensive. Voilà la loi de l'esprit. La loi des choses est semblable. Une chose n'arrive à se réaliser qu'en passant par trois stades successifs : 1° *Thèse :* la chose se pose, s'affirme, elle existe d'une façon indéterminée ; — 2° *Antithèse :* la chose s'oppose à elle-même, se nie ; — 3° *Synthèse :* la position et l'opposition de la chose s'harmonisent dans une réalité supérieure. Ainsi donc *affirmation*, *négation*, *conciliation*, ou bien *thèse*, *antithèse*, *synthèse*, telles sont les trois phases à travers lesquelles l'absolu se développe sans fin en se transformant.

Chaque synthèse devient à son tour une thèse nouvelle, que nie son antithèse et qui se résout dans une seconde synthèse, et ainsi indéfiniment. Le développement et le progrès s'accomplissent selon ce rythme à trois temps qui se retrouve partout, aussi bien dans les grands ensembles que dans les plus minimes détails. Voici, par exemple, le premier groupe ternaire : *Idée d'être indéterminé :* c'est la *thèse*. — D'un être aussi indéterminé, qui n'est ni ceci ni cela, on peut dire qu'*il n'est pas :* c'est l'*antithèse*. — Ces deux termes opposés se concilient dans un troisième terme : le *devenir* ou le *mouvement :* c'est la *synthèse*, car on peut affirmer à la fois du devenir qu'il est et qu'il n'est pas. Hegel s'efforce de constater partout ce groupement ternaire : vg. en chimie : azote (= thèse), oxygène (= antithèse), carbone (= synthèse) ;— en physique : attraction, répulsion, pesanteur ; — en logique : idée, jugement, raisonnement ;

---

[1] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit. Logique. Encyclopédie des Sciences philosophiques, Philosophie du Droit. Leçons sur l'Histoire de la Philosophie. Esthétique.* — Cf. Weber. *Introduction historique à la Philosophie hégélienne.* — J. Wilm, *Histoire de la Philosophie allemande.* — P. Janet, *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel.*

— dans la société : individu, famille, état ; — en histoire : Orient, civilisation gréco-romaine, temps modernes, etc.

B) **Grandes étapes de ce développement**. — Le système a pour point de départ l'idée d'être indéterminé ; il a pour point d'arrivée l'absolu prenant conscience de lui-même. La loi qui préside au développement de l'idée c'est le rythme à trois temps. Indiquons maintenant les grandes étapes que parcourt l'absolu dans cette longue recherche de lui-même :

1° **Idée pure** : Hegel, ayant supposé que les idées constituent l'essence des choses, en conclut que l'idée la plus générale est l'essence de tout, c'est l'*être pur* qui contient en soi toute la plénitude de l'être concret, lequel en sortira par le seul mouvement de la pensée. L'action de la pensée pure sur l'être pur produit d'abord l'*Idée absolue*. Il ne faut pas y chercher la distinction du sujet pensant et de l'objet pensé, car cette distinction n'existe pas encore. L'Idée absolue est pour Hegel l'idée où le subjectif et l'objectif s'identifient. Elle est à l'état concret [1] tant qu'elle est à l'état d'*involution*, de virtualité infinie : cette idée pure est comme la substance universelle. La théorie de l'Idée fait l'objet de la Logique.

2° **Nature** : l'idée absolue ne reste pas à l'état concret d'*involution ;* elle éprouve le besoin d'*évoluer*. L'Idée évolue par la pensée d'après la loi du rythme à trois temps, et son évolution constitue la nature, qui est l'idée sous la forme d'*extériorité*. L'univers est donc un reflet des transformations de l'idée, mais c'est un reflet qui ne reproduit qu'imparfaitement l'idée. Cette seconde partie fait la matière de la Philosophie de la Nature.

3° **Esprit** : la nature est un organisme vivant, graduellement progressif ; en se développant, d'après la loi indiquée, elle finit par devenir *esprit*. L'Idée absolue a pris conscience d'elle-même : c'est ce retour à elle-même, avec pleine conscience de soi, qui constitue l'esprit. Or cette pleine conscience ne peut se réaliser qu'à l'aide de la philosophie, quand l'esprit de l'homme parvient à constater son identité foncière avec l'absolu. Alors l'esprit se reconnaît lui-même pour l'absolu et s'identifie avec Dieu. L'absolu est l'esprit : voilà la vraie définition de Dieu. Cette troisième partie du système est exposée dans la Philosophie de l'Esprit.

Conclusion. — « La conscience philosophique, qui est le dernier résultat du mouvement de l'Idée, est l'Idée ayant conscience d'elle-

---

[1] On voit par là que Hegel a changé le sens usuel des mots : pour lui, l'idée en soi est concrète, et les choses sont *abstraites* quand on les considère à part de l'Idée. Pour Hegel l'abstraction, ce n'est pas une qualité isolée de son sujet, c'est une chose considérée séparément de sa substance, de sa notion, qui est l'Idée.

même, la *vérité consciente*. L'Idée sait maintenant ce qu'elle est en soi ; elle est revenue à elle avec la certitude qu'elle est bien réellement l'universalité concrète. L'esprit, qui avait paru être un résultat, est maintenant reconnu pour l'absolument premier, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même. Il est bien constant, à présent, que c'est bien en effet l'Idée qui se meut et se manifeste dans la nature et dans l'histoire, que ce mouvement se fait par la pensée qui est son essence ; que par la pensée elle se montre esprit absolu, se produit et se possède éternellement comme tel (1). » C'est ainsi que Dieu est l'éternel devenir, en train de se réaliser continuellement.

§ B. — *RÉFUTATION DU PANTHÉISME*

La *Métaphysique*, la *Psychologie* et la *Morale* nous fourniront tour à tour des arguments contre le Panthéisme.

I. — **Argument métaphysique :** 1° Donnons d'abord un argument contre le *Panthéisme en général*, sans distinction d'espèces. — Le Panthéisme détruit le principe de contradiction qui nous dit qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas à la fois sous le même rapport. En effet, le Panthéisme fait de Dieu, de l'homme et du monde une seule substance. Or cette substance universelle serait à la fois finie et infinie, parfaite et imparfaite, relative et absolue. L'infini, s'il existait dans cette hypothèse, ne serait qu'un amalgame informe de l'étendue et de la pensée, de l'esprit et du corps. Mais l'étendue et la pensée, l'esprit et le corps ont des caractères opposés et irréductibles (49 et 50).

2° **Contre Spinoza :** son système répugne intrinsèquement, parce qu'il fait sortir le fini de l'infini.

Spinoza admet l'existence d'une substance absolument infinie, ayant des attributs infinis, dont les modes eux-mêmes sont infinis. Bien plus, il ajoute : Tout ce qui découle d'un attribut infini de Dieu doit être infini. Tout ce qui découle d'un mode infini d'un attribut infini doit être lui-même infini (2). Fort bien ; mais ceci posé, comment Spinoza, qui procède uniquement par déduction, pourra-t-il en tirer le fini ? — Quelques pages plus loin (3), le philosophe panthéiste nous parle bien d'objets finis ; mais c'est une simple affirmation dont il avait absolument besoin. Nulle part, et pour cause, il n'a, comme il aurait dû le faire, essayé de déduire le fini de l'infini. Ne pouvant s'en passer, il l'a introduit, illogiquement, par une simple affirmation.

---

(1) J. Wilm, *Dictionnaire des Sciences philosophiques :* Hegel, p. 690, col. 1-2.
(2) Spinoza, *Éthique*, 1re P., Propositions XXI, XXII, XXIII.
(3) Spinoza, *Éthique*, Ire P., Propos. XXVIII.

Pour atténuer l'incorrection de ce procédé, Spinoza a cherché, après avoir mentionné l'existence du fini, à le rattacher à l'infini, mais sans y parvenir. Tout effet fini, dit-il, exige une cause finie ; celle-ci, qui est également un effet fini, exige à son tour une cause finie, et ainsi de suite sans terme. Mais cette série illimitée de causes finies ne peut rattacher le fini à l'infini, parce que cette série, si loin qu'on la prolonge, ne renfermera jamais que des causes finies, en vertu même du principe mis en avant par Spinoza. L'abîme qui sépare le fini de l'infini reste toujours à combler. Car, d'un côté, nous avons cette collection d'êtres finis, et, de l'autre, l'infini : où est le point de jonction ? Spinoza n'a pu le trouver. Il a beau dire qu'il n'y a qu'une chose : il n'a pas réussi à le prouver, n'ayant pu ni déduire le fini de l'infini, ni, après coup, relier le fini à l'infini. Ce que l'on découvre, au fond du Panthéisme, ce n'est pas le monisme, mais le dualisme.

3° **Contre Hegel :** la prétention de Hegel est toute contraire. Son point de départ est l'être absolument indéterminé, d'où, par une suite de transformations, il veut tirer l'être absolument déterminé.

Acceptons, pour un moment, la *thèse* et l'*antithèse* que Hegel met à la base de tout son système, à savoir : l'être absolument indéterminé ; — cet être n'est pas. De là il a prétendu déduire la *synthèse :* le devenir. Paul Janet a très bien montré que cette déduction n'a rien de nécessaire : « Eh bien ! j'applique mon esprit à la notion d'être pur, indéterminé. Jusqu'ici rien qui ressemble au devenir. Mais je poursuis et je cherche à pénétrer plus avant dans la notion de l'être pur, et je m'aperçois qu'en le regardant par un certain côté, je puis dire et penser de lui qu'il est non-être tout aussi bien qu'être. Voilà qui est bien. Mais suis-je forcé d'aller plus loin ? Cette contradiction entraîne-t-elle nécessairement ma pensée à une nouvelle idée, synthèse des deux précédentes ? En aucune façon. Je pense l'être pur, je pense le non-être ; je trouve que ces deux notions se ressemblent beaucoup et s'impliquent l'une l'autre, et je m'arrête là. De là au devenir, il y a un abîme (1). » Non seulement cette déduction ne s'impose pas, mais elle est impossible, car il y a quelque chose de plus dans le troisième terme que dans les deux premiers. Il y a, dans le dernier, un élément qu'on n'obtiendra jamais par la comparaison de l'être et du non-être : savoir l'idée de *mouvement* et en outre l'idée de *temps* dont il n'y a pas de trace non plus dans les deux premiers termes (2).

Il est inutile de pousser plus loin, puisque la déduction fondamen-

---

(1) P. Janet, *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, p. 348-349, Paris, 1861.

(2) Cf. P. Janet, *Ibidem*, p. 353-355.

tale, sur laquelle repose le système, est impossible. Cette impossibilité, d'ailleurs, poursuit Hegel dans le développement de sa doctrine, car, à chaque pas, on doit lui contester, au nom du principe de causalité qui l'interdit, le droit de tirer le plus du moins, le supérieur de l'inférieur, le parfait de l'imparfait. Comment se fait-il que l'Idée absolue devienne nature ? comment la nature devient-elle esprit ? La position opposée prise par Spinoza n'est pas plus soutenable, car il est également contradictoire que le parfait, en se développant, aboutisse à des imperfections intrinsèques de toute sorte : la souffrance, l'erreur, le vice, etc.

II. — **Argument psychologique** : le système panthéiste, en affirmant l'unité absolue de la substance, supprime :

A) *L'individualité, la personnalité.* — La conscience psychologique atteste que « nous existons chacun en notre particulier », selon le mot de Leibniz, c'est-à-dire que nous sommes des êtres individuels, des êtres existant en soi, des substances, et non pas de simples modes, c'est-à-dire des manières d'être d'une autre substance, des êtres existant dans un autre.

Nous distinguons trois espèces d'êtres : 1° Ce qui est dans un autre. *Ens in alio.* C'est l'être modal ou accidentel. — 2° Ce qui est en soi. *Ens in se.* C'est l'être substantiel. — 3° Ce qui est en soi et de soi. *Ens in se et a se.* C'est l'Être nécessaire.

L'erreur de Spinoza a été de supprimer le terme du milieu *Ens in se*, supposant d'une façon gratuite que tout ce qui n'est pas de soi n'est pas en soi, mais qu'il est dans un autre. Bref, il a tout réduit, sans aucune preuve, à une substance unique et à des modes (Psych., 182, § A, III, 1°). Or c'est là une réduction absolument arbitraire, car Spinoza escamote le témoignage de la conscience qui m'affirme que je suis un être individuel, en soi, sans m'affirmer que je suis, par là même, un être qui tire de soi sa raison d'être. La raison n'attribue la notion d'être en soi et de soi qu'à l'Être nécessaire et parfait (76).

B) *La causalité et la liberté affirmées par la conscience.* — Non seulement je ne suis pas libre, mais je ne suis pas même cause, puisque je suis un résultat, un effet. En tout cas, si l'on prétend que je reste néanmoins cause, la liberté disparaît, car tout ce que je fais est une suite nécessaire de l'évolution de la substance unique. Si tout est divin, tout est également déterminé et nécessaire : l'universel déterminisme est la première conséquence du Panthéisme.

C) *L'immortalité.* — Le Panthéisme, en détruisant la personnalité, détruit la véritable immortalité qui est celle de la personne consciente (61, 62). A la mort, cette parcelle de la substance unique, qui me constitue un tel, se désagrégera, et ses éléments seront résorbés dans le grand *Tout* pour produire de nouvelles combinaisons.

III. — **Argument moral :** le Panthéisme supprime :

1° *La responsabilité :* il n'y a plus de liberté ni de personnalité; donc leur conséquence nécessaire, la responsabilité, disparaît aussi. S'il n'y a plus de *moi*, comment concevoir des actes *miens*, dont je sois obligé de répondre ?

2° *La distinction entre le bien et le mal, la vertu et le vice, le mérite et le démérite*, car tout est divinisé. Or tout diviniser, c'est tout justifier, tout absoudre.

3° *La distinction entre le fait et le droit :* nous concevons le droit et la justice comme un idéal nécessaire et imprescriptible qui prime le fait et permet de le juger. Mais, pour Hegel, tout ce qui est, devant être, est rationnel et divin. Donc tout ce qui est a droit à l'existence, est respectable et sacré.

La réalité, le fait, étant l'expression du divin, protester contre le fait, la réalité, c'est se révolter contre le divin. Donc (la conséquence, pour être monstrueuse, n'en reste pas moins logique) ce que l'on appelle les crimes ou les empiétements de la force contre le droit mérite protection et respect.

§ C. — *OBJECTIONS DES PANTHÉISTES*

I. — Les Panthéistes raisonnent ainsi : Dieu est infini. Or l'infini ne peut exister qu'à la condition d'être tout, car s'il n'est pas tout l'être, il serait accru par l'adjonction des êtres qui sont en dehors de lui. Mais cette hypothèse est contradictoire, parce qu'alors l'infini serait susceptible d'accroissement et par conséquent serait limité. Donc, pour qu'il soit infini, il faut que tous les êtres particuliers existent en lui, comme modes de sa substance.

Réponse : l'objection repose sur une double équivoque :

1° Dire que rien ne peut exister en dehors de Dieu est vrai, en ce sens que tout ce qui existe trouve en lui sa raison d'être comme cause créatrice et conservatrice ; mais non en ce sens que rien n'a une existence distincte de la sienne.

2° Dieu est *tout l'être*, en ce sens qu'il a la plénitude de l'être, qu'il est l'*Ens realissimum*, c'est-à-dire possédant toutes les perfections concevables. Mais Dieu n'est pas *tous les êtres*. L'objection confond infinité avec totalité. La raison alléguée est sans valeur : l'adjonction du fini à l'infini serait la destruction de l'infini, puisqu'il y introduirait l'imperfection et la limite. Cette opération d'ailleurs est absurde, parce qu'on ne peut additionner que les choses de même nature pour arriver à un total. Or les perfections finies et la perfection infinie sont d'ordre différent. C'est pourquoi l'infini *avec* tous les êtres finis n'est pas plus grand, plus parfait que l'infini tout seul, parce que l'infini contient

éminemment toutes les perfections réunies de tous les êtres finis [1]. Supposons un maître plus intelligent que le plus distingué de ses élèves et sachant tout ce que ses élèves savent : réunissez toute la science des élèves et ajoutez-la à celle du maître, celui-ci n'en sera pas plus parfait, car il sait déjà tout cela d'une façon éminente. De même la cause infinie peut communiquer, sans se diminuer aucunement, quelques perfections à des êtres distincts d'elle, comme un maître transmet ses connaissances à ses disciples sans s'appauvrir. Concluons donc qu'après la création on doit dire qu'il y a plus d'êtres, mais non pas plus d'être, c'est-à-dire de perfection : *Plus entium, non plus entis.* C'est ainsi que, quand le maître a fait part de ses connaissances à ses élèves, on doit dire qu'il y a plus de savants, mais il n'y a pas plus de science.

II. — Toute détermination, dit Spinoza, est nécessairement une limitation. Donc on limite l'infini en lui supposant des attributs positifs.

Réponse : l'objection vaut si on l'applique à l'idée abstraite et indéterminée d'être. Toute qualité ajoutée à cette idée en restreint l'extension, vg. si je dis : être raisonnable, cela ne convient plus qu'à une catégorie, au lieu de s'appliquer à tous les êtres. Mais il ne s'agit pas ici d'une idée générale, il est question d'un être individuel. Alors toute qualité ajoutée à cet être, au lieu de le limiter, le perfectionne et accroît sa valeur. C'est pourquoi, en affirmant de l'être infini toutes les qualités possibles élevées à la suprême puissance, nous ne l'avons aucunement limité, mais nous le concevons comme l'être absolument réel. L'objection repose donc sur une équivoque : le mot *détermination* signifie tantôt une *limite*, et en ce sens Dieu n'est pas déterminé, puisqu'il est infini ; — tantôt une qualité, un attribut, et en ce sens Dieu est le plus déterminé des êtres, car il est le plus réel. Notons, en effet, que l'*idée abstraite* d'être est généralissime (Psych., 137) ; elle a le *minimum* de compréhension (n'ayant qu'une note, un élément constitutif) et le *maximum* d'extension (s'appliquant à tout être, possible ou existant). Au contraire l'être infini a une compréhension *maximum* (contenant toutes les perfections concevables) et une extension *minimum* (ne convenant qu'à l'Être parfait qui est unique).

Remarque. — Le Panthéiste n'est pas formellement athée, puisqu'il admet l'existence de Dieu ; il se rapproche plus ou moins de l'athéisme, selon que la notion de Dieu qu'il accepte est, plus ou moins, en contradiction avec la notion du vrai Dieu, c'est-à-dire de l'Être nécessaire, infiniment parfait. Mais, si l'on y regarde de près, ces deux formules : *Dieu est tout* et *Dieu n'est pas*, sont, au fond, équivalentes.

---

[1] Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Theologia*, Thesis XII, p. 127-128.

89. — § IV. LE TRANSFORMISME (1)

§ I. — *LE LAMARCKISME* (2)

Quoique la question de l'origine des espèces vivantes, végétales et animales, ait été agitée avant LAMARCK, elle n'a été cependant nettement posée qu'en 1809 par ce naturaliste français dans sa *Philosophie zoologique*. On peut donc regarder Lamarck comme le fondateur du transformisme. Selon lui, il n'y aurait eu à l'origine qu'un petit nombre de types très simples, qui se sont transformés pour constituer les différentes espèces animales. Il explique ces transformations progressives par trois principes : le *milieu*, le *besoin*, l'*habitude*. Le milieu produit le plus souvent des troubles, des interruptions dans le développement progressif des organismes. Son action est donc plutôt perturbatrice que plastique.

---

(1) A) TRANSFORMISTES ABSOLUS : LAMARCK, *Philosophie zoologique*. — DARWIN, *L'origine des espèces. De la variation des animaux et des plantes. La descendance de l'homme*, — E. HÆCKEL, *Histoire de la création des êtres organisés. Les preuves du transformisme. Anthropogénie*. — R. WALLACE, *La sélection naturelle*. — ED. PERRIER, *La philosophie zoologique avant Darwin. Le transformisme. Les colonies animales et la formation des organismes*. — M. DUVAL, *Le Darwinisme*. — TH. HUXLEY, *L'évolution et l'origine des espèces. La place de l'homme dans la nature*. — SCHMIDT, *Descendance et Darwinisme. Les mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres zoologiques*. — ED. DE HARTMANN, *Le Darwinisme*. — A. WEISMANN, *Studien zur Descendenztheorie*. — F. LE DANTEC, *Théories néo-lamarckiennes*, dans la REVUE PHILOS., 1897, T. II, p. 449 ; 561 sqq. — ALB. GIARD, *Les facteurs de l'évolution*, dans la REVUE SCIENTIFIQUE, 23 nov. 1889. *Controverses transformistes*. — G.-J. ROMANES, *L'intelligence des animaux. L'évolution mentale chez les animaux*. — Y. DELAGE, *La structure du protoplasme et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*.

B) TRANSFORMISTES MODÉRÉS : A. GAUDRY, *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques. Les ancêtres de nos animaux dans les temps géologiques. Essai de paléontologie philosophique*. — G. SAINT-MIVART, *Genesis of species*. — M.-D. LEROY, *L'évolution des espèces organiques*. — D. COCHIN, *L'évolution et la vie*. — MAISONNEUVE, *Création et évolution*, dans le compte rendu du Congrès international scientifique des catholiques, 1891, 8e Section, p. 36-61 — PH. ZAHM, *L'évolution et le dogme*. — J. GUIBERT, *Les Origines*, Ch. III. Cet auteur, sans se prononcer catégoriquement, semble incliner du côté du transformisme modéré. — ERICH WASMANN, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*.

C) ANTITRANSFORMISTES : A. DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine. Darwin et ses précurseurs. Les émules de Darwin*. — ÉM. BLANCHARD, *La vie des êtres animés*. — NADAILLAC (DE), *Le problème de la vie*. — LECOMTE, *Le Darwinisme et l'origine de l'homme*. — FAIVRE, *La variabilité des espèces et ses limites*. — P. JOUSSET, *Évolution et transformisme*. — L. AGASSIZ, *De l'espèce et de la classification en zoologie*. — DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, IIIe et IVe P. — LAVAUD DE LESTRADE, *Transformisme et Darwinisme*. — A. FARGES, *La vie et l'évolution*. — VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, T. III, L. I, Sect. II, Ch. III, Art. 3. — THOMAS, *Les temps primitifs et les origines religieuses*. — J. DE BONNIOT, *La bête comparée à l'homme*. — H. JOLY, *L'homme et l'animal*, IVe P. *L'instinct*. — D. LODIEL, *Quelques appréciations récentes du transformisme*, dans les ÉTUDES, déc. 1892. — DIERCKX, *L'homme singe et les précurseurs d'Adam devant la science*, REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1894, T. I, p. 518-589. — ALB. FLEISCHMANN, *Die Descendenztheorie. Die Darwinsche Theorie*.

(2) DE QUATREFAGES, *Darwin et ses Précurseurs français*.

Le vrai principe formateur, indépendant du milieu, est un principe d'activité interne, c'est le *pouvoir de la vie*, qui agit selon deux lois : la loi du *besoin* et celle de l'*habitude*. Dans les circonstances favorables, le besoin crée les organes, l'habitude les développe et les fortifie. Lamarck reconnaît qu'il est difficile de prouver par l'observation que le besoin crée les organes ; mais l'expérience établit que l'habitude les développe ; il en conclut que le besoin les crée, donnant ainsi la seconde loi comme preuve de la première.

§ II. — *LE SYSTÈME DE DARWIN*

Darwin admet comme Lamarck que les végétaux et les animaux descendent par transformations successives de quatre ou cinq types primitifs, peut-être même d'un seul. L'originalité du Darwinisme n'est donc pas là, mais dans le principe qu'il met en avant pour expliquer les transformations successives des êtres vivants : celui de la *sélection naturelle* [1]. On sait que des variations organiques se produisent chez les animaux domestiques et chez les plantes cultivées. Comme ces variations ont la propriété de se transmettre par hérédité, les éleveurs peuvent, grâce à un choix habile des reproducteurs, créer des variétés et des races si différentes de la souche primitive qu'on *dirait* des espèces nouvelles. C'est ainsi qu'on a pu créer tant de races de chevaux, de chiens (180 races), de pigeons (150 races) et tant de variétés de fleurs et d'arbres. On a appelé *sélection artificielle* ce procédé de perfectionnement employé par l'homme.

Ayant constaté ces faits, Darwin s'est dit : pourquoi la nature ne pourrait-elle pas ce que l'homme peut ? Des variations se produisent aussi à l'état sauvage. Les unes sont inutiles à l'être vivant ; n'étant d'aucun secours, elles disparaissent aisément par la défaite des individus où elles se sont produites. Les autres sont utiles ; étant d'un grand avantage dans la lutte pour la vie, elles ont favorisé la survivance des individus qui en étaient doués, et ont pu ainsi se transmettre. De la sorte s'effectue une *sélection naturelle* ou choix assez semblable à la sélection artificielle. Sans doute la nature est aveugle et on ne peut lui prêter l'intention de modifier les espèces vivantes ; mais ce qu'elle n'obtient pas par dessein, elle l'obtient par l'action fatale de lois nécessaires.

---

[1] Yves Delage dénie à la sélection naturelle le pouvoir souverain que lui avait attribué Darwin : « La sélection naturelle est un principe admirable et parfaitement juste. Tout le monde est d'accord aujourd'hui sur ce point. Mais où on n'est pas d'accord, c'est sur la limite de sa puissance et sur la question de savoir si elle peut engendrer des formes spécifiques nouvelles. Il semble bien démontré aujourd'hui qu'elle ne le peut pas. » *(La Structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*, p. 371, Paris, 1895.)

L'éleveur, qui choisit et isole les reproducteurs, est remplacé dans la nature par :

a) *La lutte pour la vie* (*struggle for life*) qui préserve les meilleurs sujets.

b) *L'influence du milieu.*

c) *Les cataclysmes et les migrations* qui empêchent le mélange des variétés en les séparant [1].

A) **La lutte pour la vie ou concurrence vitale** est la conséquence fatale de l'exubérante fécondité des êtres vivants [2]. Si cette exubérance n'était pas contrebalancée, la terre serait bientôt incapable de nourrir et même de contenir ses habitants. Chaque être vivant doit donc lutter pour assurer son existence. Dans cette concurrence vitale, les moins avantagés périssent ; les mieux protégés résistent. Ainsi se dégage la loi de la *survivance des plus aptes à la lutte.* Il ne faut pas confondre les plus aptes avec les plus forts. Les victorieux sont ceux qui l'emportent sur leurs concurrents soit par leur vigueur, soit par quelque autre qualité naturelle, comme la ruse, la légèreté, la couleur, etc. Le mimétisme [3] sert de protection aux faibles. Il se fait donc, à chaque génération, un choix réel des individus qui possèdent les qualités les plus avantageuses et les transmettent à leurs descendants.

Le *temps* et l'*hérédité* sont les deux grands facteurs de ce progrès, car le temps, dont dispose si largement la nature, accumule sans cesse de petites différences, et l'hérédité les fixe dans la descendance. Les caractères ainsi acquis le sont pour toujours, et cela constitue la loi de *caractérisation permanente.*

Mais comme, à chaque génération, les individus sortis d'un groupe ainsi caractérisé s'éloignent de plus en plus du point de départ, ils en viennent à différer, d'une façon très tranchée, de l'organisme primitif d'où ils descendent, et constituent ainsi de nouvelles espèces, en obéissant à la loi de la *divergence des caractères.*

---

(1) On entend par : 1° Espèce, une collection d'individus qui ont un certain nombre de qualités communes et essentielles, indéfiniment transmissibles par génération. Elle implique donc deux caractères : la *fixité et l'interfécondité.* C'est la définition qui résulte des observations qui ont été faites par l'homme depuis qu'il les consigne.

2° Variété, un groupe d'individus qui ne se distinguent que par des qualités accidentelles, lesquelles peuvent disparaître.

3° Race, un groupe d'individus dont les caractères, constituant une variété, sont fixés et perpétués d'une manière constante par la génération et l'hérédité. — Aux yeux de Darwin, *les espèces actuelles* ne sont que des *variétés fixées.*

(2) Ed. Perrier la nie pour 4 embranchements sur 8 du Règne animal. « Ce n'est donc pas à la guerre que sont dus les plus grands progrès dans la nature ; la victoire finale n'a pas été celle de la force, mais celle de la paix. » (*Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, 27 décembre 1915, T. 161, p. 816).

(3) Le mimétisme est la propriété qu'ont certaines espèces de revêtir les apparences d'animaux redoutés ou dédaignés par les carnassiers. — R. Wallace, *La sélection naturelle*, p. 45-130.

Remarque : on s'imagine parfois qu'il s'agit de transformer une espèce donnée en une espèce voisine, vg. un âne en cheval, un chien en loup ou *vice versa*. C'est une erreur. Les espèces ne se transforment pas (ce sont les individus) ; elles se *forment* par *divergence* en s'éloignant du tronc commun d'où elles descendent et dont elles gardent les traits fondamentaux. Le loup ne vient pas du chien, ni le chien du loup, mais le loup et le chien seraient, d'après les transformistes, deux rameaux divergents sortis d'une même souche antique.

B) — **Le milieu :** Darwin n'attache qu'une influence secondaire à l'*influence du milieu* comme source de variations dans les animaux et les plantes. C'est un fait que la nature des conditions ambiantes, le climat, l'alimentation, la lumière, etc., sont une cause de modifications plus ou moins importantes dans la constitution des êtres : vg. le chien transporté dans les régions polaires se couvre d'une fourrure de poils épais ; à l'équateur il perd ses poils. Les changements, disent les transformistes, ont dû être encore beaucoup plus profonds et rapides, dans les périodes géologiques, où les conditions de milieu étaient beaucoup plus instables.

C) — **L'émigration spontanée et les grands cataclysmes,** en séparant les espèces en voie de formation, ont permis aux caractères divergents de s'accentuer de plus en plus (1).

Les transformistes ajoutent d'autres arguments (2) :

D) — **Les organes rudimentaires ou organes-témoins :** ce sont des organes si peu développés qu'ils ne paraissent plus pouvoir exercer aucune fonction : vg. l'œil pinéal, placé au sommet de la tête, est atrophié chez les animaux supérieurs, mais il se voit encore chez certains reptiles ; — le chien, le porc, le cheval ont des doigts plus ou moins atrophiés et inutiles, etc. Dans la théorie transformiste, ces organes ont leur raison d'être : c'est comme la signature de l'ancêtre commun dans toutes les espèces qui descendent de lui. C'est sans doute le non-usage à travers plusieurs générations qui a produit l'atrophie.

E) — **Série embryologique :** l'embryologie est la science du développement individuel depuis l'œuf jusqu'à la forme adulte. D'après les darwinistes, tout animal va du simple au composé par une multitude de phases, pendant lesquelles il offre de grandes analogies avec des formes que conservent toute leur vie des êtres inférieurs : vg. des êtres de même embranchement, mais de classes différentes, comme les poissons et les

---

(1) « ...Obligé d'abandonner la géologie des cataclysmes, on s'est rejeté sur la paléontologie, imaginant des luttes violentes dans le monde animé... En réalité ces combats ont été des exceptions : il faut se figurer une grande nature où, comme de nos jours, tout était harmonie ». (A. Gaudry, *Essai de paléontologie philosophique*, Ch. II, p. 31, Paris, 1896).

(2) D'après J. Guibert, *Les Origines*, Ch. III, § 3.

mammifères, ont un développement parallèle jusqu'au type poisson ; alors, tandis que les poissons se caractérisent dans leurs espèces, les mammifères continuent leur marche ascendante, passent par des états qui sont permanents chez les batraciens et transitoires chez eux, et arrivent enfin au type caractéristique de leur classe. Il y aurait donc un parallélisme entre la série embryologique et la série zoologique. Chaque individu répéterait brièvement les phases par lesquelles a passé son espèce. Ainsi les embryons d'un poisson et d'un mammifère se ressemblent longtemps, parce que tous deux reproduisent les phases par lesquelles avait passé l'ancêtre commun qui fut le premier des vertébrés.

F) — **Série paléontologique** : les couches sédimentaires étudiées par les géologues sont comme les feuillets d'un livre, où la science peut étudier la succession des êtres vivants. Mais il manque beaucoup de pages à ce livre, soit parce qu'une petite partie seulement de l'écorce terrestre a été explorée, soit parce que l'érosion a détruit beaucoup de documents. De plus, à part les mollusques, peu d'êtres vivants se fossilisent. Une grande part reste donc à l'hypothèse pour interpréter les signes conservés et combler les lacunes. Or, d'après les transformistes, les caractères non effacés seraient tous favorables à leur thèse.

Les animaux n'ont point tous apparu à la même époque ; les espèces ont été formées successivement dans le cours des périodes géologiques : depuis la première origine de la vie jusqu'à la naissance de l'homme, on signale sans cesse de nouvelles espèces. Ces apparitions ne se font pas brusquement ; les espèces se renouvellent peu à peu ; les unes périssent, les autres arrivent. Ce n'est pas au hasard, mais suivant un ordre constant, en allant du simple au composé, que ces espèces apparaissent. Les invertébrés vivent avant les vertébrés. Parmi les vertébrés, les poissons se montrent dès le silurien ; viennent ensuite les batraciens sur les premiers continents émergés au temps carbonifère ; les reptiles débutent avec l'ère secondaire ; les oiseaux et les mammifères commencent à avoir des représentants dans l'ère secondaire, mais ils n'ont leur plein développement que durant l'ère tertiaire.

Pour les groupes représentés par de nombreux restes, le passage insensible d'une forme à l'autre est frappant ; ces formes de transition se rencontrent soit :

a) Pour lier entre eux les embranchements : vg. les premiers batraciens présentent de nombreux caractères propres aux poissons ; les premiers oiseaux gardent plusieurs caractères propres aux reptiles.

b) Pour faire l'histoire des espèces d'un même genre : vg. parmi les mollusques, où les fossiles abondent, chez les céphalopodes, comme les nautiles, les goniatites, les ammonites.

Le transformisme prétend expliquer cette succession paléontologique en disant que les formes primitives se sont modifiées et élevées

peu à peu en s'adaptant aux milieux où elles vivaient, en se pliant aux conditions d'existence.

Les développements successifs du règne *végétal* offrent des faits plus saillants, car l'ordre d'apparition correspond exactement à l'ordre de complication organique : les cryptogames sont seuls aux temps primaires ; puis viennent les conifères et les cycadées ; les monocotylédones et les dicotylédones apparaissent durant l'ère secondaire et n'atteignent leur apogée que dans l'ère tertiaire.

G) — **Lien des formes vivantes :** on suit aisément les divers degrés de complication qui forment le trait d'union entre les animaux simples et les types les plus perfectionnés. Les protozoaires sont composés de cellules semblables, isolées ou réunies en colonies. Les colonies cellulaires commencent à se différencier chez les cœlentérés. Chez les échinodermes apparaissent nettement des organes internes entre l'ectoderme et l'entoderme. A partir de là, tantôt les parties se groupent en rayonnant autour d'un centre, tantôt elles se disposent sur une même ligne droite. Dans ce dernier cas, ou bien certaines parties restent assez distinctes comme chez les vers, ou bien elles se fusionnent plus ou moins et se condensent en une unité plus serrée, comme dans les embranchements supérieurs.

Les espèces voisines ne diffèrent que très légèrement les unes des autres ; dans leur série continue, il est difficile de trouver des lignes de démarcation. Même dans les espèces qui paraissent éloignées, soit dans une même classe, soit dans un même embranchement, les parties homologues sont construites de la même façon. Ainsi chez le cheval, la taupe, la souris, le marsouin, la baleine, le membre antérieur a les mêmes os agencés de la même manière. Les pattes du mammifère, les ailes de l'oiseau, les membres du reptile, sont composés des mêmes pièces. Les différences, que l'anatomie signale, s'effacent, si l'on remonte soit aux périodes embryonnaires, car la formation du membre antérieur s'y fait de la même façon, soit aux sédiments géologiques, car on y trouve des ancêtres où les modifications différentielles n'étaient pas encore effectuées. — Ces faits démontrent une parenté morphologique très étroite entre les espèces d'un même genre, moins étroite entre les genres d'une même classe, moins étroite encore entre les espèces extrêmes du règne animal. Ce lien qui unit les êtres vivants est, d'après les transformistes, le résultat d'une commune descendance ; ce n'est pas un lien idéal, mais un lien de parenté réelle.

§ III. — *CRITIQUE DU TRANSFORMISME*

A) **Réfutation générale :** la théorie darwinienne repose sur l'analogie entre la sélection naturelle et la sélection artificielle. Or cette analogie est contestable. La sélection artificielle est réfléchie et calculée. Pour faire une race douée de telle qualité déterminée, il ne suffit pas de

lui donner pour père un individu qui offre la première ébauche de cette qualité ; il faut trouver une mère en qui se rencontre la même qualité ; autrement cette qualité s'affaiblit dès la seconde génération et disparaît à la troisième ou quatrième. Ce double choix est nécessaire non seulement au début, mais constamment : c'est à cette condition que se précisera le caractère que l'on veut perpétuer dans une race. Pour que la sélection naturelle obtînt le même résultat, il faudrait que la nature fût capable de choix, mais elle est aveugle. L'animal agit sous l'influence d'un instinct irréfléchi. Comment admettre qu'un animal, dont la constitution offre quelque particularité utile, ira chercher et découvrira un autre individu doué du même avantage ? Comment admettre surtout que cette recherche et cette découverte se renouvellent autant de fois qu'il est nécessaire pour produire et fixer une variété ? Il serait étrange que l'homme intelligent et la nature aveugle, agissant par des voies opposées, aboutissent aux mêmes résultats.

Ce n'est pas assez dire, car la nature aboutirait à des résultats bien supérieurs : elle arriverait à produire des *espèces*, tandis que l'homme n'a réussi qu'à produire des *races*, en fixant des variétés. Avec un père et une mère de l'espèce canine, la sélection artificielle a créé de nombreuses races de chiens, mais jamais un autre animal.

Les produits hybrides, qui proviennent de deux espèces voisines, ou bien sont stériles après un petit nombre de générations (comme les mulets), ou bien sont indéfiniment féconds (comme les léporides), mais alors leurs descendants reviennent promptement au type lièvre ou au type lapin. Ce fait d'interstérilité entre deux espèces voisines est, de l'aveu de Darwin, « inexplicable » dans la théorie transformiste. Quatrefages regarde ce fait capital comme la preuve manifeste de la fixité des espèces.

De plus l'histoire, aussi haut qu'on puisse remonter dans l'étude du passé, confirme la permanence des espèces. Certaines ont disparu ; aucune des survivantes n'a subi de transformations (Cf. les descriptions d'Aristote, les monuments de l'Égypte, etc.). Si donc la sélection naturelle, sous l'action de la concurrence vitale, n'a produit, de mémoire d'homme, pendant soixante ou soixante-dix siècles, aucune modification notable, de quel droit les transformistes lui accordent-ils une si merveilleuse efficacité dans le passé ? Ils répliquent que, dans les périodes géologiques antérieures à la nôtre, la sélection naturelle, disposant d'un temps illimité, a pu agir efficacement. — Mais le temps par lui-même ne produit rien ; il n'est qu'une condition qui permet à une force de se développer ; si donc pendant soixante-dix siècles la sélection naturelle n'a rien fait, ce n'est pas avec un temps indéfiniment prolongé qu'elle fera quelque chose. C'est une supposition gratuite qui n'a rien de scientifique.

B) **Réponse aux arguments particuliers :**

I. — La persistance d'organes rudimentaires n'est pas une preuve en faveur du transformisme, car :

1° Au dire de Darwin lui-même, nous ne savons pas si un organe, rudimentaire ou inutile chez l'adulte, n'a pas exercé une fonction chez chez l'embryon.

2° Il peut se faire que les organes rudimentaires, comme les ailes de l'apteryx, servent à une fin encore inconnue.

3° Cette persistance d'ailleurs s'explique suffisamment par l'*unité de plan*, qu'elle sert à manifester (Logique, 82, §§ II, III).

4° Ces organes peuvent être le résultat d'une dégradation subie dans l'espèce même, *intra eamdem speciem.*

5° L'explication darwinienne sur la cause de l'atrophie de ces organes n'est pas juste ; on cite bien des cas où le non-usage n'a pas atrophié certains organes : vg. l'oie de Magellan et la frégate ont des pieds palmés pour nager et ne nagent pas ; un pic d'Amérique (*Colaptes campestris*) a des pieds grimpeurs et ne grimpe pas.

II. — Il est certain, d'après Darwin lui-même, que tous les animaux ne passent pas par les différents états de leur soi-disant ancêtre. Cependant les lois de la nature sont générales, et si l'explication du développement embryologique était celle que supposent les darwinistes, elle ne devrait pas souffrir ces exceptions. Agassiz a remis les choses au point : « En tant qu'œufs, dans leur condition primitive, tous les animaux se ressemblent. Mais aussitôt que l'embryon commence à montrer quelques traits caractéristiques, ceux-ci présentent des particularités telles que le type peut se distinguer... Aucun animal supérieur ne traverse une suite de phases rappelant tous les types inférieurs du règne animal, mais il subit simplement une série de modifications spéciales aux animaux de l'embranchement auquel il appartient [1]. »

III. — On a apporté plusieurs faits contre la *série paléontologique :*

1° Certaines espèces ont persévéré, sans transformation, à travers les temps géologiques. Pourquoi certains types ont-ils progressé, tandis que d'autres sont demeurés stationnaires ? pourquoi existe-t-il encore des amibes, des méduses et même des poissons et des reptiles ?

2° L'ordre d'apparition des espèces n'est pas conforme au degré de complication de l'organisme : dès le cambrien on voit des êtres de presque tous les groupes.

3° Les groupes nouveaux apparaissent brusquement, sans être amenés par des formes intermédiaires qui les relient à d'autres. — On n'a pas retrouvé ces intermédiaires nécessaires pour justifier le transfor-

---

[1] L. Agassiz, *De l'Espèce et de la Classification en Zoologie*, Ch. II, § VIII, Traduit de l'anglais, par F. Vogéli, p. 278-279. Paris, 1869.

misme. Darwin l'a reconnu loyalement : « Le problème de la filiation des espèces dans les couches fossilifères reste, quant à présent, inexpliqué, insoluble, et l'on peut continuer à s'en servir comme d'un argument sérieux contre les opinions émises ici. » M. Contejean, quoique transformiste, dit de son côté : « Il faut admettre que les nombreuses étapes qui marquent la transformation entre deux types spécifiques voisins sont représentées chacune par une forme particulière qu'on devrait retrouver à l'état fossile. Ces formes de passage seraient donc innombrables ; en outre les types spécifiques, noyés dans cette multitude d'intermédiaires, ne pourraient plus être distingués les uns des autres, ou, en d'autres termes, n'existeraient pas. Or c'est le contraire qui a lieu. »

Pressés par ces objections, certains transformistes ont imaginé la théorie des *émigrations*. Quand on leur dit : vg. on ne connaît aucune forme intermédiaire entre l'hipparion et le cheval, ils répondent : l'être que vous cherchez ne peut se trouver que dans une région éloignée de celle où vécurent ces animaux ; autrement il ne se fût pas transformé. Mais cette hypothèse est tellement gratuite et arbitraire qu'elle est rejetée par beaucoup de darwinistes. Aussi d'autres, comme Naudin, recourent à des transformations brusques et ils apportent en preuve les modifications produites soudainement chez les plantes et même chez certains animaux. Mais ces modifications n'ont jamais lieu qu'entre des races ou des variétés d'une même espèce.

IV. — Le lien qui unit entre elles les formes vivantes est manifeste ; mais le fait de son existence ne tranche pas la question de son origine : est-il idéal ou le résultat d'une descendance commune ? On peut admettre que le transformisme explique aussi bien que le créationnisme les ressemblances qui unissent les espèces voisines ; mais il ne rend pas aussi aisément compte des différences anatomiques et physiologiques qui les séparent.

V. — Admettons qu'on établisse l'interfécondité des espèces et qu'on découvre les innombrables intermédiaires des transformations successives, il restera toujours à expliquer :

1° *L'origine des êtres vivants :* depuis la réfutation des générations spontanées par Pasteur, c'est une vérité acquise à la science que les êtres organisés reçoivent toujours la vie de corps déjà vivants, que par conséquent la vie ne résulte pas de l'évolution d'éléments physico-chimiques : *Omne vivum ex vivo* (46). Il faut donc recourir à un principe transcendant, en dehors et au-dessus de la matière, à un être créateur du principe vital.

2° *La plasticité des êtres vivants :* comment sont-ils capables de s'adapter aux conditions de leur existence ? Comment peuvent-ils se développer régulièrement au milieu des influences diverses qu'ils subissent ? Cette plasticité offre éminemment le caractère de la finalité. Il faut

y reconnaître les marques d'une intelligence qui, n'étant ni dans la plante, ni dans l'animal, doit être en dehors et au-dessus d'eux, dans une Providence qui dirige les êtres vivants vers une fin qu'ils ignorent. C'est ce qu'exprime fort bien un naturaliste américain, L. Agassiz : « Rien dans le règne organique n'est de nature à nous impressionner autant que l'unité de plan qui apparaît dans la structure des types les plus divers. D'un pôle à l'autre, sous tous les méridiens, les Mammifères, les Oiseaux, les Reptiles, les Poissons révèlent un seul et même plan de structure. Ce plan dénote des conceptions abstraites de l'ordre le plus élevé, il dépasse de bien loin les plus vastes généralisations de l'esprit humain, et il a fallu les recherches les plus laborieuses pour que l'homme parvînt seulement à s'en faire une idée. D'autres plans non moins merveilleux se découvrent dans les Articulés, les Mollusques, les Rayonnés et dans les divers types de plantes. Et cependant ce rapport logique, cette admirable harmonie, cette infinie variété dans l'unité, voilà ce qu'on nous représente comme le résultat de forces auxquelles n'appartiennent ni la moindre parcelle d'intelligence, ni la faculté de penser, ni le pouvoir de combiner, ni la notion du temps et de l'espace ([1]). »

VI. — Il faut noter enfin que le transformisme n'est qu'une hypothèse contestable et contestée, que trop souvent l'on rejette ou que l'on admet pour des raisons *extrascientifiques*. Voici la déclaration faite par Yves Delage, professeur d'anatomie et de physiologie comparées à la Sorbonne : « Je reconnais sans peine qu'on n'a jamais vu une espèce en engendrer une autre, ni se transformer en une autre, et que l'on n'a aucune observation absolument formelle démontrant que cela ait jamais eu lieu. J'entends ici une vraie bonne espèce, fixe comme les espèces naturelles et se maintenant comme elles, sans le secours de l'homme. » L'auteur, qui est cependant transformiste, ajoute en note : « Je prends ici la première personne pour montrer que je parle en mon nom et non en celui des Transformistes, dont beaucoup seront sans doute scandalisés en lisant cette déclaration. Je suis cependant absolument convaincu qu'on est ou n'est pas transformiste, non *pour des raisons* tirées de l'histoire naturelle, mais *en raison* de ses opinions philosophiques. S'il existait une hypothèse *scientifique*, autre que la descendance, pour expliquer l'origine des espèces, nombre de Transformistes abandonneraient leur opinion actuelle comme insuffisamment démontrée ([2]). »

Nous laissons aux spécialistes le soin d'apprécier la juste valeur de ces objections et de ces réponses. Mais nous avons à juger le transformisme, du point de vue philosophique.

Conclusion. — Le transformisme absolu, qui rejette toute inter-

---

([1]) L. Agassiz, *De l'Espèce et de la Classification en Zoologie*, Ch. I, § IV, p. 23-24.
([2]) Y. Delage, *La structure du protoplasma...*, p. 184.

vention créatrice de Dieu, est contraire à la raison et à la foi. Le transformisme modéré, qui admet l'intervention de Dieu pour créer la vie des espèces végétales et animales, est un système possible en soi : il ne répugne donc ni à la raison ni à la foi. Telle est, d'après HENRI DE DORLODOT, professeur de Géologie à l'Université de Louvain et ancien professeur de Théologie au Séminaire de Namur, la doctrine fondamentale de Darwin sur l'*origine des espèces*, « qui se résume dans les deux propositions suivantes :

« 1° La première origine des êtres vivants est due à une influence spéciale du Créateur, qui a inspiré la vie à un seul ou à un petit nombre d'organismes élémentaires.

« 2° Ces organismes, évoluant dans la suite des siècles, ont donné naissance à toutes les espèces organiques qui existent actuellement, ou dont les vestiges nous sont conservés à l'état fossile (1). »

A priori ce système est possible. Est-il réalisé dans la nature ? C'est aux faits de répondre. Un certain nombre de savants ont repoussé même le transformisme ainsi tempéré, parce qu'ils ne le trouvaient pas suffisamment prouvé par les faits : vg. Cuvier, de Quatrefages, Flourens, Agassiz, etc. Beaucoup d'autres soutiennent le contraire. D'après un éminent professeur au Muséum d'Histoire naturelle, Albert Gaudry, « les espèces secondaires (qui ne seraient que des variétés et des races) sont transmutables ; mais elles dérivent d'un certain nombre de classes primordiales et irréductibles qui ont Dieu pour auteur immédiat » (2).

René Zeiller, le maître de la Paléobotanique en France, « était arrivé finalement à cette conviction, partagée par beaucoup de naturalistes de nos jours : Nous n'avons pas d'autre manière d'expliquer les faits observés

---

(1) H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme au point de vue de l'Orthodoxie catholique* : I. *L'Origine des Espèces*, p. 10, Bruxelles et Paris, 1921. — L'auteur ajoute dans une note : « Lorsque nous parlons des opinions de Darwin, nous ne faisons jamais allusion qu'à celles qu'il a exprimées dans les écrits publiés par lui-même et qu'il a maintenues jusque dans ses dernières éditions, et non aux doutes, plus ou moins passagers, dont on peut trouver les traces dans sa volumineuse correspondance » (p. 151, note 1). — On sait que Darwin a étendu sa théorie transformiste jusqu'à l'homme. (Cf. *La descendance de l'homme*). Cette extension paraît à un grand nombre d'exégètes catholiques se heurter au texte de la *Genèse* relatif à la création de l'homme (C. II, v. 7). C'est aussi notre sentiment. Cependant un certain nombre de catholiques estiment qu'on peut appliquer la théorie transformiste au *corps* de l'homme. Ainsi semble penser le Père THEILARD DU CHARDIN (Cf. *Les Hommes fossiles*, dans ÉTUDES, 1921, T. I, p. 577). M. DE DORLODOT annonce la publication d'un second volume sur la *Descendance de l'homme*. S'il est permis de préjuger son opinion d'après les tendances du premier volume on peut conjecturer qu'il sera favorable à cette extension.

(2) A. GAUDRY : « Les êtres animés ne sauraient avoir produit eux-mêmes leurs forces vitales, car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Quand nous imaginerons toutes les forces physiques ou chimiques, elles ne feront pas une force vitale, et surtout une force pensante. C'est donc la cause première, c'est-à-dire Dieu, qui crée les forces » (*Essai de paléontologie philosophique*, Conclusion, p. 208-209).

que par la notion du transformisme, et ce transformisme inévitable, son mécanisme nous échappe » (1).

§ IV. — *COMMENT SE POSE AUJOURD'HUI LA QUESTION DU TRANSFORMISME ?*

Actuellement les naturalistes sont presque tous transformistes. Mais il faut noter que le système transformiste a lui-même évolué. De là l'intérêt qui s'attache à cette enquête : Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme ? Pour y répondre, nous laisserons la parole à un géologue de profession, qui est en même temps familiarisé avec la Théologie.

« Par rapport à ce que tenaient les initiateurs de la doctrine transformiste, nos vues actuelles sur la nature découvrent une évolution biologique : 1° beaucoup plus compliquée dans son processus qu'on ne le pensait d'abord ; 2° mais, en même temps, de plus en plus certaine dans son existence; 3° pourvu qu'elle soit comprise comme une relation très générale de dépendance et de continuité physiques entre formes organisées (2). » C'est ce troisième point qu'il importe ici de mettre en lumière.

« Depuis le plus petit détail jusqu'aux plus vastes ensembles, *notre univers vivant* (comme notre univers matériel) *a une structure*, et cette structure ne peut être due qu'à un phénomène de croissance. Voilà la grande preuve du Transformisme et la mesure de ce que cette théorie a de définitivement acquis (3). »

« Ce qui fait le transformiste, qu'on se le dise bien, ce n'est pas d'être darwiniste ou lamarckiste, mécaniciste ou vitaliste, mono ou polyphylétiste. Ce n'est pas même de croire (si paradoxale que puisse paraître cette affirmation) que les vivants descendent les uns des autres par génération proprement dite... Ce à quoi tiennent, tout à fait au fond, les naturalistes actuels, — ce à quoi ils s'attachent comme à une conviction inébranlable, une conviction qui n'a jamais cessé de grandir sous des discussions de surface, c'est au fait d'une *liaison physique* entre les vivants. Les vivants *se tiennent* biologiquement. Ils se commandent organiquement dans leurs apparitions successives, de telle sorte que ni

---

(1) G. Bonnier, *René Zeiller et la Paléontologie végétale*, dans la Revue hebdomadaire, 8 sept. 1917, p. 177.

(2) Pierre Teilhard du Chardin, Professeur de Géologie à l'Institut catholique de Paris, *Comment se pose aujourd'hui la question du Transformisme*, dans Études, 1921, T. II, p. 525. Pour le développement des deux premiers points, voir p. 525-539.

(3) P. Teilhard, *Comment se pose...*, *Ibidem*, p. 538-539.

l'homme, ni le cheval, ni la première cellule, ne pouvaient apparaître ni plus tôt ni plus tard qu'ils ne l'ont fait. Par suite de cette connexion enregistrable entre formes vivantes, nous devons chercher et nous pouvons trouver un fondement matériel, c'est-à-dire une raison scientifique, de cet enchaînement. Les accroissements successifs de la vie peuvent être l'*objet d'une histoire.* » Voilà la « foi » suffisante et nécessaire pour faire un transformiste. Tout le reste est dispute entre systèmes, ou bien encore passions étrangères, indûment mélangées à une question d'ordre scientifique.

« Réduit à cette essence ultime, compris comme la croyance en l'existence d'une connexion physique, expérimentale, entre les vivants (connexion de nature encore indéterminée), le transformisme apparaît comme extrêmement inoffensif et comme extrêmement fort. Il ne saurait porter ombrage à aucune philosophie et, par ailleurs, il occupe une position qui semble inexpugnable.... Pour que le transformisme fût dangereux à la raison et à la foi, il faudrait qu'il prétendît rendre inutile l'action du Créateur, réduire le développement de la vie à une opération purement immanente à la nature, prouver que « le plus peut sortir, par lui-même, du moins ». Trop d'évolutionnistes, en fait, ont commis cette lourde méprise de prendre leur explication scientifique de la vie pour une solution métaphysique du monde... Il est temps de laisser définitivement de côté un problème aussi mal posé. Non, le transformisme scientifique, à strictement parler, ne prouve rien pour ou contre Dieu. Il constate simplement le fait d'un enchaînement dans le réel. Il nous présente une anatomie, point du tout une raison dernière, de la vie. Il nous affirme : « Quelque chose s'est organisé, quelque chose a crû. » Mais il est incapable de discerner les raisons ultimes de cette croissance. Décider si le mouvement évolutif est intelligible en soi, ou s'il exige, de la part d'un premier Moteur, une création progressive et continue, c'est une question qui ressort à la métaphysique...

« Il est assez facile de critiquer le transformisme. Comment se fait-il qu'on ait tant de peine à trouver une solution qui permette de s'en passer ?... Un seul moyen logique est donné aux non-transformistes d'expliquer l'unité et l'enchaînement de la vie : c'est d'admettre une liaison *idéale* des formes. C'est de soutenir que la loi de succession des vivants est toute concentrée dans une pensée créatrice qui développerait en des points successifs, successivement posés, le dessin qu'elle a conçu dans sa sagesse. Les formes vivantes, dans cette hypothèse, s'appelleraient les unes les autres à l'existence uniquement en vertu d'un relais logique existant dans la pensée divine. Elles seraient des points cosmiquement indépendants les uns des autres par leur origine, mais disséminés harmonieusement sur un faisceau de courbes fictives.

« Il ne semble pas que cette solution puisse être tolérée par aucun naturaliste ; et ceci pour deux raisons. D'abord elle est inapplicable pratiquement, en tant que son fonctionnement multiplie à l'indéfini les créations indépendantes. Pourquoi ne pas admettre une création spéciale pour ces deux espèces de guêpes ou d'oseilles que vous déclarez vous-mêmes, en vertu de vos expériences, complètement fixes, si vous en voulez une à l'origine des rongeurs ou des périssodactyles ?... Mais il y a plus. Quand même les fixistes arriveraient à préciser, d'une façon non arbitraire, le nombre et la place des coupures créatrices (quand ils ne demanderaient qu'une seule coupure), ils se heurteraient à une difficulté fondamentale : l'impossibilité où est notre esprit de concevoir, *dans l'ordre des phénomènes*, un début absolu. Essayez de vous représenter ce que pourrait être, dans la nature, l'apparition intrusive d'un être qui ne « naîtrait » pas d'un ensemble de circonstances physiques préexistantes. Ou bien vous n'avez jamais étudié un objet réel, ou bien vous renoncerez à une tentative dont vous verrez positivement la vanité. Dans notre univers, tout être, par son organisation matérielle, est solidaire de tout un passé. Il est essentiellement une histoire. Et par cette histoire, par cette chaîne d'antécédents qui l'ont préparé et introduit, il rejoint sans coupure le milieu au sein duquel il nous apparaît. La moindre exception à cette règle bouleverserait l'édifice entier de notre expérience.

« On s'en va répétant : « Le transformisme est une hypothèse. » Cette parole est vraie quand il s'agit des théories spéciales à un disciple de Lamarck ou de Darwin. Mais, si on entend dire par là que nous sommes libres de regarder, ou non, les êtres vivants comme une suite d'éléments apparus « en fonction physique » les uns des autres (quelle que soit, du reste, la nature exacte de cette fonction), on se trompe. *Réduit à son essence*, le transformisme n'est pas une hypothèse. Il est l'expression particulière, appliquée au cas de la vie, de la loi qui conditionne toute notre connaissance du sensible : ne pouvoir rien comprendre, dans le domaine de la matière, que sous forme de séries et d'ensembles.

« Traduite en langage créationniste, cette loi est parfaitement simple et orthodoxe. Elle signifie que, lorsque la Cause première opère, elle ne s'intercale pas au milieu des éléments de ce monde, mais elle agit directement sur les natures, de telle sorte, pourrait-on dire, que Dieu « fait » moins les choses qu'il ne « les fait se faire ». Ce qui doit paraître étonnant, dès lors, ce n'est pas que les croyants se rallient à la vérité cachée au fond du transformisme. C'est bien plutôt qu'ils ne reconnaissent pas plus facilement sous le langage, parfois inacceptable, des évolutionnistes, la catholique et traditionnelle tendance à sauvegarder la vertu des causes secondes, à laquelle, tout dernièrement encore, un

théologien très averti, qui est aussi un vrai savant [1], a pu donner le beau nom de « naturalisme chrétien » [2].

Remarque : il ne faut pas confondre entre eux :

1° **Le Monisme de Hæckel** : d'après lui, il existe dans la nature entière un grand *processus* évolutif, un, continu et éternel. Tous les phénomènes de la nature, sans exception, depuis le mouvement des corps célestes jusqu'à la croissance des plantes et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu *d'une seule et même loi de causalité*. Bref, tout est réductible à la mécanique des atomes. Cette conception mécaniste du monde est appelée par Hæckel *Monisme*, parce qu'il ramène tout à l'unité, à la *monère*, atome éternel d'où tout ce qui existe est descendu par une série d'évolutions progressives. C'est une des formes de l'*Évolutionnisme universel*. — Nous exposerons (90) celle que Spencer a préconisée.

2° **Le Transformisme de Lamarck ou Lamarckisme** : il explique l'origine des espèces organiques par des transformations graduelles, de sorte que tous les organismes complexes des végétaux et des animaux actuels dérivent d'une seule forme primitive ou du moins d'un très petit nombre de formes. C'est un cas *particulier* de l'évolution. Le *Monisme* a la prétention de tout expliquer ; le *Transformisme* se borne à expliquer le développement de la vie.

3° **Le Transformisme de Darwin ou Darwinisme** : Darwin n'a pas imaginé le transformisme ; c'est l'œuvre de Lamarck ; mais il a conçu la Théorie de la *sélection naturelle* pour expliquer les transformations successives des êtres vivants et l'origine des espèces.

Le *Lamarckisme* et le *Darwinisme* sont des théories transformistes spéciales aux disciples de Lamarck et de Darwin. Mais « le Transformisme réduit à son essence ultime » implique simplement « la croyance en l'existence d'une connexion physique expérimentale entre les vivants, connexion de nature encore indéterminée » (§ IV).

90. — § V. L'ÉVOLUTIONNISME [3]

§ A. — *EXPOSÉ DU SYSTÈME DE SPENCER*

L'idée d'évolution, entendue dans un sens large, n'est pas nouvelle.

---

(1) Cet esprit de naturalisme chrétien a toujours été en honneur dans l'Église, et ce n'est qu'aux époques de décadence qu'on a pu le voir faiblir dans une certaine mesure. Sous le nom de *naturalisme chrétien*, j'entends exprimer la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder, et à ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité. » (H. de Dorlodot, *Le Darwinisme...*, Ire Partie, p. 115).

(2) P. Teilhard du Chardin, *Comment se pose...*, *Ibidem*, p. 540-544.

(3) L. Roure, *Doctrines et problèmes*, Ch. III. — A. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*. — J. Halleux, *L'Evolutionnisme en morale*. — G. Richard, *L'idée d'Evolution dans la nature et dans l'histoire*.

Les physiciens d'Ionie expliquaient l'univers par les transformations successives d'un élément primitif. Les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Alexandrins sont plus ou moins évolutionnistes. Un grand nombre de philosophes et de savants modernes ont repris cette conception. Bacon, Pascal, Leibniz y ont recours. A la fin du XVIIIe siècle, Turgot et Condorcet se firent les défenseurs de l'idée de progrès, voisine de celle d'évolution. La théorie de Laplace, la philosophie de Comte, le transformisme de Lamarck et de Darwin, tout pénétrés de l'idée d'évolution, préparèrent les voies à l'évolutionnisme universel de Hæckel et de Spencer.

L'œuvre de Herbert Spencer est donc une vaste synthèse, où sont venues se fondre certaines idées qui avaient déjà cours dans la philosophie et dans la science. Spencer voulut constituer une philosophie scientifique. Pour Laplace, l'évolution est la loi de la formation originelle de notre monde planétaire ; pour Lamarck et Darwin, elle est la loi de la nature vivante ; pour Spencer, elle est la loi de toutes choses : en vertu des seules forces mécaniques, groupant ou dispersant des atomes inertes par eux-mêmes, tout s'explique, depuis les mouvements stellaires et la chute d'une pierre jusqu'à la croissance des végétaux, la conscience de l'homme et l'organisation sociale. Matière, vie, pensée, individu et société, tout évolue.

L'évolution c'est le passage de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, par des différenciations et des intégrations successives.

A) — **Monde primitif :** à l'origine l'univers était une masse confuse, chaotique, où toutes les parties étaient homogènes. Peu à peu, par suite d'actions inconnues, cette masse s'est divisée en plusieurs parties qui ont commencé à se différencier. Le monde est alors devenu hétérogène, composé d'éléments divers. Mais, en même temps qu'ils se diversifiaient, ces éléments apprenaient peu à peu à se coordonner entre eux. Ainsi, à la confusion primitive se substituait une organisation rudimentaire. Le monde allait donc de l'homogénéité confuse à l'hétérogénéité coordonnée, « c'est-à-dire devenait à la fois plus multiple et plus un ».

B) — **Minéraux :** la masse primitive a ainsi formé des *nébuleuses*, qui elles-mêmes en se dissolvant ont produit les *astres*. La théorie de Laplace est une première application de la loi d'évolution. La nébuleuse primitive, qui occupait tout l'espace où se meut aujourd'hui notre système solaire, s'est condensée et différenciée jusqu'à ce qu'elle ait donné naissance à ce système, composé d'astres distincts, mais solidaires les uns des autres. La *terre* est un de ces astres. D'abord en ignition, elle s'est refroidie peu à peu et en se refroidissant se divisa ; par suite de ces refroidissements progressifs se formèrent les différentes couches de terrain, la variété des *minéraux*, les continents, les mers et tous les phénomènes physiques.

C) — **Végétaux et Animaux :** les minéraux se modifièrent et se compliquèrent sous l'influence de combinaisons chimiques, jusqu'à ce qu'un jour une action chimique plus complexe fit jaillir la *vie* sous la forme rudimentaire du *protoplasma.* Ce protoplasma primitif ne contient aucun élément qui ne soit dans la matière brute : toute la différence est dans une plus grande complexité. Il grandit peu à peu, puis se divisa. Mais les cellules, formées par la division d'une même cellule-mère, s'associèrent : le protoplasma simple et diffus donna ainsi naissance au corps composé, c'est-à-dire aux cellules unies par le double progrès dans la multiplicité et dans l'unité. Il y a toujours différenciation et intégration : plus grande est la diversité des éléments composants, plus frappante est l'unité qui les coordonne. C'est ainsi que se formèrent les *végétaux* et les *animaux.* Une fois formés, ils se développèrent de la même façon, en accroissant leurs membres et en les coordonnant en vue de l'entretien de l'existence commune. Pour assurer leur existence, ces organismes durent lutter entre eux, car la quantité d'aliments répandue sur la surface de la terre est insuffisante à nourrir tous ses habitants. Il faut donc qu'un certain nombre périssent pour que le reste survive. Ceux-là subsisteront qui auront le plus d'avantages dans la *lutte pour la vie.* Ces avantages sont de deux sortes ; les uns sont transmis à l'être par les organismes de ses ancêtres : ils constituent pour lui des caractères *héréditaires* ou *innés ;* les autres sont *acquis* par lui-même au cours de son existence ; car, pour vivre, il est obligé de *s'adapter* à son milieu ; or, pour s'adapter, il doit souvent se modifier. L'*adaptation* et l'*hérédité* sont les deux grands facteurs de l'évolution des êtres vivants. Ceux qui ont les caractères héréditaires les plus parfaits ou qui ont su le mieux s'adapter, survivent seuls, comme si la nature les avait *choisis :* c'est la *sélection naturelle des meilleurs*, c'est le résultat de la *lutte pour la vie* (89, § II, A, B). Et comme, pour vaincre ses rivaux, il faut que l'être se perfectionne sans cesse, on conçoit la continuité du *progrès* chez les êtres vivants. L'apparition du système nerveux marque une phase importante de l'évolution, car le système nerveux domine les autres organes, centralise leurs efforts, et c'est par son perfectionnement que s'est fait surtout le progrès de l'animalité.

D) — **Hommes :** à une époque préhistorique, après des essais innombrables, l'humanité est issue de l'animalité. C'est un développement extraordinaire du système nerveux qui a permis l'apparition des formes les plus hautes de la pensée. Il en est de l'esprit de l'homme comme des formes organiques : il s'est compliqué et diversifié de plus en plus dans son évolution. La nature et la pensée humaine nous apparaissent maintenant comme deux mécanismes qui s'accordent parfaitement ; mais l'adaptation du cerveau humain et par conséquent de la pensée à la nature est l'œuvre des siècles. Le procédé essentiel de cette évolution,

comme de l'évolution organique, c'est la *sélection naturelle* sous l'action de la *concurrence vitale*, puis l'*hérédité*, qui fixe les résultats acquis. Il y a aussi lutte pour la vie entre les idées, et celles-là survivent au conflit qui sont conformes aux rapports naturels des choses : tôt ou tard la vérité vaincra l'erreur.

Cette loi de l'évolution se retrouve dans l'histoire de l'humanité ; c'est elle qui régit toutes les formes de l'activité humaine :

1° **Activité sociale :** à leur origine les *sociétés* forment des ensembles homogènes d'individus qui ont mêmes facultés et mêmes fonctions : chacun d'eux est guerrier, pêcheur, chasseur, constructeur. Le travail se divisa sans nuire à la solidarité sociale qui grandit avec l'hétérogénéité des fonctions. Les gouvernés se distinguèrent des gouvernants, et peu à peu s'établit la séparation des pouvoirs, exécutif, législatif et judiciaire.

2° **Activité scientifique et artistique :** les premiers savants rêvaient une science universelle, et l'art primitif enveloppait tous les arts. C'est progressivement que se sont constitués des sciences particulières et des arts distincts.

3° **Activité morale :** étant donnée la vie de l'homme en société, il en résulte que l'altruisme naît forcément de l'égoïsme. L'homme vivant en société remarqua que, s'il cherchait à faire le bonheur de ceux avec lesquels il vivait, il jouirait par contre-coup des émotions agréables des autres et que ceux-ci, par une réciprocité naturelle, chercheraient à faire son bonheur (Ps., 50, § II, MORALE, 27). Tout ce qui est connaissable, c'est-à-dire les *phénomènes*, est du domaine de la science et soumis à la loi d'évolution. Au-dessus de ce domaine il y en a un autre, c'est celui de l'absolu ou de l'*inconnaissable*, dont nous ne savons qu'une chose : qu'il est. La croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence n'a rien à redouter de la logique la plus inexorable ; voilà une vérité de la plus grande certitude possible. Cette vérité, sur laquelle les religions s'accordent entre elles et avec la philosophie qui combat leurs dogmes particuliers, c'est que la puissance, dont l'univers est la manifestation, est pour nous complètement impénétrable [1]. De là le nom d'**Agnosticisme** donné à la philosophie de Spencer.

§ B. — *CRITIQUE DE L'ÉVOLUTIONNISME*

Il faut une cause pour expliquer : l'existence de cette masse nébulaire et chaotique, d'où seraient sorties toutes choses ; — le mouvement initial de cette masse ; — la direction de ce mouvement ; — l'apparition

---

[1] H. SPENCER, *Les Premiers Principes*, Part. I, Ch. II, § 14. Traduction CAZELLES, p. 47-48, Paris, 1871.

de la vie organique, de la sensation, de la pensée et de la vie morale. Or le système évolutionniste est incapable d'expliquer :

I. — **L'existence de cette masse.** D'après Spencer, la matière est incréée, éternelle, indestructible. C'est inadmissible. La matière en effet est imparfaite, surtout aux débuts de l'évolution, puisqu'elle se transforme et change ; or ce qui est imparfait, ce qui change, n'a pas en soi sa raison d'être, par conséquent pourrait ne pas exister. Si donc la matière existe, ce n'est point par une nécessité qui vient de sa nature, c'est qu'elle a reçu l'existence d'une cause qui avait en soi sa raison d'être. Il faut donc que la matière ait été produite par un être transcendant, par Dieu (67, 91).

II. — **Le mouvement initial** nécessaire à la formation du monde inorganique. D'après Spencer, le monde porterait en soi sa raison d'être ; les éléments des choses ont été d'abord à l'état diffus ; puis, soumis à la loi du mouvement mécanique, ils se sont associés de façon à produire tous les phénomènes du règne minéral. C'est la théorie de l'*immanence*, d'après laquelle la masse des éléments matériels aurait *en soi* la cause de ses actualisations successives : l'univers possédait *en puissance* tout ce qu'il développe *en acte* dans la suite des temps. Il n'y a donc pas lieu de chercher en dehors du monde une cause *transcendante* du mouvement de la matière ; la matière est incréée, éternelle, indestructible.

L'évolutionnisme prétend que l'univers est la cause de ses actualités successives dans le temps. C'est impossible, car la matière diffuse, qui composait l'univers primitif, étant inerte, il a fallu une cause en dehors d'elle pour la faire passer de la puissance à l'acte, pour déterminer la combinaison mécanique de ses éléments. On a beau parler d'un ressort caché, d'un *nisus* ou tendance à l'évolution, l'être matériel ne peut sortir lui-même de son repos ; il a besoin pour se mouvoir d'y être déterminé par une force motrice extérieure à la série des éléments dont il se compose ; il faut donc recourir à un moteur distinct de la matière, à un être transcendant et immuable, à Dieu (68).

On peut prouver la même chose d'une façon plus métaphysique : il faut nier, avec les plus grands penseurs, qu'une chaîne de phénomènes changeants puisse avoir en elle-même sa raison d'être. L'admettre, c'est admettre que le monde porte en soi sa raison d'être, que, par conséquent, la cause des choses étant immanente au système dont elles font partie, les actualisations successives du monde s'expliquent en disant qu'il possédait en *puissance* ce qu'il développe en *acte* dans la suite des temps. Aristote a réfuté cette théorie de l'immanence quand il a formulé cet axiome : *L'acte précède la puissance*. De là saint Thomas [1] a conclu :

---

[1] S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. II, Art. III, § *Prima autem* ; De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu.

« Un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous la motion d'un être en acte. » En effet, « pour passer de la puissance à l'acte, la cause a besoin d'une excitation qui vienne du dehors. La raison nous le dit ; car l'acte a plus d'être que la puissance, le réel plus d'être que le possible. L'existence est bien quelque chose, et c'est cela que l'acte ajoute à la puissance. Or, cependant, c'est la puissance qui engendre l'acte ; si elle le faisait seule, elle se donnerait à elle-même ce qu'elle n'avait pas, ce qui est une contradiction. Voilà pourquoi saint Thomas nous dit, après Aristote, qu'une chose ne peut passer de la puissance à l'acte que par le concours d'un être déjà en acte... S'il est vrai que tout passage de la puissance à l'acte suppose l'intervention d'un être en acte, il devient évident que le premier de tous les actes a dû émaner d'une cause où tout était en acte, sans aucun mélange de potentialité. Autrement, pour se déterminer à cet acte primordial et source de tous les autres, elle aurait dû actualiser, *à elle seule*, sa puissance : ce qui, nous l'avons vu, est impossible. Voilà pourquoi la cause du monde ne peut pas être immanente, parce que le monde n'a pas été du premier coup tout ce qu'il est. Et si sa cause était en lui, elle eût été tout d'abord en puissance par rapport à son développement ultérieur ; et comme, à l'origine, il n'y aurait eu rien en dehors d'elle pour la déterminer, elle n'eût jamais pu parcourir le premier stade de son évolution. Seul le Dieu créateur qui, avant de créer, était déjà l'*acte pur*, peut expliquer cette évolution, comme il explique l'existence de la puissance même qui évolue ([1]). »

III. — **La direction de ce mouvement** et l'ordonnance magnifique de l'univers. Spencer admet l'évolution des choses sans causes finales. C'est impossible : qui dit évolution, développement, marche en avant, progrès, dit tendance, direction, ordre. C'est ainsi que l'entendaient Aristote et Leibniz, qui ne séparaient pas l'évolution de la finalité. C'est que le mouvement, laissé à lui-même, est indifférent à produire telle combinaison plutôt que telle autre. Or le monde nous présente le spectacle d'un ordre constant et merveilleux ; il ne peut donc s'expliquer sans une intelligence ordonnatrice et directrice de tous les mouvements de l'univers. C'est ce qui faisait dire à Newton : « Tout est inconcevable dans le monde planétaire sans l'activité d'une intelligence infinie. »

IV. — **L'apparition de la vie.** D'après l'évolutionnisme, la terre, c'est-à-dire le règne inorganique, a produit spontanément, par suite d'un heureux concours de circonstances, un ou plusieurs êtres vivants d'où sont sorties progressivement toute la flore et toute la faune actuelles. L'organique est sorti un jour de l'inorganique par génération spontanée. C'est la thèse de l'*hétérogénie*. Pasteur a démontré qu'il n'y avait pas de

---

([1]) M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, note 24, p. 383-384.

génération spontanée : tout être vivant provient d'un germe vivant antérieur. Des évolutionnistes de marque, comme Darwin, Huxley, Tyndall, Virchow, n'ont pas fait difficulté de l'avouer [1]. Certains ont prétendu que, s'il n'y avait plus actuellement de générations spontanées, il y en avait eu autrefois dans les temps géologiques, les circonstances étant alors plus favorables. C'est là une affirmation gratuite, en contradiction même avec les principes de l'évolutionnisme, qui prétend ne s'appuyer que sur des démonstrations expérimentales. La vie est inexplicable sans un principe vital distinct de la matière (46-48).

V. — **L'apparition de la sensation et de la pensée.** La sensation ne serait qu'une transformation de la vie physiologique, et la pensée serait sortie des sensations par une infinité de degrés. Toutes les opérations psychiques : conscience, sensation, pensée, volition, ne seraient que des productions du cerveau, des mouvements nerveux. Nous avons montré (PSYCHOLOGIE, 4) que les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques différaient essentiellement : les premiers sont étendus, mesurables, localisés ; — les seconds sont inétendus, non localisés, etc. On peut montrer, en particulier, que la pensée n'a pu dériver de la sensation : éprouver des sensations et penser des rapports sont deux choses différentes. Il n'y a pas de transformation possible de l'une à l'autre, car la sensation a pour caractéristique d'être singulière, contingente, relative, tandis que la pensée a pour caractère spécial de saisir l'universel, le nécessaire et l'absolu (PSYCHOLOGIE, 155. Cf. *supra*, 53, III, *c*).

VI. — **L'apparition de la vie morale.** La morale dans cette hypothèse n'est plus qu'une physique des mœurs. La première condition manque à la morale évolutionniste pour être une morale : le *libre arbitre*. Dans l'évolutionnisme il n'y a pas place pour la liberté, puisque tous nos actes sont *déterminés* par les phénomènes antécédents. Or on ne peut concevoir qu'il y ait une obligation morale pour un être qui n'est pas libre, car il ne saurait y avoir « devoir sans pouvoir » (PSYCH., 203, § C). La métamorphose de l'égoïsme en altruisme par de lentes transformations est chimérique (PSYCH. 50, § II). L'impératif catégorique du devoir ne peut sortir des suggestions du plaisir et de l'intérêt (MOR., 25, B, III ; 27, II, 3°). — Quant à l'hérédité, elle ne joue pas dans la moralité le rôle important que lui attribue Spencer. L'influence de l'hérédité paraît incontestable pour certaines habitudes organiques et sensitives ; mais elle n'est qu'*indirecte* pour les habitudes intellectuelles et morales (PSYCHOLOGIE, 212, *Remarque*, p. 407).

---

[1] « Personne n'a jamais vu se produire devant lui une génération spontanée ; ceux qui disent le contraire *sont contredits par les savants et non par les théologiens.* » (M. VIRCHOW, *Revue scientifique*, 8 déc. 1877, p. 539, col. 2, vers la fin). Cf. G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle devant la science moderne*, Ch. VI, p. 143 sqq.

Conclusion. — L'être ne peut venir du néant, la vie de la matière et du mouvement, la sensation de la vie, la pensée de la sensation, le désintéressement de l'égoïsme, la moralité du déterminisme. Si l'évolutionnisme rejette un principe suprême qui produit et dirige l'évolution, c'est une hypothèse antiscientifique, car c'est une explication du plus par le moins, du supérieur par l'inférieur, de l'ordre par le désordre, de l'être par le néant.

Remarques : I. — L'évolutionnisme est une forme du **matérialisme mécaniste**, puisqu'il explique la vie et la pensée par le mouvement (53).

II. — La religion de Spencer est un mélange de panthéisme et de matérialisme : « La matière, le mouvement, la force, dit-il, sont des symboles de l'inconnaissable. » Mais quel est cet être inconnaissable ? C'est la « force persistante qui varie toujours ses manifestations, mais qui conserve la même quantité dans le passé comme dans l'avenir » ; elle « nous permet seule d'interpréter les faits concrets et, en définitive, nous sert à unifier toutes les interprétations concrètes » [1].

91. — § VI. LE CRÉATIONNISME

§ A. — *PREUVES*

I. — **Preuves directes :** 1° Nous avons démontré que Dieu est l'Être nécessaire, éternel, infiniment parfait. Or Dieu existant seul de toute éternité, de deux choses l'une : ou Dieu a fait le monde de sa substance ou il l'a fait de rien. Mais étant pur esprit, absolument simple et parfait, il n'a pu tirer de sa substance le monde qui est matériel, composé, imparfait. Reste qu'il l'a fait de rien, c'est-à-dire qu'il l'a créé. L'existence du monde n'est donc explicable que par la création.

2° Le fait de l'existence du monde étant posé, la création est un postulat de la nature divine. Autrement Dieu ne serait plus absolument indépendant, comme l'exige son infinie perfection. En effet, s'il a produit le monde en façonnant une matière préexistante, il serait comme l'artiste humain dépendant de cette matière dans son opération ; et, d'autre part, ce monde, œuvre de l'artiste divin, en serait indépendant quant à sa matière. Dieu ne serait donc plus l'Être absolument parfait, se suffisant pleinement à lui-même.

II. — **Preuves indirectes :** le fait de la création résulte de la réfutation des autres systèmes qui ont été proposés pour expliquer l'origine du monde. On peut tout résumer en disant qu'au fond il n'y a que trois façons d'entendre les rapports entre le fini et l'infini. Dans les systèmes

---

[1] H. Spencer, *Les Premiers Principes*, Part. II, Ch. xxiv, § 191, p. 592.

dualistes, les deux termes sont présentés comme coexistants, nécessairement et éternellement. Dieu, dans cette hypothèse, n'est que l'architecte du monde, auquel il donne non pas l'être, mais une manière d'être. Pour les panthéistes, les deux termes n'en font qu'un, le second n'étant qu'une évolution du premier. Dans la doctrine créationniste, les deux termes sont dans le rapport de cause à effet : l'univers est un ensemble de substances finies, distinct de l'infini, dont il tient et son être et ses divers modes. C'est ainsi que, par procédé d'élimination, nous sommes amenés à la doctrine de la création.

§ B. — *OBJECTIONS ET RÉPONSES*

Créer, c'est produire quelque chose sans matière préexistante. Cette conception, comme tout ce qui se rapporte à l'infini, renferme pour notre raison bornée un mystère véritable [1], car, de tous les modes d'opération qui nous sont familiers, nous n'en connaissons aucun qui ressemble à l'action créatrice : l'homme a toujours besoin d'une matière préexistante. De là l'adage : *Ex nihilo nihil.* Mais n'oublions pas que nous sommes enveloppés de mystères, dont nous sommes sans cesse contraints d'avouer l'existence, soit qu'il s'agisse de mystères absolument inaccessibles à l'esprit humain, comme tout ce qui regarde l'abîme insondable des perfections divines, soit qu'il s'agisse des mystères relativement inaccessibles qui concernent la nature et l'essence des choses créées. Ces mystères s'imposent à l'esprit : ils sont *au-dessus* de la raison, mais ils ne sont pas contre la raison. C'est dire que la raison doit les admettre et qu'elle le peut sans se renier elle-même, car, s'ils sont incompréhensibles, ils ne sont pas contradictoires. Montrons donc qu'on ne peut légitimement opposer à la création aucun des principes qui régissent la raison.

1° **Principe d'identité et de contradiction.** — On oppose d'abord l'axiome : *Ex nihilo nihil fieri.* Il est contradictoire que de *rien* on tire quelque chose, que le néant devienne l'être, car c'est dire et que le néant est le néant, et qu'il n'est pas le néant, puisqu'on en dégage quelque chose.

Réponse : il faut reconnaître que l'expression *ex nihilo nihil fieri*

---

[1] On connaît la belle page de Pasteur sur l'infini : « Au delà de cette voûte étoilée qu'y a-t-il ? De nouveaux cieux étoilés. Soit. Et au delà ?... Il ne sert de rien de répondre : au delà sont des espaces, des temps ou des grandeurs sans limites. Nul ne comprend ces paroles. Celui qui proclame l'existence de l'infini, et personne ne peut y échapper, accumule dans cette affirmation plus de surnaturel qu'il n'y en a dans tous les miracles de toutes les religions, car la notion de l'infini a ce double caractère de s'imposer et d'être incompréhensible... » (*Discours de réception à l'Académie française*, 27 avril 1882).

prête à une équivoque, assez grossière d'ailleurs, déjà signalée par saint Thomas. L'idée, qu'on veut rendre par ces mots *ex nihilo*, n'est pas que le monde a été tiré du néant par Dieu, comme un artiste tire une statue d'un bloc de marbre. Le mot *ex* n'indique donc pas la cause matérielle, comme si le néant était la matière première de la création ; il signifie simplement un rapport de succession : l'ordre dans lequel l'existence du monde a fait place à sa non-existence : « Dicendum quod... hæc propositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum ; sicut cum dicitur : ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies [1]. » Il y aurait contradiction à admettre que le néant devienne quelque chose, c'est-à-dire se transforme en ce qui en est la négation ; mais il ne l'est pas d'admettre un commencement absolu, c'est-à-dire qu'une chose qui n'était pas commence d'être, si l'on peut assigner une cause à ce commencement. Or on le peut, car on ne saurait invoquer contre la création le principe de causalité.

2° **Principe de causalité.** — On ne prétend pas que le monde soit sorti du néant comme de sa cause, qu'il ait été fait *par* rien. Nous assignons à l'*effet :* monde une cause suffisamment proportionnée, puisqu'elle est infinie. Le principe, qui veut qu'il n'y ait pas d'effet sans cause, est donc respecté.

3° **Principe de substance.** — Il exige que ce qui est accidentel, ce qui n'est pas en soi, existe en ce qui est en soi, dans une substance. Il ne demande pas qu'une substance existe dans une autre substance, car ce serait demander que ce qui est en soi ne soit plus en soi, mais devienne une modification d'une autre substance, ce qui est contradictoire. Or les êtres qui composent le monde sont des substances, des êtres en soi.

4° **Principe de finalité.** — On ne peut enfin invoquer contre la création le principe de finalité, car la création, étant un acte de la volonté toute-puissante de Dieu, a, comme tout acte volontaire, un motif. Comme l'Être infini n'a besoin de rien ni de personne, il n'a pas créé par nécessité, mais par libre choix. Sans doute, Dieu, bonté souveraine, est porté à faire du bien à d'autres êtres. Mais cette inclination n'est point nécessitante pour Dieu, puisque, se suffisant pleinement à lui-même, les créatures ne sont pas essentielles à son bonheur. Cependant, comme l'acte créateur est une libre manifestation de la bonté divine, Dieu a dû, en créant, avoir en vue le bien de ses créatures. L'acte créateur est essentiellement un acte inspiré par l'amour : « C'est parce que Dieu est bon, dit saint Augustin, que nous existons. » *Quia enim bonus est* [*Deus*], *sumus* [2]

---

(1) S. Thomas, *Summa theologica*, Ia P., Q. XLV, Art. I, *ad tertium*.
(2) S Augustin, *De Doctrina christiana*, L. I, C. xxxii.

On doit donc dire que le but prochain de Dieu, en créant le monde, a été la félicité des créatures raisonnables.

Mais, en communiquant sa bonté aux créatures, Dieu a dû se proposer, comme fin dernière, sa gloire extrinsèque. La gloire intrinsèque de Dieu consiste dans la nécessaire complaisance que lui cause la vue de ses perfections infinies, dont la possession le rend pleinement heureux. Sa gloire extrinsèque consiste en ce que ses perfections manifestées au dehors sont reconnues par les créatures raisonnables. L'ensemble des œuvres créées forme une splendide manifestation de la sagesse, de la bonté et de la puissance divines. Sans doute, Dieu n'était pas obligé de créer ; sans doute, la gloire de son nom publiée pas la création ne peut rien ajouter à sa félicité qui est absolument parfaite ; cependant, étant donné qu'il crée, il ne peut assigner à la création d'autre fin dernière que la manifestation de ses perfections, car, par le fait même qu'il crée, il manifeste sa sagesse, sa bonté et sa puissance. Il doit vouloir par conséquent que les créatures raisonnables rendent témoignage à ses perfections écrites dans la moindre de ses œuvres ; autrement ces créatures raisonnables seraient indépendantes de lui, le seul indépendant. Cette nécessaire recherche de sa gloire extrinsèque n'implique d'ailleurs en Dieu ni amour propre ni ambition.

En effet : *a*) cette gloire extrinsèque ne peut lui procurer aucun accroissement de bonheur ; — *b*) les créatures y trouvent leur avantage, car Dieu, en se proposant sa gloire, se propose aussi le bien des créatures. En exigeant des hommes qu'ils reconnaissent ses perfections et qu'ainsi ils le glorifient, Dieu leur impose un devoir qui leur est utile, puisque cette reconnaissance et cette glorification sont le moyen infaillible pour eux d'atteindre leur fin dernière et partant leur propre félicité. Reste donc que l'acte créateur est essentiellement un acte d'amour désintéressé, un acte de bienveillance.

Conclusion. — Il résulte de ce qui précède que le concept de création ne renferme aucune contradiction : la création est possible. En outre elle est, nous l'avons établi, la seule solution raisonnable du problème des rapports entre le fini et l'infini. C'est la raison elle-même qui nous l'impose comme une réalité nécessaire. Sans doute nous nous heurtons là à un mystère ; mais c'est le lot inévitable de l'intelligence humaine, dès qu'elle cherche à pénétrer la nature intime des êtres créés et, *a fortiori*, l'essence infinie de Dieu. « Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'Il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit [1]. »

---

[1] DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, Ire Partie, § 25.

SECTION II

La Providence.

La Providence, c'est l'action par laquelle Dieu conserve et gouverne le monde conformément à ses attributs ; c'est la manifestation dans le monde de la Bonté, de la Sagesse et de la Puissance de Dieu. La Providence est rejetée par le fatalisme qui attribue tout à un destin inexorable ou au hasard capricieux ; par le panthéisme qui ne reconnaît pas d'attributs moraux en Dieu ; par Aristote qui soutient que Dieu ne saurait connaître, sans déchoir, un monde imparfait ; enfin par le déisme, qui tout en admettant la Création, nie la Providence : le monde une fois créé par Dieu se conserve par ses propres forces et se gouverne par ses propres lois. Voltaire et certains philosophes du XVIIIe siècle étaient déistes.

92. — LA CONSERVATION

C'est l'acte par lequel Dieu maintient toutes choses dans l'existence. Dieu, qui a créé toutes choses, agit aussi pour tout conserver.

I. — La créature, n'étant pas le principe de son existence, reste tout aussi contingente, après l'avoir reçue qu'auparavant. Sortie du néant par un acte de la volonté souveraine, elle y retomberait à tout instant si le même acte ne lui conservait l'existence. La conservation des créatures n'est que leur *création continuée* (1).

II. — Si, une fois créée, elle existait par elle-même, la créature deviendrait, dans le cours de sa durée, indépendante et absolue, ce qui ne répugne pas moins à son imperfection essentielle qu'à l'infinie perfection de son auteur, de qui tout doit dépendre partout et toujours.

Il ne faut pas comprendre la conservation comme Malebranche : il la conçoit comme une création *continuellement renouvelée*, comme si les êtres, annihilés à chaque instant, étaient sans cesse retirés du néant par Dieu. — Cette conception revient à l'*occasionnalisme* déjà réfuté (57).

De même que Dieu crée en voulant qu'une chose existe, ainsi il conserve en voulant que cette chose persévère dans l'existence. La conservation est donc une création continuée en ce sens que l'acte de la volonté

(1) DESCARTES, *Méditations*, IIIe.

divine, qui a donné l'être à une créature, demeure efficace. Le monde persiste dans l'existence, non pas seulement parce que Dieu l'a tiré du néant, mais encore parce qu'il a décrété en même temps que le monde durerait pendant un temps déterminé. En Dieu, qui est absolument simple, la création et la conservation sont un seul et même acte de sa volonté toute-puissante ; mais le terme de la création et celui de la conservation sont formellement différents. La création regarde la créature en tant qu'elle commence d'être ; la conservation la regarde en tant qu'elle persévère dans l'existence.

93. — LE CONCOURS DIVIN

Le concours divin consiste dans la coopération de Dieu aux actions des créatures. On distingue le concours :

1° **Médiat** : il consiste à donner aux créatures et à leur conserver les forces et tout ce qui leur est nécessaire pour agir. La nécessité de ce concours résulte du fait même de la création et de la conservation.

2° **Immédiat** : il consiste dans la coopération donnée par Dieu aux actes mêmes des causes secondes, c'est-à-dire aux effets produits par elles. La nécessité d'un tel concours est manifeste : autrement il y aurait, dans le monde, des choses ayant un certain degré d'être et de perfection, à savoir ces actes ou effets des causes secondes, qui existeraient indépendamment de Dieu. Dieu alors ne serait plus la cause première infinie.

Concours immédiat de Dieu aux actes libres. — L'acte libre de la volonté est celui par lequel elle se détermine elle-même, en ayant le pouvoir d'agir autrement. La question à résoudre se pose ainsi : Comment doit-on concevoir la nature du concours divin, pour qu'il ne violente pas la liberté des actes humains ?

Réponse. — 1° Il ne peut être une *prédétermination* ou *prémotion*, car la prédétermination ou prémotion est incompatible avec la liberté (82, § B, I).

2° Il est la continuation du concours médiat qui donne et conserve à la volonté la puissance et les moyens d'agir. Ce concours devient *immédiat* et *simultané* par rapport à l'acte de la volonté, dès que celle-ci opère. Un tel concours respecte la liberté humaine, parce qu'en tant que médiat il laisse la volonté indifférente à faire ceci ou cela ; en tant qu'immédiat, au lieu de précéder la détermination de la volonté comme la prémotion, il l'accompagne ; il ne la détermine donc pas ; mais, aidée par lui, la volonté se détermine elle-même. Cette simultanéité de l'action humaine et de la coopération divine sauvegarde donc la liberté de la détermination. Le concours médiat et le concours immédiat sont le même concours, auquel on donne des noms différents, selon qu'il se

rapporte à la volonté prête à agir ou agissante. De même que la conservation est la création continuée, le concours immédiat peut être dit le concours médiat continué, puisque c'est la même volonté efficace de Dieu, conservant la volonté prête à agir, qui la soutient quand elle agit.

On peut illustrer la théorie du concours simultané par l'exemple de la mère aidant son petit enfant à marcher. L'enfant se meut en vertu de sa force locomotrice ; mais il a besoin d'être dirigé et soutenu par l'action maternelle, de sorte que la cause adéquate de la marche est la vertu locomotrice de l'enfant et le soutien prêté par la mère. C'est pourquoi, quand l'enfant se meut, ce mouvement provient aussi de la mère, laquelle devient alors cause immédiate du mouvement *en même temps* que la force locomotrice de l'enfant, puisque celui-ci ne peut se mouvoir et marcher qu'avec l'aide maternelle. Mais le concours de la mère soutenant les pas de l'enfant ne les détermine point, bien qu'ils ne soient faits que dépendamment de lui [1].

94. — LE GOUVERNEMENT DU MONDE

La Providence de Dieu ne se borne pas à la conservation du monde ; elle le gouverne avec sagesse et bonté. Elle prévoit et arrange toutes choses d'après un plan arrêté d'avance ; elle pourvoit aux nécessités de chaque être en lui fournissant les moyens appropriés pour atteindre sa destinée. C'est pourquoi rien, en ce monde, ne peut arriver sans la volonté impérative ou permissive de Dieu. On peut apporter des arguments *a priori* et *a posteriori* pour démontrer l'existence et l'action du gouvernement divin.

§ A. — *PREUVES*

I. — **Preuve a priori :** si Dieu ne dirige pas le monde, c'est qu'Il ne le veut, ne le peut ou ne le sait pas. Or cette supposition répugne à sa Bonté, à sa Puissance et à sa Sagesse infinies.

II. — **Preuve a posteriori :** elle est tirée de l'*ordre physique*, *moral* et *social :*

A) **Ordre physique.** — Au milieu des irrégularités et des désordres apparents nous remarquons une harmonie, une constance merveilleuse, notamment dans les actes instinctifs des êtres dénués de raison. Cette harmonie et cette constance ne peuvent s'expliquer que par l'action d'une raison supérieure. Si l'ordre du mouvement dans son existence manifeste l'existence de l'esprit qui le créa, il manifeste non moins par sa constance l'intervention continuelle de cet esprit créateur.

---

[1] Cf. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Theologia*, Thesis XLI, p. 247.

B) **Ordre moral.** — Si le monde et les êtres irraisonnables qu'il renferme sont régis par des lois fatales, le monde moral, qui comprend les êtres doués de raison, est gouverné par la loi du devoir. La Providence préside aux actes libres de l'homme et le conduit à sa destinée immortelle, en dirigeant sa conscience au moyen de la loi morale, manifestation de la volonté divine qui commande le bien et l'approuve, prohibe le mal et le condamne.

C) **Ordre social** [1]. — On peut tirer une autre preuve de l'action providentielle, en considérant l'histoire des peuples, leur civilisation et leur décadence, leurs succès et leurs revers. L'histoire de l'humanité témoigne de la direction imprimée au cours des événements par la Sagesse divine. Dans l'ensemble, l'humanité progresse : progrès matériel et économique, progrès scientifique, progrès moral (MORALE, 115). Or ce progrès ne peut s'expliquer sans l'intervention d'une intelligence et d'une volonté transcendantes, parce qu'il s'accomplit, malgré les passions et les intérêts qui lui font obstacle. Il faut donc admettre qu'un Être supérieur à l'homme coordonne l'ensemble des efforts et, en dépit des divergences, les fait concourir, en respectant la liberté, à un plan conçu d'avance, car suivant le mot de Fénelon : « L'homme s'agite et Dieu le mène. » (LOGIQUE, 103, B, III). Cependant il faut convenir qu'à moins d'une révélation on ne saurait découvrir sûrement la nature et le développement du plan divin.

§ B. — *OBJET ET ÉTENDUE*

La Providence divine n'embrasse pas seulement l'ensemble du monde qu'elle gouverne par des lois générales : mais elle s'étend à chaque détail de l'ensemble, à chaque être particulier. On l'appelle :

A) *Générale*, en tant qu'elle entretient l'harmonie universelle.

B) *Spéciale*, en tant qu'elle veille sur chaque être, si chétif soit-il.

Il n'en saurait être autrement, puisque l'Intelligence et la Puissance divines étant infinies sont capables de s'appliquer sans effort ni défaillance à tout.

95. — LE MIRACLE

Le miracle est une intervention *extraordinaire* de la Providence. On peut le définir : un effet qui dépasse toutes les forces de la nature et requiert une intervention spéciale de Dieu. On a contesté la *possibilité* de cette intervention : elle serait impossible, soit qu'on envisage la *puissance de Dieu*, soit qu'on considère sa *sagesse*. Il est facile de répondre à cette double objection :

A). — **Puissance :** pour admettre la possibilité et la réalité du miracle,

---

[1] J. DE DECKER, *La Providence dans les faits sociaux et la science sociale.*

pas n'est besoin d'être chrétien, c'est assez d'être philosophe spiritualiste. La raison humaine y suffit sans l'aide de la foi. Quand on proclame l'existence d'un Dieu personnel, infini, par conséquent tout-puissant, on n'a pas le droit de lui dénier la faculté d'opérer des œuvres miraculeuses. La logique le défend, car ce serait réduire Dieu au rôle amoindri de monarque constitutionnel, qui règne et ne gouverne pas, relégué au fond de son palais dans l'immobile éternité. Réduire ainsi la divinité, c'est la détruire, c'est la ravaler au-dessous de l'homme qui, dans sa modeste sphère, peut accomplir des merveilles. Aussi je ne m'étonne pas que Jean-Jacques Rousseau lui-même, dans un éclair de bon sens, ait répondu à cette question : « Dieu peut-il faire des miracles ? » par cette vigoureuse sortie : « Cette question, sérieusement traitée, seroit impie, si elle n'étoit absurde ; ce seroit faire trop d'honneur à celui qui la résoudroit négativement, que de le punir ; il suffiroit de l'enfermer (1). »

Il y a, dans le miracle, rencontre de deux forces inégales : « Dans le concours de deux agents de nature différente, l'effet produit n'est pas supérieur à la nature de l'agent supérieur ; mais il est au-dessus de la nature de l'agent inférieur. Il est naturel par rapport à l'agent supérieur, car il est dans les limites de sa puissance ; mais évidemment, à s'en tenir à la définition, c'est un miracle par rapport à l'agent inférieur, puisqu'il dépasse absolument la capacité de sa nature. Le charbon, le fer, l'eau et le feu, livrés à leur propre nature, n'auraient certainement jamais produit la lampe électrique : la lampe électrique est un miracle par rapport à ces agents matériels, qui le déclareraient si, par impossible, ils avaient la raison ; mais elle ne l'est pas par rapport à l'homme ; car, en disposant des agents matériels, de telle sorte que le résultat de leurs forces ainsi organisées a été la lampe électrique, il a déployé tout simplement les aptitudes de sa nature. L'homme est comme un Dieu par rapport aux créatures d'ordre inférieur, parmi lesquelles les effets de son activité sont en un sens de véritables miracles (2). »

Comment donc ce qui est facile à l'homme deviendrait-il impossible à Dieu ? « Ce que les hommes peuvent, ce que les anges peuvent, Dieu le peut ; il peut mettre en jeu les forces qu'il a créées, mais de telle sorte que l'effet produit dépasse la puissance de la nature physique abandonnée à elle-même, ou bien dirigée par la nature humaine ou par la nature angélique (3). »

---

(1) J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, Partie I, Troisième lettre, *Œuvres*, Édit. Auguis, T. VII, p. 263, Paris, 1824.

(2) J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e édition, Ch. II, p. 27. — Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, Conférences 11-27. — G. Sortais, *La Providence et le Miracle devant la science moderne*.

(3) J. de Bonniot, *Ibid.*, p. 30. — J.-L. Gondal, *Le Surnaturel*, IIe P. — Dr Le Bec, *Les forces inconnues et les guérisons miraculeuses*, dans Études, 1922, T. III p. 484 sqq.

B). — **Sagesse** : on se rend encore assez aisément à cette raison, qui ne va qu'à établir la possibilité métaphysique du miracle, mais pour se retrancher triomphant derrière un argument prétendu invincible. L'intervention miraculeuse du Créateur, possible à considérer sa puissance, répugne à sa sagesse, car elle serait dans l'univers une cause de trouble. Il est à peine croyable à quel point certains esprits forts semblent émus par cette objection puérile. Lorsqu'ils veulent la couvrir d'un vernis scientifique, ils vous disent d'un ton pédant et doctoral : « Les lois de la nature sont absolument immuables ; le miracle en serait la violation ; il est donc tout à fait incompatible avec la sagesse divine, qui ne peut détruire l'harmonie primitive du monde par l'introduction d'un pareil élément de désordre. » Voilà une conséquence bien grave ! Mais, la base sur laquelle on l'appuie étant fausse, tout s'écroule.

Les lois de la nature, loin d'être *absolues*, *catégoriques*, sont essentiellement *relatives*, *conditionnelles*. Le physicien et l'astronome ne disent pas : Tel phénomène sera donné, donc tel autre le sera ; mais bien : *Si* tel phénomène est posé, tel autre suivra. Par exemple, quand un savant ou un illettré énonce cette proposition : La lune tournera demain autour de la terre, est-ce que la science comme le bon sens vulgaire ne sous-entendent pas, *si* les circonstances et les causes habituelles restent les mêmes [1] ? Mais qu'un agent étranger entre subitement en scène, et l'effet sera modifié : est-ce que la loi est violée ? Pas le moins du monde, car elle n'avait pas pour formule : les circonstances et les causes étant changées, l'effet restera le même. Est-ce que l'ombre d'un désordre vient projeter sa tache ? Pas davantage : un agent supérieur ayant déployé sa force, il en résulte un ordre nouveau. Les exemples abondent ; ils sont journaliers. Voici un caillou qui roule sur une pente rapide ; abandonné à lui-même, il irait tomber dans un ravin. Il me plaît de l'arrêter. Ma force s'est mesurée avec une force contraire et l'a emporté. Ai-je violé quelque loi physique ? Ai-je introduit quelque trouble dans le monde ? A ce compte, nous passerions notre vie à déranger l'univers, et nous serions des facteurs permanents de désordre. Qui le dira ? Comment toutes ces vérités, incontestables quand l'homme, cause secondaire et subordonnée, est seul en jeu, cesseraient-elles de l'être, dès là qu'il s'agit de Dieu, cause première et indépendante ?

Au lieu d'un caillou roulant, je suppose un énorme rocher se détachant d'un sommet alpestre : aucune force humaine n'est capable de

---

[1] « La science ne dit jamais : A sera donné, donc B sera donné. Mais elle dit : si A est donné, B sera donné. Quand le savant dit : le soleil se lèvera demain, il sous-entend : si toutes les causes restent les mêmes... Intervient-il quelque cause nouvelle qui modifie l'effet attendu, *le savant ne dit point que la loi est violée*, car la loi ne dit pas que, les causes étant autres, l'effet doit rester le même. » (E. Rabier, *Leçons de philosophie*, T. I, p. 546).

l'arrêter dans sa course bondissante. Pourquoi donc une puissance supérieure à l'homme ne pourrait-elle le retenir au bord de la gorge profonde où il va tomber, fatalement entraîné par son propre poids ? Ce serait un miracle divin. Dans le cas de cette intervention surnaturelle, je cherche où serait le désordre, et je ne le vois pas. L'homme ne viole pas les lois de la nature en arrêtant une pierre par simple caprice, et Dieu les violerait en arrêtant un quartier de roche, par un acte de sa volonté toujours sage, qui l'aurait décrété de toute éternité (1) ?

96. — OBJECTIONS CONTRE LA PROVIDENCE

I. — **La prescience divine détruit la liberté humaine** (Voir la réponse, PSYCHOLOGIE, 205, § III).

II. — **L'existence du mal.** L'existence du bien est la grande raison de croire en Dieu. Le bien, c'est d'abord l'être du monde, l'activité dont il est doué, l'ordre et l'harmonie qui le régissent. C'est ensuite la raison, la liberté, la moralité. La grande objection contre la Providence, c'est l'existence du mal, car ou Dieu pouvait empêcher le mal et Il ne l'a pas voulu : que devient alors sa Bonté ? ou Il le voulait et ne l'a pas pu : que devient alors sa Puissance ?

On distingue trois formes du mal : le mal *métaphysique*, le mal *physique*, le mal *moral*.

§ I. — *MAL MÉTAPHYSIQUE*

Il consiste dans l'imperfection des êtres ; c'est la condition nécessaire de toute créature. Il serait contradictoire que la créature fût parfaite, puisqu'elle est essentiellement contingente et dépendante (2). Le mal métaphysique est *négatif :* c'est une simple limitation de l'être, l'absence d'un bien ; vg. l'ignorance est l'absence de ce bien qu'on nomme science. On ne peut donc tirer de l'existence du mal métaphysique aucune objection contre la Providence, car la créature est nécessairement bornée, et il valait mieux que les êtres fussent ainsi que de ne pas être du tout. Se plaindre que les créatures sont imparfaites, c'est se plaindre qu'il y ait des créatures. Il ne peut pas plus exister de monde sans imperfection que de mouvement sans vitesse. C'est pourquoi Leibniz

(1) Sur la prétendue impossibilité de constater le miracle, Cf. W. DEVIVIER, *Cours d'Apologétique...*, 1re P., Ch. III, Art. II, p. 227 sqq., Paris-Tournay, 1907 12. — G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle...*, Ch. IV. — « On dira aussi que, si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles, qui arrivent dans le monde, étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde considéré dans l'état de pure possibilité ; et Dieu, qui les a faits depuis, a décerné dès lors de les faire quand il a choisi ce monde. » (Leibniz, *Essais de Théodicée...*, 1re P., § 54).

(2) LEIBNIZ, *Théodicée...*, Ire P., § 20-21 ; IIe P., § 335. *Monadologie*, § 42.

a dit excellemment : « Dieu est la cause de toute la perfection qu'il y a dans la créature ; et, quant aux défauts de la créature, ils ont leur cause non pas en Dieu, mais dans la limitation de la réceptivité de la créature. »

§ II. — *MAL PHYSIQUE*

A). — **Les désordres de la nature** : tempêtes, inondations, éruptions volcaniques, etc. — Ce ne sont que des désordres apparents, car ces faits sont le résultat des lois qui président à l'harmonie de l'univers. Pour bien juger un ouvrage il ne faut pas se borner à en considérer chaque partie isolément, mais il faut embrasser l'ensemble. Or l'ensemble de l'univers nous échappe : il faut donc se garder de voir du désordre dans des faits particuliers, dont nous ne voyons pas le lien avec le reste. Chaque progrès de la science a montré que ce qui était qualifié désordre n'était que désordre apparent et harmonie réelle.

B). — **La douleur : 1° Chez l'animal :** c'est le seul moyen suffisant pour qu'il soit intéressé à la conservation de son être. La douleur est en effet un signe d'imperfection qui porte à remédier au mal (Psych. 64. § B). La douleur chez l'animal est donc la condition d'un bien pour lui : elle est d'ailleurs beaucoup moins vive que chez l'homme (1).

2° **Chez l'homme** (2) : les maladies sont souvent les conséquences de fautes morales, le châtiment de l'intempérance. — De plus, en attachant la douleur à l'imperfection, la Providence a chargé le mal de se combattre lui-même, car la souffrance est l'aiguillon du progrès industriel et artistique. Elle développe dans l'homme toutes les vertus, notamment la *force* et la *douceur*. (Psychol., 64, § B).

§ III. — *MAL MORAL* (3)

A). — **La faute, le péché** : voilà du moins un mal véritable, qui n'est pas comme la douleur une suite nécessaire des lois de la nature. Comment Dieu qui est la sainteté même peut-il le permettre ?

Réponse : ce mal est l'œuvre du libre arbitre, qui, chez un être imparfait, implique la possibilité de mal faire. Mais, malgré ses défaillances, c'est un pouvoir éminemment précieux, car il est la condition même de la moralité. Il vaut donc mieux que le libre arbitre existe, avec ses imperfections ; autrement, c'en est fait de la responsabilité, qui est incompatible avec la nécessité physique d'accomplir le bien.

Instance : Dieu devait empêcher l'abus de la liberté.

(1) J. de Bonniot, *Le problème du mal*, L. III.
(2) J. de Bonniot, *Le problème du mal*, L. IV, V.
(3) J. de Bonniot, *Le problème du mal*, L. VI.

Réplique : il le fait dans les limites du possible, au moyen de la conscience et par la perspective des sanctions. Mais exiger qu'Il en rende l'abus impossible, c'est détruire la liberté. — D'ailleurs ce désordre sera réparé dans l'autre vie par l'exécution des sanctions.

B). — **Prospérité du vice et malheur de la vertu.**

Réponse : 1° La vertu n'est pas toujours malheureuse ; elle jouit aussi parfois des biens et des avantages temporels.

2° Du reste le sort des bons, malheureux dans la vie présente, est préférable à celui des méchants heureux, si nous considérons les biens véritables, ceux qui conviennent à la nature raisonnable : satisfaction et paix de la conscience, espérance d'un bonheur parfait.

3° Quand même il n'y aurait pour la vertu que des peines, cette apparence d'injustice disparaît, parce que cette vie n'est qu'une préparation à une autre vie définitive, un temps d'épreuve.

C). — **La mort qui vient détruire le travail de notre perfectionnement moral.**

Si cette vie devait aboutir à l'anéantissement, elle serait une déception amère et elle ne vaudrait pas la peine d'être vécue. Mais rien n'est perdu des efforts de l'homme vertueux, si tout ne finit pas avec l'existence présente. L'immortalité de l'âme est donc la justification suprême de la Providence. Il faut se rappeler, dans les jours d'épreuve, le vers réconfortant du poète :

La vie est un combat dont la palme est aux cieux.

SECTION III

La valeur du monde.

La vie est-elle un bien ou un mal ? Le monde est-il bon ou mauvais ? Faut-il avec l'Optimisme approuver la Création ? Faut-il la condamner avec le Pessimisme ?

97. — L'OPTIMISME

L'Optimisme répond que le monde est bon, que la vie vaut la peine d'être vécue. Cette doctrine, professée dans l'antiquité par Socrate, Platon, les Stoïciens, les Alexandrins, n'est devenue un système philosophique que chez les modernes. Elle a revêtu deux formes : l'*Optimisme absolu*, l'*Optimisme relatif*.

§ I. — *OPTIMISME ABSOLU*

C'est la thèse soutenue par MALEBRANCHE et par LEIBNIZ.

A) D'après MALEBRANCHE, Dieu a tout créé pour sa plus grande gloire. Le monde fait donc éclater cette gloire au plus haut degré possible. Dieu agit toujours par les voies les plus simples et les plus générales, et il a mis dans le monde toute la perfection compatible avec cette condition. Dieu aurait pu, par des « volontés particulières », empêcher tel ou tel mal ; mais il ne l'a pas fait, parce que la simplicité et la généralité des moyens employés dans une œuvre sont un signe certain de la perfection de l'auteur. Dieu aurait donc dérogé aux conditions de la perfection, s'il avait agi par des volontés particulières, au lieu de s'en tenir à des volontés générales. Dieu d'ailleurs ne veut pas le mal, mais il le permet comme lié au plus grand bien possible.

Unissant la théologie à la philosophie, Malebranche en appelle à l'Incarnation. L'union du Verbe à la nature humaine élève la création à un degré de perfection digne de Dieu. Aussi le Fils de Dieu se serait-il incarné, quand même le premier homme n'aurait pas péché.

B) Selon LEIBNIZ, Dieu conçoit la possibilité d'une infinité de mondes différents les uns des autres par leur degré de perfection. Étant infiniment intelligent et puissant, il connaît le meilleur de tous ces mondes et peut le réaliser. Mais, si pouvant créer le meilleur, il en préférait un autre moins parfait, ce choix serait contraire :

1° *A sa sagesse*, car il n'aurait pas de raison d'être, puisqu' « il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement » (1).

2° *A sa bonté*, « car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenait qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est ; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté » (2). Donc Dieu a dû créer le meilleur des mondes possibles.

Mais, il faut le bien remarquer, ce monde meilleur que Dieu a créé, c'est le meilleur par rapport à l'ensemble des choses et non au regard des détails ; c'est le meilleur non par rapport à chaque espèce d'êtres ou à chaque astre, mais au regard de tout l'univers ; c'est le meilleur non par rapport à l'univers tel qu'il est actuellement, mais tel qu'il devient dans son évolution indéfiniment progressive. Pour en juger équitablement, il ne faut donc pas l'envisager à un moment de sa durée, mais dans toute l'ampleur de son développement : « Quel-

---

(1) LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 10.

(2) LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, IIe P., § 194.

qu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini (1). »

Dieu a donc réalisé le monde où il y a la plus grande somme possible de biens. Il renferme cependant une certaine quantité de maux, parce que le monde étant créé est nécessairement imparfait. Ces maux dont on se plaint sont la conséquence forcée des lois les plus sages que Dieu pouvait établir, avec le minimum d'inconvénients. Les créatures les plus utiles ne vont pas sans quelques effets fâcheux : vg. le feu, qui rend tant de services, peut causer des incendies. Un autre ordre de choses aurait entraîné de plus graves imperfections.

§ II. — *OPTIMISME RELATIF*

C'est la doctrine de saint Anselme, de saint Thomas, de Bossuet, de Fénelon, etc. Ils soutiennent que le monde n'est pas absolument, mais *relativement* parfait.

Voici quelques objections contre l'Optimisme absolu :

1° L'Optimisme absolu suppose que Dieu ne peut vouloir que ce qui est meilleur en soi. Cette supposition détruirait la liberté divine (2).

2° Bien plus, si Dieu devait créer le meilleur des mondes, il n'en pourrait créer aucun, car si parfait qu'on le suppose, comme il est fini, on peut toujours en concevoir un meilleur. L'hypothèse leibnizienne de la perfectibilité indéfinie du monde ne prouve donc rien, parce que, si parfait que devienne l'univers par un progrès continu, il y aura toujours place pour une perfection plus grande. Il ne sera donc jamais le plus parfait possible.

3° Au point de vue moral, l'Optimisme absolu rend la vertu inutile et le progrès impossible. Si le monde est le meilleur possible, on ne peut lui souhaiter ni corrections ni perfectionnements. La souffrance et le crime sont justifiés et inévitables, puisqu'ils font partie intégrante et nécessaire d'une œuvre parfaite. A quoi bon essayer d'améliorer cette œuvre ? Ce serait folie et sacrilège (3).

---

(1) Leibniz, *Essais de Théodicée*..., IIe P., § 195. — Cette réponse de Leibniz est insuffisante ; si elle prouvait quelque chose, elle prouverait qu'un tel monde est infini en durée, mais non pas qu'il a toutes les autres perfections au plus haut degré possible.

(2) Leibniz essaie d'échapper à cette difficulté par une distinction : « ...*Métaphysiquement* parlant, il [Dieu] pouvoit choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur ; mais il ne le pouvoit point *moralement* parlant. » (*Théodicée*, IIe P., § 234).

(3) Cette objection ne vaut pas contre l'Optimisme de Leibniz, puisqu'il suppose le monde toujours en train de se perfectionner.

Conclusion : il faut donc rejeter l'Optimisme absolu. Une chose peut être la meilleure possible en elle-même ou relativement à la fin poursuivie ; vg. une montre d'or est plus précieuse en soi qu'une d'argent ; mais, si elle marche mal, elle est inférieure relativement à la fin. C'est en ce sens que le monde est le meilleur possible, c'est-à-dire relativement à la fin que Dieu lui a assignée. En effet le monde a pour fin la manifestation des perfections divines, mais dans un degré limité. Il est donc évident que Dieu, infiniment sage et puissant, a atteint son but, et par conséquent que le monde qu'il a créé est le meilleur possible, relativement à ce but, c'est-à-dire qu'il réalise pleinement, ni plus ni moins, le degré de perfection que Dieu a librement déterminé.

98. — LE PESSIMISME

C'est une maladie aussi ancienne que l'humanité comme disposition de l'esprit. On en trouve des traces chez tous les peuples, spécialement chez les Hindous, dans la religion bouddhiste. Mais c'est un mal moderne dans sa forme systématique et savante. Ce n'est pas le mal du siècle, chanté par Chateaubriand et Byron ; en eux, c'est le poète qui souffre et non pas l'humanité. Le pessimiste au contraire s'oublie lui-même pour ne penser qu'aux douleurs de l'humanité. Il s'occupe non de ses souffrances, mais du mal absolu, objectif, maître de toutes choses. C'est ainsi que l'ont compris Leopardi, Mme Ackermann, c'est ainsi que Schopenhauer et Hartmann l'ont systématiquement exposé en Allemagne. Ce monde est le rendez-vous de tous les maux, la vie est une plainte continuelle, l'univers est l'œuvre d'une volonté absurde. Mais on peut aussi distinguer un *Pessimisme absolu* et un *Pessimisme relatif*. Schopenhauer représente le premier, Hartmann, le second.

§ I. — *LE PESSIMISME ABSOLU*

Voici quelques arguments de Schopenhauer [1] :

I. — La science montre que la capacité de souffrir augmente avec le progrès de l'organisation. Les grands génies sont les grands souffrants.

Réponse : c'est vrai ; mais il ne faut pas oublier la proposition corrélative : le plaisir croît avec la perfection de la conscience, de la sensibilité et de l'intelligence.

II. — L'amour est la cause des plus grands maux dans le monde : vg. haines, combats, jalousies, trahisons, honte, remords, folie.

---

[1] Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Livre IV.

Réponse : il est aussi la source des plus grands biens et des plus pures jouissances.

III. — L'absolu, qui produit tout sans but et sans raison, inspire à tous les êtres le désir de vivre. Mais vivre, c'est faire effort ; faire effort, c'est souffrir.

Réponse : a) L'effort ne produit la souffrance que quand il rencontre un obstacle insurmontable à ses tendances (PSYCH., 19, § A).

b) Quant à la volonté qui gouverne la vie, elle n'est pas absurde, mais raisonnable, comme le prouve l'harmonie des lois de la nature. Si c'est par la volonté qu'on veut expliquer l'existence du mal, c'est par la volonté humaine qu'il faut le faire.

§ II. — *LE PESSIMISME RELATIF*

A côté de la volonté, dont parle Schopenhauer, Hartmann place l'inconscient, sorte d'idée qui s'ignore et qui tâche de disposer les matériaux désordonnés que lui fournit la volonté [1]. Il y a dans le monde un principe bon à côté d'un mauvais. Le monde n'est donc pas essentiellement mauvais ; il est seulement pire que le néant. Pour faire le bilan des biens et des maux, Hartmann expose trois manières de concevoir la vie humaine : ce sont trois rêves de bonheur, sans bonheur réel.

Premier rêve : ce serait le bonheur en cette vie, par le développement de nos facultés. C'est l'erreur du *paganisme*. En effet, le patriotisme, le dévouement, la gloire, l'amour, tout cela est illusion, folie, douleur.

Second rêve : ce serait le bonheur de l'individu dans l'autre vie, l'au-delà céleste. C'est la conception du *Christianisme ;* mais cet au-delà n'existe pas.

Troisième rêve : ce serait le bonheur indéfiniment croissant de l'humanité future, auquel l'individu sacrifierait son bonheur actuel. C'est le rêve de certains *libres penseurs*. Mais le progrès s'obtenant par le développement de la pensée, plus la pensée sera parfaite, plus l'homme sera malheureux, car alors il comprendra mieux et sentira davantage son malheur. Il faut donc s'abstenir le plus possible de vivre, il ne faut pas entretenir les plaisirs de la vie ; et un jour tout finira par le « suicide cosmique ».

99. — LA VALEUR VÉRITABLE DU MONDE

Le bilan du Pessimisme est établi d'une façon arbitraire ; il rejette en effet de parti pris toutes les joies. De plus, si la vie présente est une école et une arène, si elle n'est que l'élaboration d'une vie future, parfai-

---

[1] ED. DE HARTMANN, *Philosophie de l'Inconscient*, IIIe Partie, § XII sqq. Trad. de D. NOLEN, T. II, p. 337 sqq., Paris, 1877. *Zur Geschitche und Begründung des Pessimismus.*

tement heureuse, l'immortalité de l'âme et l'espérance du bonheur sont une réponse péremptoire aux allégations du Pessimisme.

L'Optimisme et le Pessimisme absolus aboutissent l'un et l'autre à des conséquences désastreuses : l'Optimisme, parce que pour lui le mal n'existe pas ; le Pessimisme, parce qu'il le déclare indestructible.

A). — **Optimisme absolu :** si le monde est le meilleur possible, il n'y a qu'à absoudre le mal, ou plutôt à le confondre avec le bien. Les désordres de toutes sortes, la souffrance, la mort, l'ignorance, le vice, le crime, tout est justifié, tout est admirable dans l'œuvre de Dieu. Cette doctrine a des conséquences désastreuses :

1° **Elle aveugle l'intelligence**, à qui elle ôte le discernement du bien et du mal.

2° **Elle énerve la sensibilité :** si on est à l'abri du besoin et de la souffrance, on se désintéresse des misères de l'humanité, parce que, ne les sentant pas, on croit facilement qu'elles n'existent pas, comme le prétend l'Optimisme.

3° **Elle énerve la volonté**, en lui enlevant :

a) *Toute initiative :* à quoi bon agir et faire effort ? Si tout est bien, laissons faire la Providence.

b) *Toute responsabilité :* quoi qu'on fasse, ce sera toujours bien. Cette doctrine aboutit donc au fatalisme et à l'inaction.

B). — **Pessimisme absolu :** il conduit aussi, par une voie opposée, aux mêmes conséquences. En effet :

1° *Il confond le mal avec le bien.*

2° *Il éteint en nous l'amour du bien.*

3° La conviction, que tout est irrémédiablement mauvais, tend à *paralyser l'effort*, engendre l'inertie et quelquefois le désespoir.

C). — **Optimisme relatif :** si l'on fait intervenir l'Optimisme vrai, c'est-à-dire relatif, tout change. Il admet l'existence du mal, car, étant donné que tout être créé est imparfait et sujet à défaillir, une certaine quantité de mal est inévitable. Mais il admet aussi que la vie présente est bonne, que le bien l'emporte sur le mal, que la perfection du monde dépend en partie du libre arbitre. Nous pouvons donc travailler à accroître ou à diminuer cette perfection, selon l'emploi que nous faisons de notre vie. Le devoir consiste à bien user de notre liberté pour faire reculer de plus en plus le mal devant les progrès du bien et rendre ainsi le monde meilleur de jour en jour. Le véritable Optimisme aboutit donc à l'action ; l'homme doit faire tout ce qui est en lui et abandonner le reste à la Providence, selon la mâle exhortation du grand Corneille :

Faites votre devoir et laissez faire à Dieu !

Complément bibliographique

RELATIF A LA THÉOLOGIE RATIONNELLE

ALAUX (J.-E.), *Dieu et le monde*, Paris, 1901. — Cf. *Théorie de l'âme humaine*, 1895.

DAURIAC (L.), *Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente*, dans ANNÉE PHILOSOPHIQUE, 1902.

KRUG (H.), *De pulchritudine divina libri tres*, Frib.-en-Bris., 1902.

BAINVEL (J.-V.), *Nature et Surnaturel*, Paris, 1903.

DORNER (A.), *Grundriss der Religionsphilosophie*, Leipzig, 1903.

FLINT (R.), *Agnosticism*, Édimbourg et Londres, 1903.

BALLERINI (G.), *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna*, Florence, 1904 ; 1908 [2].

GIARD (ALF.), *Controverses transformistes*, Paris, 1904.

BROGLIE (P. DE), *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Paris, 1905.

CHARAUX (CL.-CH.), *Philosophie religieuse. Dialogues et récits*, Paris, 1905.

INGEGNIEROS (J.), *La simulacion en la lucha por la vida*, Valence-Madrid, 1905.

PAULY (A.), *Darwinismus und Lamarckismus*, Munich, 1905.

SCHWEITZER (R.), *Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropie gesetze liegenden Schöpferbeweis*, Cologne, 1905.

SERTILLANGES (A.-D.), *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1905.

STEIN (L.), *Der soziale Optimismus*, Iéna, 1905.

DOMET DE VORGES (Comte), *Dieu infini*, dans REV. DE PHILOS., 1906, T. II, pp. 597-613. — Cf. C. DESSOULAVY, *L'infini confus*, *Ibidem*, 1907, T. I, pp. 247-258. — J. GARDAIR, *L'infinité divine*, *Ibidem*, 1907, T. II, pp. 319-335.

KEYSERLING (Graf H. VON), *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, Munich, 1906. Trad. française, Paris, 1907.

OLIVIER (J. VON), *Monistische Weltanschauung*, Leipzig, 1906.

PAOLI (G.-C.), *Idea dell'universo ovvero interpretazione della natura e sue conseguenze teoriche e pratiche*, Milan-Palerme-Naples, 1906.

SERTILLANGES (A.-D.), *Agnosticisme ou Anthropomorphisme*, dans

REVUE DE PHILOS., 1906, T. I, pp. 129-165 ; T. II, pp. 157-181. — *La connaissance de Dieu*, *Ibidem*, pp. 614-625. — *Réponse à M. Gardair*, *Ibidem*, 1907. T. I, pp. 107-108. Cf. J. GARDAIR, *L'être divin*, *Ibidem*, 1906, T. I, pp. 599-626. *La connaissance de Dieu*, *Ibidem*, T. II, pp. 445-470. *La transcendance de Dieu*, *Ibidem*, 1907, T. I, pp. 93-106.

WASMANN (E.), *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, Frib.-en-Br., 1906[3]. *Der Kampf um der Entwicklungsproblem in Berlin*, 1907.

BAX (E.-B.), *The roots of reality, being suggestions for a philosophical reconstruction*, Londres, 1907.

BERGSON (H.), *L'évolution créatrice*, Paris, 1907 ; 1923[26]. — *Matière et Mémoire*, Paris, 1908[5]. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1909[7].

LE ROY (Éd.), *Comment se pose le problème de Dieu*, dans REVUE DE MÉT. ET DE MOR., 1907, pp. 129-170 ; 470-513. — Cf. BALTASAR, *Le problème de Dieu d'après la « Philosophie nouvelle »*, Louvain, 1908. — H. GAYRAUD, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1908, T. II, pp. 5-25 ; 123-142.

M. (J.), *Ontogénèse et Phylogénèse*, dans REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1907, pp. 174-218 ; 423-448.

MOISANT (X.), *Dieu. L'expérience en Métaphysique*, Paris, 1907.

PIAT (CL.), *De la croyance en Dieu*, Paris, 1907 ; 1909[2].

BAILLE (L.), *L'idée de Dieu et l'âme contemporaine*, Bruxelles, 1908.

BERNIES (V.), *Dieu est-il ?* dans REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS, 1908, T. LV, pp. 24-59 ; 419-439 ; 688-716.

BOUTROUX (ÉM.), *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908.

CARUS (P.), *God*, Chicago, 1908.

CHARLTON-BASTIAN (H.), *L'évolution de la vie*. Trad. de l'anglais par H. DE VARIGNY, Paris, 1908. — Cf. A. BRIOT, *Le problème de l'origine de la vie*, dans REVUE DE PHILOS., 1910, T. II, pp. 250-270.

GUIBERT (J.), *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris, 1908.

HÖFFDING (H.), *Philosophie de la religion*. Trad. par SCHLEGEL, Paris, 1908.

LAMINNE (J.), *La philosophie de l'inconnaissable. La théorie de l'évolution*, Bruxelles, 1908.

LE DANTEC (F.), *Lamarckiens et Darwiniens*, Paris, 1908[3]. — *La crise du transformisme*, 1909.

THAMIRY (E.), *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, Paris, 1908.

TUCCIMEI (G.), *La decadenza di una teoria* (*Evoluzionismo*), Rome, 1908.

VIALLETON (L.), *Un problème de l'évolution. La théorie de la récapi-*

tulation des formes ancestrales au cours du développement (*Loi biogénétique fondamentale de Hæckel*), Paris-Montpellier, 1908.

WALLACE (ALFR. RUSSEL), *La place de l'homme dans l'univers. Études sur les résultats des recherches scientifiques sur l'unité et la pluralité des mondes*. Trad. de l'anglais, par Mme BARBEY-BOISSIER, Paris, 1908.

ZIMMERMANN (OT.), *Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott*, Fribourg-en-B., 1908.

DELAGE (Y.) et GOLDSMITH (M.), *Les théories de l'évolution*, Paris, 1909.

DRIESCH (H.), *Biologie scientifique et Transformisme*, dans REV. DE PHILOS., 1909, T. II, pp. 481-500.

GARRIGOU-LAGRANGE (R.), *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, Paris, 1909 ; 1922 [3].

LEROY (Mgr AL.), *La religion des primitifs*, Paris, 1909.

MICHELET (G.), *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 1909 ; 1913 [3].

MURAT (Dr L.), *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines : le firmament, l'atome, le monde végétal*, Paris, 1909.

RADL (E.), *Geschichte der biologischen Theorien :* II Teil : *Geschichte der Entwicklungstheorien in der Biologie des XIX Jahrhunderts*, 1909.

SÉROL (M.), *Le besoin et le devoir religieux*, Paris, 1909.

SIMÉON (CH.), *La prescience divine et la liberté humaine*, Paris, 1909.

STEIN (L.), *Le sens de l'existence. Excursions d'un optimiste à travers les systèmes philosophiques*, Paris, 1909.

VRIES (H. DE), *Espèces et variétés*, Paris, 1909. Trad. de l'allemand par L. BLARINGHEM.

BOUTROUX (ÉM.), *Morale et Religion*, dans REVUE DES DEUX MONDES, 1910, T. V, pp. 5-37.

BOUYSSONIE (A.), *Fixisme et Transformisme*, dans la REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS, 1910, T. LXII, pp. 385-407.

Études sur le Darwinisme, dans la REVUE DE PHILOSOPHIE, 1910, T. II : A. GEMELLI, *Darwinisme et Vitalisme*, pp. 215-249. — A. BRIOT, *Le problème de l'origine de la vie*, pp. 250-270. — C. TORREND, *Le Transformisme dans les derniers échelons du règne végétal*, pp. 271-313. — E. WASMANN, *La vie psychique des animaux*, pp. 314-321. — H. COLIN, *La mutation*, pp. 322-337. — R. DE SINÉTY, *Mimétisme et Darwinisme*, pp. 338-355. — M. KOLLMANN, *Les facteurs de l'Évolution : la sélection et l'influence du milieu*, pp. 356-399. — R. D., *La loi biogénétique fondamentale*, pp. 400-410. — J. GÉRARD, *Évolution, Darwinisme, Vitalisme. État de la controverse en Angleterre*, pp. 411-416. — J. MARITAIN, *Le Néo-Vitalisme en Allemagne et le Darwinisme*, pp. 417-441.

EUCKEN (R.), *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, 1910 [2].

EISLER (R.), *Geschichte des Monismus*, Leipzig, 1910.

GARRIGOU-LAGRANGE (FR.-R.), *Les preuves de Dieu rattachées au principe de non-contradiction*, Paris, 1910.

LEMPP (OT.), *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig, 1910.

CRÉTEUR (S.), *Le constitutif métaphysique de l'essence divine*, dans REVUE AUGUSTINIENNE, 1910, pp. 359-367. — *Les preuves classiques de l'existence de Dieu*, *Ibidem*, pp. 367-372. — *L'éternité de la Création*, *Ibidem*, pp. 345-350.

LE BACHELET (X.), *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, T. IV (VACANT-MANGENOT), col. 1023-1152.

CHOSSAT (M.), *Connaissance naturelle de Dieu*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE..., T. IV, col. 756–874. — *Preuves de l'existence de Dieu*, *Ibidem*, col. 874-948. — *Dieu. Sa nature d'après les Scolastiques*, *Ibidem*, col. 1152-1243.

MOISANT (X.), *Dieu. Sa nature d'après la Philosophie moderne*, dans DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE..., T. IV, col. 1243-1296.

JOUSSET (P.), *Évolution et Transformisme : état de l'homme primitif, des origines de l'état sauvage*, Paris, 1910 [2].

SINÉTY (R. DE), *Un demi-siècle de Darwinisme*, dans REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, 1910, T. I, pp. 5-38 ; 480-513. — *Le Monisme psychobiologique*, *Ibidem*, 1910, T. II, pp. 123-150.

PINARD (H.), *Création*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE (A. D'ALÈS), 1911, T. I, col. 722-734.

CUÉNOT (L.), *La genèse des espèces*, Paris, 1911 ; 1921 [2].

GEMELLI (A.), *La notion d'espèce et les théories évolutionnistes*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1911, T. I, pp. 47-68 ; 141-153 ; 252-267.

MURAT (Drs L. et P.), *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines :* T. I. *Le Firmament*, *l'Atome*, *le Monde végétal*, Paris, 1911 [4]. — T. II. *Les Merveilles du Monde animal*, 1915 [2]. — T. III. *Les Merveilles du corps humain*, 1914 [3].

CYON (ÉL. DE), *Dieu et Science*, *Essai de Psychologie des Sciences*, Paris, 1912 [2].

BELMOND (S.), *Dieu. Existence et Cognoscibilité*, Paris, 1913.

GARRIGOU-LAGRANGE (FR. R.), *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des Antinomies agnostiques*, Paris, 1914, 1920 [3].

DARBON (M.), *Hasard et Déterminisme*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1914, T. I, pp. 225-265.

BALFOUR (A.-J.), *L'idée de Dieu et l'esprit humain*. Trad. de l'anglais par J.-L. BERTRAND, Paris, 1916.

BOURDON (B.), *La doctrine pluraliste*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1916, T. I, pp. 409-432.

PAULHAN (F.), *Qu'est-ce que l'Évolution ?* dans REVUE PHILOSO-

PHIQUE, 1916, T. II, pp. 505-546. — *Le sens de l'Évolution*, 1917, T. I, pp. 346-386.

SORLEY (W.-R.), *Moral Values and the idea of God*, Cambridge, 1918.

LE BEC (Dr E.), *Preuves médicales du Miracle, Étude clinique*, Paris, 1918. — *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920. — *Les preuves médicales des guérisons miraculeuses*, Paris, 1922.

RABAUD (ÉT.), *La valeur de l'espèce dans la biologie contemporaine*, dans REVUE PHILOSOPHIQUE, 1917, T. II, pp. 171-186.

GRASSET (J.), *Le « Dogme » transformiste et la Philosophie*, Paris, 1918.

SPALDAK (A.), *Le problème de l'évolution*, Paris, 1919.

MACINTOSH (DOUGLAS CLYDE), *Theology as an empirical science*, New-York, 1919.

SERTILLANGES (A.-D.), *L'idée de Création*, dans ANNALES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN, 1920, T. IV, pp. 553-570.

EYMIEU (A.), *Part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, 2 vol. Paris, 1920 [2].

ALEXANDRE (S.), *Space, Time and Deity*, 2 vol., Londres, 1920.

BLARINGHEM (L.), *Les problèmes de l'hérédité expérimentale*, Paris, 1920.

VIAL (FR.), *L'Évolutionnisme et les Formes présentes*, dans REVUE DES QUESTIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1920, pp. 5-33. — *Le Hasard, Ibidem*, 1921, pp. 89-100.

JOLY (R.), *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. Quarta via de S. Thomas. Sources et Exposé*, Gand, 1920.

BRUNSCHVICG (L.), *Nature et Liberté*, Paris, 1921.

MOISANT (X.), *La bienveillance divine d'après S. Thomas*, dans REVUE DE PHILOSOPHIE, 1921, pp. 345-383.

DORLODOT (H. DE), *Le Darwinisme au point de vue de l'Orthodoxie catholique :* T. I. *L'Origine des espèces*, Bruxelles-Paris, 1921.

LEUBA (J.-H.), *The belief in God and Immortality*, Chicago, 1921 [2].

BROSNAN (G.-J.), *Institutiones Theologiæ naturalis*, Chicago, 1921.

ABAUZIT (FR.), *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan*, Paris, 1922.

VALENSIN (AUG.), *Le Panthéisme*, dans DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE (A. D'ALÈS), Tome III, col. 1303-1333.

GUIBERT (J.) et CHINCHOLE (L.), *Les origines du monde, de l'énergie, de la vie, des espèces, de l'homme*, Paris, 1923 [7].

PICARD (G), *Une saisie immédiate de Dieu...*, dans REVUE D'ASCÉTISME ET DE MYSTIQUE, 1923, p. 37-63.

TAILLE (M. DE LA), *Sur diverses classifications de la science divine*, dans RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 1923, p. 7-23.

SUJETS DE DISSERTATIONS

MORALE

PRÉLIMINAIRES

Les uns définissent la morale : la science du bonheur ; les autres la définissent : la science du devoir. Que pensez-vous de ces deux définitions ? *(Aix.)*

Objet et divisions de la morale. — Quelles sont les principales questions de la morale spéculative ? *(Paris.)*

Comparer le peintre moraliste et le philosophe moraliste dans leur objet, dans leur méthode et dans le résultat de leur étude. *(Paris.)*

Quelles sont les relations de la morale théorique ou générale et de la morale pratique ou particulière ? *(Lille.)*

La morale est-elle une science d'observation ? Jusqu'à quel point l'histoire et les faits doivent-ils être consultés dans un cours de morale ? *(Paris.)*

La morale est-elle contenue dans l'histoire ? — Dans quelle mesure est vrai ce mot de Cicéron : *Historia magistra vitæ* ? *(Lyon.)*

En quoi la morale suppose-t-elle la psychologie ? Peut-on concevoir la morale sans le principe de la liberté humaine ? *(Paris.)*

Des rapports de la morale et de la métaphysique. *(Bordeaux.)*

Peut-on séparer la morale de la théodicée ? — Qu'a-t-on voulu dire quand on a écrit que la morale philosophique peut commencer sans Dieu, mais qu'elle ne peut s'achever sans lui ? *(Lille.)*

Expliquez et discutez, s'il y a lieu, l'opinion de ceux qui pensent que la métaphysique est nécessaire à la morale. *(Toulouse.)*

LIVRE I. — MORALE GÉNÉRALE

§ A. — *LA CONSCIENCE MORALE*

Établir la distinction entre la conscience psychologique et la conscience morale. *(Paris.)*

Montrer que le vrai sentiment auquel on reconnaît la présence de la loi morale, c'est le respect. — C'est un phénomène tout à fait distinct, comme l'a remarqué KANT, et de l'inclination et de l'admiration. *(Paris.)*

La conscience morale est-elle une faculté à part ou peut-elle être réduite à une faculté plus générale ? *(Paris.)*

Peut-on dire, avec certains philosophes, qu'il existe en nous un sens moral ? Faire la critique de cette expression. *(Lille.)*

Qu'est-ce que la conscience morale ? — Faut-il la rapporter à la sensibilité ou à la raison ? *(Paris.)*

Déterminer les différences et les rapports de la conscience morale et du sentiment moral. *(Paris.)*

De la valeur morale des sentiments. *(Caen.)*

Qu'est-ce que le remords ? En quoi diffère-t-il du repentir ? Suffit-il comme sanction morale ? *(Aix.)*

Comment les notions morales apparaissent-elles dans notre conscience et quelle en est l'origine ? *(Aix.)*

En quel sens peut-on dire que la distinction du bien et du mal est naturelle ? *(Lille.)*

La distinction du bien et du mal vient-elle de l'éducation ? Repose-t-elle sur un contrat social ou a-t-elle une autre source et un autre fondement ? *(Lille.)*

Dans quelle mesure la distinction du bien et du mal est-elle l'œuvre de la raison et dans quelle mesure résulte-t-elle de l'éducation et des circonstances extérieures ? *(Lyon.)*

Le sentiment de l'obligation morale est-il, ou non, réductible au sentiment de la contrainte sociale ? *(Paris.)*

Apprécier la part de l'imitation dans la formation de nos jugements moraux. *(Lille.)*

Peut-on expliquer par l'éducation et la coutume l'origine des idées morales dans l'humanité ? *(Paris.)*

Quelle est l'influence exercée par l'opinion sur les mœurs ? Faut-il la respecter ou réagir contre elle ? *(Montpellier.)*

Exposer la doctrine de l'évolution et montrer comment elle s'efforce d'expliquer les principes de la connaissance et les principes de la morale. *(Lyon.)*

De l'hérédité dans la vie intellectuelle et morale. *(Besançon.)*

Qu'appelle-t-on le bien moral ? — Quelle distinction doit-on établir entre le bien absolu ou bien en soi et le bien moral ? *(Paris.)*

De l'intention morale. Dites quels sont les systèmes qui lui font ou qui tendent à lui faire une place prépondérante dans la détermination de nos actes, et donnez une appréciation critique de ces systèmes. *(Lyon.)*

Suffit-il qu'une action soit désintéressée pour qu'elle soit moralement bonne ? *(Paris.)*

Exposer et discuter la théorie d'après laquelle la fin justifie les moyens. *(Clermont.)*

De l'universalité des notions morales. — Discuter les objections des sceptiques. *(Paris.)*

Dans quelle mesure est-il vrai que la morale varie selon les sociétés ? *(Toulouse.)*

Comment expliquer l'accord des moralistes en pratique et leur désaccord en théorie ? *(Lille.)*

Réfuter le scepticisme moral fondé sur la diversité et la contradiction des mœurs, des opinions et des doctrines. *(Paris.)*

La diversité des théories morales peut-elle nous faire douter du devoir ? *(Lille.)*

§ B. — *LE DEVOIR ET LA LOI MORALE*

Préciser le sens scientifique du mot *loi* et montrer ce qu'on entend par une loi : *a*) dans l'ordre physique ; *b*) dans l'ordre social ; *c*) dans l'ordre moral. *(Clermont.)*

Définissez et distinguez, en classant d'ailleurs les termes suivant l'ordre qui vous conviendra, la loi, la coutume, la mode. *(Toulouse.)*

Le devoir peut-il être considéré comme n'étant pas autre chose qu'une contrainte exercée par la société sur l'individu ? *(Lyon.)*

Qu'est-ce qu'une loi naturelle ? *(Dijon.)*

La loi morale et la loi scientifique : leurs rapports. Peut-on ramener la première à la seconde ? *(Dijon.)*

Pourquoi faut-il obéir aux lois, même injustes ? *(Paris.)*

L'idée du devoir, ses caractères, son fondement. *(Paris.)*

Comparer ces deux définitions du devoir : « C'est une nécessité morale », a dit LEIBNIZ. « C'est un impératif catégorique », a dit KANT. *(Aix.)*

L'obligation morale peut-elle se concilier avec la liberté ? *(Lille.)*

Des rapports de la liberté avec l'obligation. *(Lyon.)*

Distinguer le devoir et l'obligation absolue des conseils de la prudence et des calculs de l'intérêt. *(Lille.)*

Le bien et le devoir : signification précise de ces deux termes ; leur différence et leur rapport. *(Alger.)*

Qu'ordonne la loi morale ? *(Nancy.)*

Expliquer et apprécier les deux enthymèmes fondamentaux de la morale : Tu dois, donc tu peux ; tu peux, donc tu dois. *(Clermont.)*

Commentez la phrase célèbre de KANT : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nos cœurs. » *(Lille.)*

En quoi l'idée du devoir dans la philosophie stoïcienne diffère-t-elle de l'idée moderne du devoir ? *(Caen.)*

Apprécier le vieux dicton : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » *(Lille.)*

La loi morale nous est-elle dictée par une autorité extérieure ou par notre raison ? *(Rennes.)*

Qu'est-ce que la loi dans les sociétés humaines ; en quoi se distingue-t-elle de la loi morale ; en quoi s'y rapporte-t-elle ? — Quelle est à ce sujet l'erreur commise par PLATON ? *(Dijon.)*

§ C. — *LE SOUVERAIN BIEN*

(Systèmes divers de morale.)

I. — GÉNÉRALITÉS

Définir les systèmes faux ou incomplets qui altèrent ou nient le principe de la loi morale. *(Paris.)*

Quels sont les principaux motifs de nos actions ? Peuvent-ils se réduire à l'intérêt et au devoir ? *(Paris.)*

Analyser les motifs de nos actions et déduire de cette analyse une classification des systèmes de morale. *(Lyon.)*

Pour quel motif devons-nous faire le bien ? Est-ce pour obéir aux ordres de Dieu ? — Aux préceptes de notre conscience ? — Aux exigences de la vie sociale ? — Ou bien est-ce pour une autre raison ? *(Aix.)*

II. — MORALES ÉGOÏSTES OU UTILITAIRES

De la morale utilitaire. *(Paris.)*

Du plaisir et de la douleur en eux-mêmes et dans leurs rapports avec la fin de l'homme. *(Grenoble.)*

Faire voir qu'il n'y a pas de différences essentielles entre le plaisir et l'intérêt. *(Paris.)*

De l'utile et de l'honnête. En expliquer les différences. *(Paris.)*

Caractères qui distinguent le principe du devoir du principe de l'intérêt personnel. *(Paris.)*

Quels sont les caractères essentiels à la loi morale ? Quels sont ceux de ces caractères qui manquent le plus à la règle de l'intérêt personnel ? *(Paris.)*

Dans quel sens peut-on dire que la doctrine utilitaire a fait un progrès, et quelle est la valeur de ce progrès ? *(Lille.)*

Qu'y a-t-il de vrai et d'incomplet dans la morale utilitaire ? *(Lille.)*

La doctrine du bien n'a-t-elle rien de commun avec la doctrine de l'intérêt ? *(Lille.)*

Le devoir n'est-il pas aussi ce qui nous est le plus véritablement utile ? *(Lille.)*

L'amour de soi est-il inséparable de tout principe d'action ? Quel est son rôle légitime en morale ? *(Toulouse.)*

Appréciez cette pensée : « Le désintéressement est encore ce qui fait le mieux les affaires de l'intérêt. » *(Lille.)*

Rapports et différences entre ce que l'intérêt personnel nous conseille et ce que le devoir nous ordonne. *(Lille.)*

A supposer que l'intérêt bien entendu produise les mêmes résultats pratiques que le motif du devoir, est-il important de maintenir la distinction théorique entre ces deux motifs ? *(Paris.)*

L'idée du juste peut-elle se ramener à celle de l'utilité sociale ? *(Paris.)*

Apprécier la pensée exprimée dans ce vers d'Horace : *Atque ipsa utilitas justi prope mater et æqui. (Aix.)*

Quelles sont les formes les plus récentes de la morale de l'intérêt et quelle en est la valeur ? *(Lille.)*

Les théories scientifiques de l'*évolution* et de l'*hérédité* sont-elles en opposition avec la morale du devoir et la théorie psychologique de la *volonté libre et responsable* ? Selon votre opinion personnelle, démontrez, avec des exemples, soit l'*incompatibilité*, soit l'*accord* et la *conciliation* possibles de cette doctrine scientifique avec cette doctrine psychologique et morale. *(Nancy.)*

III. — Morales altruistes ou sentimentales

Le sentiment est un motif d'action ; peut-il être une règle de morale comme quelques philosophes l'ont affirmé ? *(Lille.)*

En quoi consiste la doctrine morale que l'on appelle du sentiment ? Quels en sont les mérites et les défauts ? — En quoi diffère-t-elle de la doctrine utilitaire et de la doctrine du devoir ? *(Paris.)*

Définir ce que les psychologues et les moralistes entendent par le

cœur. Quelle place faut-il lui faire dans la culture générale de l'intelligence et dans la conduite de la vie ? *(Dijon.)*

Exposer la théorie d'Adam Smith en morale et la critiquer. *(Lille.)*

Qu'est-ce que le sentiment de l'honneur ? — Peut-il remplacer l'idée du devoir comme règle absolue et obligatoire de la conduite ? *(Paris.)*

Le principe de l'honneur et de la dignité personnelle fournit-il à la morale une base suffisante ? *(Poitiers.)*

En quoi la vertu et l'honneur se ressemblent-ils ? En quoi diffèrent-ils ? Peut-il y avoir conflit entre ces deux choses ? — En ce cas quel parti prendre ? *(Lille.)*

Rôle et place du sentiment dans la moralité. *(Lille.)*

Quels secours et quels obstacles les inclinations de la sensibilité apportent-elles à la pratique de la vertu ? — Quels sont à l'égard de ces inclinations les devoirs de la volonté ? *(Paris.)*

Peut-on trouver, dans ce qu'on a appelé : la loi de solidarité, le principe de la morale ? *(Lille.)*

IV. — Morales rationnelles

Pourquoi ne peut-on pas substituer l'idée du beau à celle du bien comme base et principe de moralité ? *(Aix.)*

Jusqu'à quel point la valeur de nos actes peut-elle se mesurer à leur beauté ? *(Nancy.)*

La recherche du bonheur est-elle, ou non, le but de la vie ? *(Paris.)*

Quelles sont, selon vous, les conditions essentielles du bonheur ? Quelles directions pratiques résultent pour vous de ces conditions ? *(Poitiers.)*

Expliquer et apprécier cette maxime : *Virtus propter se expetenda est.* *(Poitiers.)*

Dans quelle mesure peut-on admettre la formule stoïcienne : *Virtus non est nisi gratuita* ? *(Lille.)*

Qu'entend-on par bonne volonté en morale ? Quels caractères la distinguent et dans quel sens cette idée entre-t-elle dans la philosophie de Kant ? *(Dijon.)*

De l'autonomie de la volonté. *(Caen.)*

En quoi consiste absolument le bien qu'il faut faire ? *(Paris.)*

Analyser et critiquer l'idée de *perfection :* comment naît-elle dans l'esprit et quel en est le contenu ? *(Aix).*

« La moralité est l'imitation de Dieu. » — Expliquer cette opinion de plusieurs philosophes anciens et modernes. *(Nancy.)*

Du fondement de l'obligation morale. *(Besançon.)*

Commenter cette parole de M. de Bonald : Il faut croire au bien pour pouvoir le faire. *(Lyon.)*

§ D. — *CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ*

I. — La Responsabilité

De la responsabilité morale. — En exposer le principe, les conditions et les conséquences. — Donner des exemples. *(Paris.)*

La responsabilité : ses conditions psychologiques. — De quoi et devant qui est-on responsable ? Dans quels cas s'accroît-elle ou diminue-t-elle ? *(Dijon.)*

Influence des passions, de l'habitude et de la science sur la liberté humaine et la responsabilité. *(Lille.)*

Quelles sont les conditions de l'imputabilité des actes moraux ? *(Paris.)*

De la responsabilité morale. — Ses rapports et ses différences avec la responsabilité légale. *(Paris.)*

La responsabilité. — Sa relation avec le libre arbitre. L'idée de responsabilité n'est-elle susceptible d'aucune interprétation raisonnable dans l'hypothèse du déterminisme ? *(Caen.)*

En quel sens peut-on dire qu'il y a une part de volonté dans nos croyances ? Sommes-nous responsables de ce que nous croyons ou ne croyons pas ? *(Montpellier.)*

D'où vient que tant d'hommes cherchent sans cesse à dégager leur responsabilité des décisions qu'il leur faut prendre ? Ont-ils raison d'agir ainsi et peuvent-ils y réussir complètement ? *(Clermont.)*

Distinguer la responsabilité civile, la responsabilité criminelle et la responsabilité pénale. Indiquer les conditions de chacune d'elles. *(Caen.)*

Quelles sont les principales formes que peut revêtir la complicité dans le mal et dans l'injustice ? En montrer la culpabilité. *(Dijon.)*

La notion de solidarité. — Quels en sont les divers aspects ? Quel en est le principe ? *(Paris.)*

II. — Le Mérite et le Démérite

Du mérite et du démérite. — Définir ces deux notions. — En établir les fondements et les conséquences. *(Paris.)*

Développer la pensée exprimée dans ce vers : « *Le crime fait la honte et non pas l'échafaud.* » *(Lille.)*

En quoi consistent et d'où proviennent pour l'agent moral le mérite et le démérite ? Pourquoi les peines et les récompenses en sont-elles la conséquence regardée par la raison comme nécessaire ? *(Lille.)*

III. — Les Sanctions de la Loi morale

Conçoit-on une morale sans obligation ni sanction ? *(Lille.)*

Sanctions de la loi morale : les énumérer, les définir ; appuyer chaque définition par un ou plusieurs exemples. *(Paris.)*

En quoi la sanction de la conscience est-elle supérieure à celle de l'autorité civile et judiciaire ? *(Lille.)*

Quelle différence voyez-vous entre ces deux formules : *La vertu seule est heureuse. La vertu suffit au bonheur* ? Sont-elles équivalentes ? — Laquelle préférer et pourquoi ? *(Lille.)*

Apprécier ces deux pensées de PLATON dans le *Gorgias :* « Celui qui subit le châtiment est plus heureux que celui qui l'évite. » — « Après l'injustice commise, l'injustice non expiée est le plus grand des maux. » *(Paris.)*

Exposez la doctrine de l'épreuve et sa nécessité pour la vie morale. *(Aix.)*

Discuter cette exclamation de POSIDONIUS tourmenté par la goutte : « O douleur ! tu as beau faire, je n'avouerai jamais que tu sois un mal. » *(Paris.)*

IV. — LA VERTU.

De la vertu. — Principales définitions. *(Aix.)*

Est-il vrai de dire, avec PLATON, que la vertu est la science du bien et que le vice en est l'ignorance ? *(Paris.)*

Déterminer la part de vérité et la part d'erreur qui se trouve dans cette proposition socratique : *Nul n'est méchant volontairement. (Lyon.)*

La vertu peut-elle s'apprendre et s'enseigner ? *(Lyon.)*

Apprécier ces paroles de DESCARTES *(Disc. de la Méth.*, III, § 5) : « Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus. » *(Dijon.)*

De l'instruction et de l'éducation : doivent-elles dans l'enseignement être séparées ou unies ? Importent-elles à un égal degré au bonheur et à la dignité des individus et des peuples ? *(Lille.)*

Est-il vrai, comme l'a pensé ARISTOTE, que la vertu soit toujours un milieu entre deux extrêmes ? Signaler les faits moraux qui autorisent cette définition et ceux qui la contredisent. *(Paris.)*

Énumérer et classer les différentes vertus humaines en les faisant rentrer dans les divisions habituelles des devoirs en trois groupes, à savoir : devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu. *(Paris.)*

§ E. — *LE DROIT*

De l'idée du droit. — Ses caractères. — Son origine. *(Nancy.)*

Des rapports du droit et du devoir. — Est-ce le droit qui est le fondement du devoir ou le devoir qui est le fondement du droit ? *(Paris.)*

Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que dans la morale tout devoir corresponde à un droit ? Donner des exemples à l'appui de l'opinion qui sera soutenue. *(Paris.)*

Expliquer et critiquer, s'il y a lieu, la formule : « Pas de droits sans devoirs ; et pas de devoirs sans droits. » *(Paris.)*

Expliquer cette parole de La Mennais : « Le droit et le devoir sont comme des palmiers qui ne produisent pas de fruits, s'ils ne croissent l'un près de l'autre. » *(Grenoble.)*

Selon Auguste Comte, l'individu humain a des devoirs et n'a pas de droits : « L'idée de droit est fausse autant qu'immorale, parce qu'elle suppose l'individualité absolue. » Que pensez-vous de cette opinion ? *(Paris.)*

Apprécier cette parole d'Auguste Comte : « Je n'ai le droit que de faire mon devoir. » *(Lille.)*

Le droit et la force. *(Lyon.)*

Quelle différence y a-t-il entre le droit naturel et le droit positif ? — Donner des exemples. *(Paris.)*

Tous les hommes ont-ils les mêmes droits et les mêmes devoirs ? *(Nancy.)*

LIVRE II. — MORALE PARTICULIÈRE

§ A. — *GÉNÉRALITÉS*

Qu'entend-on par devoirs positifs et devoirs négatifs ? — En donner des exemples. *(Paris.)*

Que signifie, suivant qu'il s'agit de nos devoirs envers nous-mêmes, ou de nos devoirs envers nos semblables, la distinction classique des devoirs positifs et des devoirs négatifs ? *(Lille.)*

Du conflit apparent ou réel de certains devoirs entre eux. — Peut-il y avoir une véritable opposition entre deux devoirs, et comment peut-on la régler ? — Donner des exemples. *(Paris.)*

La sincérité et la vie sociale. Les exigences de celle-ci ne contrarient-elles jamais les exigences de celle-là ? Et, si des cas de ce genre se rencontrent, quelle règle doit-on adopter ? *(Dijon.)*

Des devoirs relatifs aux animaux et aux choses. — Montrer qu'ils se ramènent aux devoirs envers nous-mêmes. *(Poitiers.)*

§ B. — *MORALE PERSONNELLE*

L'homme a-t-il, à parler exactement, des devoirs envers lui-même ? — Valeur de l'objection : *Scienti et volenti non fit injuria.* *(Lille.)*

Que vaut cette excuse souvent alléguée : « Je ne fais de mal qu'à moi-même » ? *(Lille.)*

Les devoirs de la morale individuelle. — A quelles vertus la pratique de ces devoirs donne-t-elle naissance ? *(Paris.)*

Montrer que les devoirs envers soi-même peuvent être considérés aussi comme des devoirs envers autrui. *(Rennes.)*

Expliquer et discuter, s'il y a lieu, cette formule : le principe de toute morale est « Respecte-toi ». *(Paris.)*

Que faut-il penser du suicide selon les principes de la moralité ? *(Paris.)*

Discuter la question du suicide. — Réfuter les arguments par lesquels on a essayé de le justifier. *(Paris.)*

Pourquoi est-ce un devoir pour tout homme de développer son intelligence ? *(Lille.)*

Commenter cette parole souvent citée : « Il est dans certains cas plus facile de faire son devoir que de le connaître. » *(Lille.)*

Qu'est-ce que le courage ? — Quelles sont les principales formes sous lesquelles il peut se manifester ? *(Lille.)*

Quels sont les devoirs que nous impose l'amour de la vérité ? *(Grenoble.)*

Marquer la part de chacune de nos trois facultés dans la formation de ce qu'on appelle le caractère. *(Dijon.)*

Éducation personnelle de l'homme par lui-même. — Est-il vrai que l'homme soit dans la dépendance de son tempérament ? *(Alger.)*

Rapporter les devoirs de l'homme envers lui-même à ces deux vers de Juvénal :

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas. *(Paris.)*

Quels sont les moyens pratiques par lesquels l'homme peut arriver à corriger son caractère et à gouverner ses passions ? *(Paris.)*

Expliquer cette pensée de Quinet : « Sois une conscience. » *(Clermont.)*

Des moyens de se connaître soi-même. *(Nice.)*

Analyser, au point de vue psychologique, moral et social, la notion du travail. *(Paris.)*

§ C. — *MORALE SOCIALE*

Section I. — Devoirs envers les hommes en général

La justice : ses caractères, son origine, sa place dans l'ordre moral. *(Clermont.)*

L'idée de justice peut-elle se ramener à l'idée d'utilité sociale ? *(Paris.)*

Les devoirs de justice : les énumérer, en marquer le principe et les caractères distinctifs. *(Aix.)*

Montrer qu'il est nécessaire, mais qu'il ne suffit pas d'être juste. *(Lille.)*

Est-ce vraiment faire le bien que de se borner à pratiquer la justice ? *(Lille.)*

Commenter la maxime stoïcienne : *Sustine et abstine*, et montrer combien la règle qui y est renfermée, quoique très noble, est insuffisante. *(Nancy.)*

Expliquer et développer la maxime latine : *Summum jus, summa injuria.* — Application à la morale privée, à la société civile et au droit public. *(Paris.)*

Comment se fait-il que la morale défende de rendre le mal, quand la justice veut qu'il soit fait à chacun selon ses œuvres ? — Expliquer pourquoi la loi du talion est réprouvée, et au nom de quel principe. *(Paris.)*

La charité est obligatoire comme la justice. Dire comment et dans quelle mesure. *(Montpellier.)*

Le précepte qu'il faut faire du bien à ses ennemis est-il absolu ? — S'il ne l'est pas, les exceptions laissent-elles subsister la règle ? *(Bordeaux.)*

Expliquer cette maxime : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même ». *(Lille.)*

On a dit qu'en faisant l'aumône on fait des mendiants. — Vous discuterez cette objection. *(Lille.)*

Des philosophes contemporains prétendent que la charité est une fausse vertu et même funeste ; car, sous prétexte de soulager les misères humaines, elle les perpétue en assurant l'existence d'individus qui par leurs maladies et leurs vices arrêtent le progrès de l'humanité. *(Paris.)*

Apprécier cette pensée de Marc-Aurèle : « La bienveillance est invincible, pourvu qu'elle soit sincère, sans dissimulation et sans fard. Car que pourrait te faire le plus méchant des hommes, si tu persévérais à le traiter avec douceur ? » *(Nancy.)*

En quoi se ressemblent et en quoi diffèrent les devoirs de justice et les devoirs de charité ? *(Caen.)*

Rapports de la justice et de la charité. La charité n'est-elle qu'une sorte de supplément indispensable à la justice, ou la justice, selon une définition de Leibniz, serait-elle déjà elle-même « La charité réglée suivant la sagesse ? » *(Dijon.)*

La charité n'est-elle pas justice ? *(Nancy.)*

Des conflits qui peuvent surgir entre la charité et la justice, et comment les résoudre ? *(Toulouse.)*

Charité et solidarité. — Les deux idées ont-elles même contenu ? ou, si elles diffèrent, en quoi diffèrent-elles ? *(Dijon.)*

Examiner quelles sont, soit en nous, soit hors de nous, les conséquences d'une faute morale, et rechercher jusqu'à quel point il est possible ou impossible d'y remédier. *(Aix.)*

Vous discuterez la question du duel. *(Lille.)*

Du droit de légitime défense. — En déterminer le principe ; en indiquer les limites. *(Aix.)*

De la sincérité envers soi-même et envers autrui. *(Toulouse.)*

Pourquoi le mensonge est-il immoral et pourquoi le menteur est-il d'ordinaire méprisable ? *(Aix.)*

Par quelles raisons la loi morale condamne-t-elle l'esclavage ? *(Dijon.)*

De l'esclavage au point de vue de la loi morale et de l'économie politique. *(Lille.)*

Que faut-il entendre par l'égalité des hommes ? *(Paris.)*

Qu'est-ce que le devoir de la tolérance ? Comment le justifiez-vous ? *(Montpellier.)*

Analyser psychologiquement et logiquement l'intolérance. *(Caen.)*

Faut-il laisser toutes les opinions se manifester librement ? *(Nancy.)*

Qu'entend-on par liberté de penser ? Cette liberté peut-elle devenir abusive ? Comporte-t-elle des règles et des limites ? *(Aix.)*

Qu'est-ce que penser librement ? Déterminer les principes et les conditions de la liberté de penser. *(Paris.)*

La propriété est-elle de droit civil ou de droit naturel ? — Montrer la différence des conséquences, selon que l'on admet l'un ou l'autre système. *(Alger.)*

Quel est le fondement du droit de propriété ? — Quels sont les devoirs positifs et négatifs qui correspondent à ce droit ? *(Lille.)*

Apprécier les doctrines qui contestent la légitimité de la propriété individuelle, ou qui du moins (vous direz dans quelle mesure) prétendent la restreindre. *(Lille.)*

Le droit au travail et le droit à la propriété sont-ils des droits essentiels à l'homme ? — Comment a-t-on abusé de ces formules ? *(Montpellier.)*

Section II. — Morale domestique

Devoirs de la vie de famille. *(Aix.)*

Quels sont les fondements, l'étendue et les limites du pouvoir paternel ? *(Paris.)*

Montrer que la famille est la meilleure école des vertus publiques. *(Lille.)*

Montrer que c'est dans la famille qu'on apprend à aimer la patrie, et dans la patrie qu'on apprend à aimer l'humanité. *(Caen.)*

Devoirs des enfants envers leurs parents aux différents âges de la vie. *(Nancy.)*

Section III. — Morale civique

Expliquer cette définition d'Aristote : « L'homme est un animal social. » *(Clermont.)*

Le contrat social. *(Caen.)*

L'idée de *Patrie*. — Établir par voie de déduction les devoirs négatifs et positifs envers la patrie ou l'État. *(Nancy.)*

Du patriotisme : ses causes et ses effets ; sa valeur morale. *(Lille.)*

Le patriotisme : fondements de cette inclination ; raisons qui nous commandent de développer en nous l'amour de la patrie. *(Lille.)*

Définir chacune de ces expressions : Société, État, Patrie, Gouvernement ; en montrer les rapports et les différences. *(Paris.)*

De l'origine de la société civile. — Par quels arguments peut-on démontrer que la société est un fait naturel et nécessaire, non un fait arbitraire et accidentel, comme on l'a quelquefois prétendu ? *(Paris.)*

Y a-t-il contradiction, comme l'a prétendu Rousseau, entre l'état de nature et l'état social ? *(Paris.)*

Montrer que l'homme est vraiment, comme l'a dit Aristote, un animal sociable. *(Lille.)*

Vous justifierez cette parole d'Aristote : « L'homme qui vit dans l'isolement est une brute ou un dieu. » *(Dijon.)*

Montrer que la société civile, loin d'être hostile à la liberté et à l'égalité véritables, comme le prétendait Rousseau, en est au contraire la condition nécessaire. *(Lille.)*

L'État : ses droits et ses devoirs. *(Dijon.)*

Quelle est la notion de l'État ? — Quel est le rôle de l'État dans les sociétés humaines ? *(Paris.)*

Peut-on admettre l'antique adage : *Salus populi suprema lex esto* ? *(Paris.)*

Le rôle de l'État se borne-t-il à empêcher les citoyens de se nuire les uns aux autres ? *(Bordeaux.)*

Quels sont les droits respectifs de l'État et des individus dans la morale sociale ? *(Paris.)*

La société est-elle faite pour l'individu, ou l'individu pour la société ? *(Lyon.)*

Pourquoi et dans quelle mesure l'individu doit-il se subordonner à la société ? *(Lille.)*

Dire quelles modifications subissent nos droits et nos devoirs en passant de l'ordre naturel dans l'ordre politique. *(Lille.)*

Les droits de l'individu vis-à-vis de la société. *(Dijon.)*

Expliquer la devise du gouvernement républicain : « Liberté, Égalité, Fraternité ». *(Aix.)*

Du rôle de la science dans la formation des idées démocratiques. *(Montpellier.)*

Doit-on fonder la démocratie sur la loi du plus fort et attribuer tout pouvoir à la majorité ? Ou bien certains devoirs s'imposent-ils à la majorité elle-même à l'égard de la minorité ? Qu'est-ce qui les fonde ? *(Poitiers.)*

Quels sont les devoirs du citoyen ? *(Lille.)*

Qu'est-ce que l'impôt ? Quelle est sa nécessité ? — Quels en peuvent être les bienfaits ? — Quelles en doivent être les limites ? *(Paris.)*

Du droit de vote. — Son principe et les devoirs qui y correspondent. *(Lille.)*

En quoi la question de l'alcoolisme est-elle une question de philosophie ? *(Lille.)*

Le fondement du droit de punir. *(Lyon.)*

A quels résultats doivent tendre, d'après vous, les peines que la société inflige aux coupables ? *(Toulouse.)*

La peine de mort. *(Nancy.)*

La société a-t-elle le droit de punir ? — Dans quel sens et dans quelles limites ? *(Lyon.)*

Les châtiments ont-ils pour fin l'amélioration du coupable ? *(Lille.)*

Expliquer et justifier l'existence des lois pénales. *(Paris.)*

ESTHÉTIQUE

§ A. — *LE BEAU*

Analyser l'idée du beau et déterminer les facultés qui s'exercent tant dans l'appréciation que dans la création des œuvres d'art. *(Lille.)*

Du beau, de ses rapports avec le bien. *(Paris.)*

Caractériser et comparer les idées du vrai, du beau et du bien et les rattacher à leur premier principe. *(Paris.)*

Analyser les principaux sentiments que fait naître en nous la vue du beau. *(Paris.)*

Analyse psychologique du sentiment esthétique. *(Aix.)*

Le sentiment de la nature. En quoi consiste-t-il ? Quelles sont les causes qui le font naître dans le cœur humain ? *(Montpellier.)*

En quoi se ressemblent, en quoi diffèrent les sentiments esthétiques et les sentiments moraux ? *(Lyon.)*

Quelle est la place et le rôle des sentiments esthétiques dans la vie humaine ? *(Toulouse.)*

Différences entre le beau et le sublime. *(Paris.)*

Le rire et les causes du rire. *(Paris.)*

§ B. — *L'ART*

De l'art : son principe et son but. *(Lille.)*

Quel est le sens de ces diverses expressions employées dans la théorie des beaux-arts : l'imitation, la fiction, l'idéal ? *(Paris.)*

L'imitation de la nature est-elle l'unique but de l'art ? *(Dijon.)*

Définir avec précision le réalisme esthétique. En rechercher les caractères et la valeur. *(Lyon.)*

Apprécier cette pensée de Bacon : « L'art c'est l'homme s'ajoutant à la nature. » *(Aix.)*

L'art doit-il s'interdire la représentation de la laideur ? *(Nancy.)*

Du goût. Qu'est-ce qu'avoir du goût ? Y a-t-il un bon et un mauvais goût ? *(Clermont.)*

Le génie et le goût. *(Lille.)*

Les beaux-arts, sous des formes diverses et par des moyens différents, ne se proposent-ils pas la même fin ? Quelle est cette fin ? *(Lille.)*

L'art a-t-il une fin morale ? *(Lille.)*

Appréciez la formule : l'art pour l'art. *(Lille.)*

Montrez comment la culture esthétique de l'homme par la littérature et les beaux-arts peut contribuer à son perfectionnement moral. *(Paris.)*

L'art n'est-il qu'un jeu ? — Peut-il, doit-il se proposer une action morale et sociale ? *(Nancy.)*

De la place à faire à l'art dans l'éducation morale *(Aix.)*

Y a-t-il un *art démocratique* ? Comment vous le représentez-vous ? Quels en sont les principes, les intentions, les conditions, les manifestations ? *(Nancy.)*

La culture des arts et des sciences est-elle, comme l'a soutenu Rousseau, une cause de décadence et de corruption ? *(Paris.)*

Quelles sont les différences entre les principes, les moyens et les fins de la science, de l'art et de l'industrie ? *(Paris.)*

MÉTAPHYSIQUE

§ A. — *OBJET ET NATURE DE LA MÉTAPHYSIQUE*

Qu'est-ce que la métaphysique ? — Montrer que la philosophie, comme la plupart des sciences, a un côté spéculatif et un côté pratique : établir cette distinction par des exemples. *(Paris.)*

Quel est au juste l'objet de la métaphysique ? — Comment en concevez-vous le plan et la méthode ? *(Paris.)*

Appréciez les doctrines qui contestent la légitimité de la métaphysique. *(Paris.)*

Quelles objections a-t-on faites à la possibilité de la métaphysique ? *(Lille.)*

La métaphysique est-elle possible sans la psychologie ? *(Paris.)*

Les affirmations métaphysiques sont-elles susceptibles de démonstration ? *(Bordeaux.)*

Étudier, au double point de vue logique et métaphysique, le principe de contradiction. *(Aix.)*

Valeur et rôle des conceptions de la philosophie première dans la vie de l'homme. *(Besançon.)*

§ B. — *CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE*

I. — Généralités

Les philosophes discutent sur la *valeur* de la science. Marquez exactement ce qui est en question dans ce débat ; indiquez à quelle opinion vous vous rangez et pour quelles raisons. *(Toulouse.)*

Le problème de la valeur de la connaissance et ses diverses solutions. *(Clermont.)*

L'idée de cause et son rôle dans la connaissance humaine. *(Dijon.)*

Montrer comment la valeur de notre connaissance dépend de l'origine psychologique qu'on lui attribue. *(Aix.)*

Commenter cette pensée d'un philosophe contemporain (A. Fouillée) : « Avec les idées d'aujourd'hui sera bâtie la cité de demain. L'ignorance et l'erreur se paient toujours : autant d'idées fausses, autant de défaites pour les peuples et les individus. Tant vaut la pensée, tant vaut l'action. » *(Poitiers.)*

A-t-on le droit de fonder des croyances théoriques sur les faits de la vie morale ? Chercher quelle est la valeur d'une métaphysique fondée sur la morale. *(Montpellier.)*

Dans quelle mesure est-il légitime de soutenir que la conscience et la connaissance ont leur principe et leur raison d'être dans l'action et la vie pratique ? *(Caen.)*

II. — Le Scepticisme

Du scepticisme. Quelles ont été les différentes formes du scepticisme ancien et moderne ? *(Paris.)*

Des différentes formes du scepticisme. — A quelles conditions et dans quelles circonstances le doute est-il légitime ? *(Grenoble.)*

Marquer la différence entre le doute considéré comme état de l'esprit et le scepticisme considéré comme système. *(Paris.)*

Principaux arguments des sceptiques : les apprécier. — Peut-on les réfuter tous ? *(Lille.)*

Qu'appelle-t-on doute méthodique dans la philosophie de Descartes, et en quoi se distingue-t-il du doute des sceptiques ? *(Paris.)*

En quel sens Cl. Bernard a-t-il pu dire : « *Le savant est un douteur* » ? *(Paris.)*

Qu'est-ce que le probabilisme ? — En quoi se distingue-t-il du scepticisme ? — Quelles objections soulève cette doctrine ? *(Paris.)*

Ressemblances et différences entre le scepticisme, le probabilisme et le positivisme. — Faites connaître les principaux philosophes qui ont appartenu à chacune de ces écoles. *(Lille.)*

Quel est le sens de l'aphorisme suivant : *Nescire quædam magna pars sapientiæ* ? *(Lyon.)*

Faire voir que la science humaine est nécessairement un mélange de connaissances solidement démontrées et d'ignorances reconnues invincibles. *(Bordeaux.)*

Tracer les limites de la connaissance humaine. *(Besançon.)*

III. — Le Relativisme

Le positivisme. — Sa valeur comme méthode scientifique. *(Lille.)*

Qu'entend-on par le principe de la relativité de la connaissance ? En quel sens et en quelle mesure ce principe est-il vrai ? *(Paris.)*

La connaissance sensible est-elle relative ? *(Caen.)*

Du sens des mots *subjectif* et *objectif*. — Quels sont les problèmes liés à l'opposition de ces deux termes ? *(Lyon.)*

Qu'est-ce qu'un phénomène et qu'est-ce qu'une loi ? — La connaissance des phénomènes et des lois suffit-elle à l'esprit humain ? *(Paris.)*

Exposer brièvement et apprécier le criticisme de Kant. *(Aix.)*

Qu'est-ce qu'un idéaliste en art, en morale, en philosophie ? *(Montpellier.)*

L'idéalisme. — Quels sont les caractères communs aux diverses doctrines philosophiques qu'on appelle idéalistes ? *(Toulouse.)*

Définir l'attitude d'esprit qui s'appelle le rationalisme. *(Toulouse.)*

IV. — Le Dogmatisme

Quels sont les caractères scientifiques de la connaissance objective ? *(Dijon.)*

Comment peut-on expliquer l'accord de l'expérience et des lois de la raison ? *(Strasbourg.)*

§ C. — *COSMOLOGIE RATIONNELLE*

I. — Existence du Monde extérieur

De la réalité du monde extérieur. — Discuter les objections dont elle a été l'objet. *(Paris.)*

La réalité du monde extérieur est-elle l'objet d'une intuition immédiate ou d'une croyance élaborée ? Quels sont, dans ce dernier cas, les éléments de cette croyance ? *(Lille.)*

En quel sens a-t-on pu soutenir que les corps n'existaient pas ? *(Lille.)*

Y a-t-il lieu de mettre en doute la réalité des choses extérieures ? — Sur quoi a-t-on pu fonder un doute aussi extraordinaire et aussi contraire au sens commun ? *(Paris.)*

Comment la plupart des philosophes modernes ont-ils été amenés à douter provisoirement ou définitivement du monde extérieur ? — Comment peut-on sortir de ce doute ? *(Nancy.)*

Montrer que la perception extérieure serait impossible sans l'intervention des principes de la raison. *(Paris.)*

Les phénomènes qu'étudie la physique (sons, chaleur, lumière, etc.), sont des sensations : pourquoi donc cette science ne forme-t-elle pas une partie de la psychologie ? *(Montpellier.)*

Expliquer le sens de cette formule : *Esse est percipi.* *(Paris.)*

Beaucoup de philosophes ont nié l'existence de la matière ou enseigné que le monde des corps n'existe que dans et par la pensée. Indiquez comment s'est établie une théorie aussi paradoxale et sur quelles raisons elle s'appuie. *(Toulouse.)*

II. — La Matière, le Temps, l'Espace

Qu'est-ce que la matière et que pouvons-nous en savoir ? *(Aix.)*

Le concept de la matière correspond-il à des données scientifiques et à quelles données ? *(Bordeaux.)*

La matière existe-t-elle, et quelle est, dans ce cas, sa nature métaphysique ? *(Clermont.)*

Qu'entendez-vous au juste par matière ? Quelle est, selon vous, l'origine de cette notion ? Quelles sont, à votre connaissance, les principales solutions apportées par les philosophes et les savants modernes au problème de la nature de la matière ? *(Bordeaux.)*

Est-on d'accord sur le sens du mot *matière* ? — Différentes théories que vous connaissez sur la matière. *(Paris.)*

Théorie philosophique de la matière. — Insister sur les atomes dans les systèmes de DÉMOCRITE et d'ÉPICURE et dans la science moderne. *(Nancy.)*

Les lois de la nature sont-elles contingentes ou nécessaires ? *(Paris.)*

Exposer et examiner la doctrine de DESCARTES sur les propriétés de la matière. *(Rennes.)*

Qu'entend-on par mécanisme universel ? Quelle est l'importance de cette hypothèse pour la science et pour la philosophie ? *(Dijon.)*

La science moderne suppose-t-elle nécessairement une conception mécanique de l'univers, ou comporte-t-elle, dans une certaine mesure, une explication finaliste des phénomènes ? *(Bordeaux.)*

Les notions d'*espace* et de *temps :* qu'avez-vous à dire de leur origine dans la conscience, de leur rôle, de leur portée ? *(Aix.)*

Quelle est la doctrine de Kant touchant l'*espace* et le *temps* ? *(Lille.)*

III. — LA VIE

Quelles sont les principales théories sur la nature de la vie ? *(Clermont.)*

Comment définir la vie ? Quels sont pour les philosophes les caractères spécifiques des phénomènes vitaux et des êtres vivants ? *(Aix.)*

De l'Animisme et du Vitalisme. — Valeur de ces doctrines ; dire celle que vous préférez. *(Lille.)*

La vie, à quelque degré qu'on la considère, peut-elle être la résultante des forces physiques et chimiques ? *(Paris.)*

Commenter cette définition : « Vivre c'est agir. » *(Lille.)*

On a souvent comparé un organisme à une machine. Quelle différence y a-t-il entre une machine et un organisme naturel tel que le nôtre ? *(Grenoble.)*

§ D. — *PSYCHOLOGIE RATIONNELLE*

I. — DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS

Y a-t-il lieu ou non d'opposer absolument la matière à l'esprit ? *(Paris.)*

Quel est le sens du mot âme et quelle est votre conception de l'âme humaine ? *(Aix.)*

Commenter et discuter cette définition de WUNDT : « L'esprit est une chose qui raisonne. » *(Paris.)*

Le caractère est-il uniquement l'accord de la volonté avec elle-même ? L'esprit est-il uniquement la suite dans les idées, la conséquence logique ? Ou bien existe-t-il d'autres éléments essentiels et constitutifs du caractère et de l'esprit que cette unité formelle, et lesquels ? *(Rennes.)*

La notion de l'identité personnelle suppose-t-elle l'existence d'un moi substantiel ? *(Bordeaux.)*

L'esprit est-il, comme on l'a dit, un polypier d'images ? *(Lille.)*

Définir la substance et les phénomènes. — Distinguer les phénomènes physiques et les phénomènes psychologiques. Qu'ont pensé de la substance DESCARTES, SPINOZA, BERKELEY et HUME ? *(Nancy.)*

Analyser la notion de l'identité personnelle. — Montrer comment elle se forme en nous et quelles conséquences elle comporte. *(Paris.)*

Distinguer par leurs caractères essentiels l'âme et le corps. *(Paris.)*

Sur quelles raisons se fonde la distinction de l'âme et du corps ? *(Nancy.)*

Prouver par l'analyse des conditions de la pensée et de la responsabilité que le principe des faits psychologiques doit être un, simple et identique. *(Paris.)*

Qu'entend-on précisément par la spiritualité de l'âme et quelles preuves en peut-on donner ? *(Paris.)*

Montrer que la question de la nature de l'âme ne peut être résolue qu'avec le concours de la psychologie et de la métaphysique. *(Rennes.)*

Indiquer en quoi le spiritualisme et l'idéalisme diffèrent l'un de l'autre. — Dire si l'on a pour l'un ou pour l'autre une préférence raisonnée. *(Bordeaux.)*

Exposer et discuter les principaux arguments que le matérialisme oppose à la doctrine de la spiritualité de l'âme, en particulier celui qu'il tire de l'influence du physique sur le moral et des conditions physiologiques de la pensée. *(Rennes.)*

Exposer le matérialisme et montrer que son principe est une hypothèse et que cette hypothèse est contraire à la plupart des règles de la logique. *(Dijon.)*

L'existence d'une réalité non sensible est-elle en contradiction avec les enseignements de la science ? *(Paris.)*

En quel sens et dans quelle mesure peut-on dire que les phénomènes psychologiques dépendent des fonctions du système nerveux ? *(Lille.)*

Peut-on être matérialiste et croire que l'homme est un être raisonnable et libre ? *(Grenoble.)*

II. — UNION DE L'AME ET DU CORPS

Pour quels systèmes se pose et pour quels systèmes ne se pose pas la question de la manière dont s'unissent l'âme et le corps ? — Princi-

pales solutions qu'a reçues ce problème dans les temps modernes. *(Bordeaux.)*

Le principe de la vie physiologique est-il le même que celui de la pensée ? — Quelles raisons peut-on donner pour ou contre cette théorie ? *(Paris.)*

Influx physique. — Médiateur plastique. — Harmonie préétablie. — Causes occasionnelles. — Exposer et discuter ces quatre systèmes. *(Paris.)*

Qu'est-ce que l'homme ? *(Aix.)*

Expliquer et discuter cette définition célèbre : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » *(Paris.)*

Montrer que l'homme est bien défini : « Un animal raisonnable. » *(Lille.)*

III. — La Destinée de l'homme

Exposer les preuves de l'immortalité de l'âme. *(Paris.)*

Exposer la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme. — Montrer comment cette preuve a besoin d'être complétée par la preuve morale. *(Paris.)*

Quel est à votre avis la preuve la plus forte de l'immortalité de l'âme ? *(Lille.)*

Destinée de l'homme. — Est-il un être mortel ou immortel ? Suivant qu'il est l'un ou l'autre, en résulte-t-il quelque différence pour la règle de sa conduite ? *(Alger.)*

L'antiquité prouvait l'immortalité de l'âme par le désir de laisser de soi un long souvenir. — Que penser de cet argument ? *(Lille.)*

Quelles sont les principales erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes anciens sur la question des destinées de l'âme humaine et de son immortalité ? *(Dijon.)*

Quelles conséquences philosophiques et morales peut-on tirer de ce vers de Lamartine :

« *Borné dans sa nature, infini dans ses vœux* » ? *(Paris.)*

La croyance à l'immortalité de l'âme enlève-t-elle à la vertu son désintéressement et son mérite ? *(Paris.)*

Les facultés intellectuelles et morales se développent, dit-on, et meurent avec le corps : peut-on en conclure que l'âme meurt avec lui ? *(Lille.)*

§ E. — *THÉOLOGIE RATIONNELLE*

Qu'appelle-t-on, dans les sciences philosophiques, la Théodicée ? — Quelles questions contient-elle ? — Dans quel ordre ces questions doivent-elles être traitées ? *(Paris.)*

Comment se forme et se développe dans l'esprit l'idée de Dieu ? *(Paris.)*

I. — Existence de Dieu

Par quelles raisons a-t-on prétendu contester la nécessité ou la possibilité de démontrer l'existence de Dieu ? *(Montpellier.)*

Énumérer et classer les preuves de l'existence de Dieu. *(Paris.)*

Toutes les preuves de l'existence de Dieu ont-elles la même valeur ? — Peut-on les ramener à une seule ? *(Grenoble.)*

Qu'est-ce qu'une cause première et une cause seconde ? Sur quelles raisons se fonde l'esprit humain pour affirmer l'existence de la cause première ? *(Nancy.)*

Les causes secondes suffisent-elles à expliquer l'origine et le développement du monde ? *(Paris).*

Exposer la preuve de l'existence de Dieu dite du *premier moteur. (Lyon.)*

Exposer avec précision la preuve de l'existence de Dieu dite des *causes finales. (Paris.)*

Qu'est-ce que l'idée du hasard ? — Répond-elle à quelque chose de réel ? — Indiquer brièvement l'opinion des Épicuriens sur cette question. *(Dijon.)*

Montrer à quel point il est contraire à toutes les règles d'une légitime induction de supposer qu'une fatalité aveugle ait produit des êtres intelligents et libres. *(Lille.)*

La connaissance scientifique du monde diminue-t-elle ou augmente-t-elle notre admiration pour son auteur ? *(Lyon.)*

Le progrès des sciences a-t-il servi à fortifier la preuve de l'existence de Dieu, dite des causes finales, ou l'a-t-il affaiblie ? *(Lille.)*

Indiquer les différentes formes sous lesquelles a été présentée la preuve ontologique de l'existence de Dieu, et les objections par lesquelles elle a été combattue. *(Lille.)*

Exposer et apprécier la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel. *(Paris.)*

Qu'entend-on par vérités éternelles ? — Peut-on prouver l'existence de Dieu par le fait que nous concevons des vérités éternelles ? *(Caen.)*

II. — Nature et Attributs de Dieu

Expliquer ce qu'il faut entendre par attributs de Dieu et montrer qu'on peut reconnaître plusieurs attributs de Dieu sans porter atteinte à la simplicité de l'essence divine. — Faire connaître les méthodes au moyen desquelles nous pouvons déterminer les attributs de Dieu et montrer que, bien que distinctes, leurs résultats concordent. *(Nancy.)*

Sur quoi se fonde la distinction des attributs métaphysiques et des

attributs moraux de Dieu ? — Se démontrent-ils les uns et les autres par la même méthode ? *(Paris.)*

Démontrer que les attributs métaphysiques de Dieu reposent tous sur l'idée de l'infini. *(Paris.)*

Prouver qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il ne peut y en avoir plusieurs. *(Paris.)*

L'homme et Dieu pensent-ils et connaissent-ils de la même manière ? *(Grenoble.)*

Les êtres vivants, autres que l'homme, et l'univers physique poursuivent-ils une fin ? Si oui, quelle est cette fin ? *(Toulouse.)*

III. — Rapports de Dieu et du Monde

A. — Exposer et apprécier les principales solutions données par les philosophes de l'antiquité à la question des rapports de Dieu et du monde. *(Nancy.)*

Définir et démontrer le dogme de la création, faire ressortir les erreurs et les contradictions du panthéisme. *(Nancy.)*

Qu'est-ce que le panthéisme ? — Quels sont, dans l'histoire de la philosophie, les principaux représentants de ce système ? — En réfuter les principes, en exposer les conséquences sur la morale, la liberté, l'immortalité, etc. *(Paris.)*

Comparer le panthéisme des Stoïciens avec celui de Spinoza. *(Besançon.)*

Le panthéisme et l'athéisme. — Leurs rapports et leurs différences. *(Paris.)*

Exposer en concluant, ou si vous préférez, en ne concluant pas, les théories de l'évolution et de la création. *(Bordeaux.)*

Exposer à grands traits l'hypothèse de l'évolution. *(Aix.)*

Peut-on admettre que la volonté humaine est un produit de l'évolution et, s'il en est ainsi, comment s'est-elle formée ? *(Paris.)*

B. — De la providence divine. — Comment se manifeste-t-elle dans la nature et dans l'histoire ? *(Paris.)*

De la réalité et de l'étendue de l'action providentielle. *(Grenoble.)*

Comment s'exerce l'action providentielle ? — Est-elle seulement générale ou est-elle à la fois générale et particulière ? *(Grenoble.)*

Quelles sont les objections élevées contre la providence et comment peut-on y répondre ? *(Paris.)*

Du mal. — Réfuter les objections que l'on en tire contre la providence. *(Paris.)*

Définir avec précision le mal physique et le mal moral. — Quelle est la part de l'homme dans la production de l'un et de l'autre ? *(Paris.)*

De la part de Dieu dans la production du mal. *(Lille.)*

Expliquer et développer ce dilemme célèbre : *Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ? (Paris.)*

Expliquer et développer cette maxime scolastique : *Malum habet causam deficientem, non efficientem. (Paris.)*

De la douleur. — Peut-on la concilier avec la providence divine ? *(Paris.)*

Exposer la doctrine de l'épreuve. — Montrer combien la vie morale de l'homme serait incomplète sans le travail, la peine et la douleur. *(Paris.)*

C. — Qu'est-ce que l'optimisme ? Quelles sont les formes les plus célèbres de l'optimisme dans l'antiquité et dans les temps modernes ? — Que pensez-vous de ce système ? *(Paris.)*

De l'optimisme. — Du vrai et du faux optimisme. *(Paris.)*

Expliquer la doctrine de l'optimisme de Leibniz. — Résumer et apprécier les objections qu'elle soulève. *(Lille.)*

Faiblesse théorique et inconvénients pratiques du pessimisme. *(Bordeaux.)*

Apprécier cette parole de Schopenhauer : « Vouloir, c'est essentiellement souffrir, et comme vivre c'est vouloir, il s'ensuit que toute vie est par essence douleur et que plus l'être est élevé, plus il souffre. » *(Nancy.)*

Que pensez-vous de l'argument des pessimistes : en ce monde la somme des maux surpasse de beaucoup celle des biens ? *(Montpellier.)*

L'optimisme et le pessimisme. Vous apprécierez les deux systèmes en critiquant les arguments essentiels sur lesquels ils s'appuient, et vous chercherez quelles sont leurs conséquences pour la pratique et dans la morale. *(Lyon.)*

Imaginez un dialogue entre un optimiste et un pessimiste. *(Paris.)*

I

SYNTHÈSE HISTORIQUE

DES

PRINCIPALES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

L'*exposé* et la *critique* des principales doctrines philosophiques ont été faits, dans le courant de l'ouvrage, au fur et à mesure que les différents systèmes se rencontraient sur notre chemin. Nous donnons ici une vue d'ensemble, formant une *Histoire de la Philosophie* en raccourci, qui permettra d'utiliser avec méthode les renseignements épars dans tout le *Traité*. Les chiffres renvoient, non pas aux pages des volumes, mais aux divers paragraphes correspondant à chacune des grandes divisions de la Philosophie.

I. — PHILOSOPHIE ANCIENNE

1. — Platon (428-347)

A. — *PSYCHOLOGIE*

Classification des Facultés de l'âme 11
Les Idées générales : *Réalisme exagéré* ..... 140, § III
Théorie de la Réminiscence 173

B. — *LOGIQUE*

Il n'y a pas de Science du particulier 40

C. — *MORALE*

La Morale platonicienne 39
La Vertu platonicienne 50
L'Esclavage ..... 67, § III
Le Communisme 72

D. — *ESTHÉTIQUE*

Définition du Beau 2
Dieu, beauté suprême 22

E. — *MÉTAPHYSIQUE*

L'Immortalité de l'âme 61
Le Dualisme 87

2. — **Aristote** (384-322)

A. — *PSYCHOLOGIE*

Classification des Facultés de l'âme 11
Origine et Lois du plaisir 20-21
Conditions de l'Amitié 43
Valeur et Traitement des Passions 59
Les dix Catégories 139, 166
Les Idées générales : *Réalisme modéré* ..... 140, § IV
Le Jugement 145
L'Intellect actif 178
Les quatre Causes 183
Effets de l'Habitude 218
L'Habitude et la Liberté 223
Peut-on penser sans Langage ? 231

B. — *LOGIQUE*

Définition réelle 10
Théorie du Syllogisme 21
La Démonstration 37
La Science 39
Il n'y a pas de Science du particulier 40
Classification des Sciences 43
L'Induction formelle ..... 71, § I
Fondement de l'Induction ..... 71, § V
Méthode de la Métaphysique 111

C. — *MORALE*

L'Eudémonisme rationnel 40
La Vertu ..... 50, § III
La Justice et l'Équité 65
L'Esclavage ..... 67, § III

D. — *ESTHÉTIQUE*

Définition du Beau 2
Le Rire 10

E. — *MÉTAPHYSIQUE*

Définition de la Métaphysique..... 1
Espace, Lieu, Mouvement, Temps (*Remarques*)..... 39
La Matière et la Forme..... 42
L'Animisme..... 48
Le Premier Moteur..... 68
Le Dualisme..... 87

3. — **L'École Sceptique.**

La bête égalée à l'homme (MONTAIGNE) : PSYCHOLOGIE..... 56
Le Doute des Sceptiques : LOGIQUE..... 116
L'Opinion et la Probabilité : LOGIQUE..... 117
Objections contre l'universalité de la conscience : MORALE..... 12
Le Scepticisme absolu : MÉTAPHYSIQUE..... 3
Le Scepticisme relatif : MÉTAPHYSIQUE..... 4

4. — **L'École Épicurienne.**

A. — *PSYCHOLOGIE*

Nature du Plaisir..... 19
Origine du Plaisir..... 20
Espèces de Plaisirs..... 24
Théorie des Idées-images..... 87

B. — *MORALE*

La Morale de l'Intérêt..... 24
Le Suicide..... 62

C. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Mécanisme..... 40
L'Atomisme..... 86

5. — **L'École Stoïcienne.**

A. — *PSYCHOLOGIE*

Origine du Plaisir..... 20
Inclinations philanthropiques..... 46
Valeur et Traitement des Passions..... 59
Classification des Passions..... 62

B. — *MORALE*

Exclusion de l'Intérêt ..... 31, § B
Exclusion du Sentiment ..... 37, § C
Morale stoïcienne 41
Le Suicide 62

C. — *MÉTAPHYSIQUE*

L'Hylozoïsme 41
Le Panthéisme 88

II. — PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

6. — Principales doctrines des Scolastiques.

A. — *PSYCHOLOGIE*

Détermination des Facultés de l'âme ..... 9, § B
Classification des Facultés de l'âme 11
Modes et Degrés de l'activité 13
Classification des Passions 62
Théorie de l'Assimilation 84
L'Imagination (φαντασία) 119
Formation de l'Idée générale 136
Division des Idées générales : *Transcendantaux* 139
Les Universaux : *Réalisme modéré* ..... 140, § IV
Modes du Jugement 145
Notion de Substance 182
Notion de Cause 183
Origine de l'Idée d'infini ..... 187, § B
La Personnalité 200
Le Fatalisme théologique ..... 205, § III
Nécessité et Liberté 211
L'Ame des bêtes 249

B. — *LOGIQUE*

Définition logique 11
Division logique 16
Théorie des Propositions 17–18
Théorie de la Déduction 21–35
La Science 39
Classification des Connaissances 44
Méthode de la Métaphysique 111
La Vérité 112–113

La Certitude et l'Évidence..... 118
Science et Croyance..... 120, § IV
L'Erreur..... 121
Classification des Sophismes..... 123
La Valeur de l'Autorité..... 128, § III
Le Critérium de l'Évidence..... 118, 135
Utilité de la Méthode syllogistique..... 137, § B

C. — *MORALE*

Éléments de la Moralité..... 13
Degrés et Règles de la conscience morale..... 15
De la Loi..... 17
Morale du Bien rationnel..... 43
Critérium du bien et du mal..... 45, § C
Fondement de l'Obligation..... 46
Principes primaires et secondaires du Droit naturel..... 56
Justice et Charité..... 65
Véracité et Mensonge..... 67
Le Droit de Propriété..... 68
Origine du Pouvoir..... 86
Formes de Gouvernement à l'état pur..... 89
Formes de Gouvernement à l'état mixte..... 90
Fonctions de l'État..... 93
Enseignement : Droits de la Famille, de l'Église, de l'État..... 94
Droit de Guerre..... 99
Résistance aux Lois injustes..... 101, 106
Le Droit d'Association et l'État..... 105
Le Libéralisme..... 108
Le Droit international..... 110
Rapports de l'Église et de l'État..... 120
La Thèse et l'Hypothèse..... 121
Pouvoir direct ou indirect ?..... 122
L'Intolérance..... 123
L'Immunité ecclésiastique..... 124
Le Prêt à Intérêt. Le Juste Salaire..... 128

D. — *ESTHÉTIQUE*

Effets du Beau..... 1
Nature du Beau..... 2
Le Vrai, le Bien, le Beau..... 4
L'Art et la Morale..... 21
L'Idéal chrétien..... 22

E. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Dogmatisme 10
Ontologie 14–35
L'Hylémorphisme (Matière et Forme) 42
L'Animisme 48
Union de l'âme et du corps 54
La Contingence du Monde 67
Le Mouvement de la Matière 68
L'Argument ontologique (S. Anselme) 75
Méthode pour déterminer les Attributs divins 78
Connaissance des futurs conditionnels 82
Le Concours divin 93
L'Optimisme relatif ..... 97, § II

III. — PHILOSOPHIE MODERNE.

7. — **Francis Bacon** (1561–1626).

Classification des Sciences : Logique 43
Les trois Tables : Logique ..... 67, Sect. II
L'Œuvre de Bacon : Logique 68
Causes de l'Erreur : Logique ..... 124, § D

8. — **René Descartes** (1596–1650).

A. — *PSYCHOLOGIE*

Classification des faits psychologiques ..... 11, IV
Origine du Plaisir ..... 20, § I
Nature de l'Instinct ..... 56, II
Classification des Passions ..... 62, III
Théorie de l'Inférence 95
Qualités primaires et secondaires de la Matière 97
Conservation des Idées 105
Le Jugement rapporté à la Volonté ..... 148, § B
Le Bon Sens ..... 157, II
L'Innéité 175
Objection contre les Causes finales 185
L'Origine de l'Idée de Parfait ..... 187, § B
Nature de l'Habitude 220
L'Ame des bêtes ..... 56, II, 249, II

B. — *LOGIQUE*

Les quatre Règles de la Méthode..... 51
Le Doute méthodique..... 116
Causes de l'Erreur..... 124, § E
Culpabilité de l'Erreur..... 125
Descartes et l'Autorité ..... 128, § II
La Véracité divine..... 133
Le Critérium de l'Évidence..... 135, II
Attaques contre le Syllogisme..... 137, § B
Valeur de la Méthode..... 137, § C

C. — *MORALE*

Critérium du bien et du mal..... 45, § C

D. — *MÉTAPHYSIQUE*

L'Espace et le Temps..... 38, II
Le Mécanisme..... 40, § II, 45
Les Esprits animaux..... 56
L'Idée de l'Être parfait..... 72
La Conservation 92

9. — **Bossuet** (1627–1704).

Distinction et Classification des Facultés : Psychologie 99, § D, 11, III
Classification des Passions : Psychologie..... 62, II
L'Origine des Idées : Psychologie (*Remarques*, 2°)..... 174
La Finalité : Psychologie..... 184, § B
Origine de l'Idée de Parfait : Psychologie..... 187, § B
Part de la Volonté dans l'exécution : Psychologie..... 199
La Liberté d'Indifférence : Psychologie ..... 209, § I
L'Ame des bêtes : Psychologie..... 249, III
La Synthèse de l'histoire : Logique..... 103, III
L'Union de l'âme et du corps : Métaphysique..... 54
Les Vérités éternelles : Métaphysique..... 73
L'Optimisme relatif : Métaphysique..... 97, § II

10. — **Malebranche** (1638-1715).

Intuition des Idées divines : Psychologie..... 91
Conservation des Idées : Psychologie..... 105
Le Jugement rapporté à la volonté : Psychologie..... 148, § B

La Vision en Dieu : PSYCHOLOGIE 174
L'Ame des bêtes : PSYCHOLOGIE ..... 56, II
La Véracité divine : LOGIQUE 133
Nature de l'Idée du Bien : MORALE ..... 45, § A, V
Les Causes occasionnelles : MÉTAPHYSIQUE 57
L'Optimisme absolu : MÉTAPHYSIQUE ..... 97, § I

11. — **Port-Royal.**

Le Bon Sens : PSYCHOLOGIE ..... 157, II
Les Opérations de l'esprit : LOGIQUE 2
La Définition : LOGIQUE 11, 13
L'Analyse et la Synthèse : LOGIQUE ..... 53, § III, D
Science et Croyance : LOGIQUE ..... 120, § II
Classification des Sophismes : LOGIQUE 123
Critérium de la Vérité : LOGIQUE 135

12. — **Benoît de Spinoza** (1632-1677)

A. — *PSYCHOLOGIE*

Classification des Passions ..... 62, IV
Notion de Substance ..... 182, § A, III
L'Acte de la Volonté rapporté au jugement 197
Objection contre la Liberté ..... 203, § A
Le Fatalisme panthéistique ..... 205, § II

B. — *LOGIQUE*

Causes de l'erreur ..... 124, § E
Le Critérium de la vérité 135

C. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Panthéisme immanent ..... 88, § A, III ; § B

13. — **Leibniz** (1646-1716).

A. — *PSYCHOLOGIE*

Les Petites Perceptions 70
L'Objet de la Vue ..... 98, § A
Les Idées générales : *Réalisme modéré* ..... 140, § IV
Classification des Vérités premières 158
Principes de raison 160

Les Virtualités de l'Entendement..... 177
Théorie de la Peine..... 203, § D
Le Déterminisme psychologique..... 209
Langue universelle..... 235
Rêve et Réalité..... 241

B. — *LOGIQUE*

La Certitude morale..... 119, IV
Le Critérium de la Vérité..... 131
La Logique et le Bon Sens..... 137, § A
Avantages de la Méthode syllogistique..... 137, § B

C. — *MORALE*

L'Idée de Perfection..... 45, § B

D. — *MÉTAPHYSIQUE*

L'Espace et le Temps..... 38
Le Dynamisme..... 41
L'Harmonie préétablie..... 58
L'Optimisme absolu..... 97, § I

14. — **L'École Anglaise** (XVIIe et XVIIIe siècles).

I. — HOBBES (1588–1679).

La Conscience morale : MORALE..... 10, § II, A
Le Droit c'est la force : MORALE..... 52, I
Origine de la Société : MORALE..... 85, § A

II. — LOCKE (1632–1704).

Idées représentatives : PSYCHOLOGIE..... 89
Qualités primaires et secondaires de la Matière : PSYCHOLOGIE. 97
Définition du Jugement : PSYCHOLOGIE..... 145
Origine des Idées : PSYCHOLOGIE..... 169
Notion de cause : PSYCHOLOGIE..... 183, § A, III

III. — BERKELEY (1685–1753)

Idées produites par Dieu en nous : PSYCHOLOGIE..... 90
L'Idéalisme immatérialiste : MÉTAPHYSIQUE..... 36, I

IV. — Hume (1711–1776).

Notion du Moi : Psychologie 76
Nominalisme : Psychologie ..... 140, I
Nature du Jugement et de la croyance : Psychologie ..... 148, § A
Notion de Cause : Psychologie ..... 170, I ; 183, § A, III
Le Phénoménisme : Métaphysique ..... 5 ; 36, IV

15. — **Étienne Bonnot de Condillac** (1715–1780).

A. — *PSYCHOLOGIE*

Nature de l'Instinct ..... 56, III
Notion du Moi 76
Nature de l'Attention 126
Nominalisme ..... 140, I
Le Jugement dérivé de la Sensation ..... 147, II, A
Origine des Idées 168
L'Acte de Volonté rapporté au Désir ..... 197, § B
Origine du Langage ..... 229, § E
Aphorismes 236

B. — *LOGIQUE*

L'Analyse ..... 53, § IV

16. — **L'École Écossaise.**

I. — **École morale** : Hutcheson (1694-1747), Adam Smith (1723-1790), Ferguson (1724-1816).

La Sympathie (A. Smith) : Psychologie ..... 42, § II
La Conscience, Sens moral (Hutcheson) : Morale ..... 10, § I
La Bienveillance (Hutcheson) : Morale 34
La Sympathie (A. Smith) : Morale 35

II. — **École psychologique** : Thomas Reid (1710-1796), Beattie, Oswald, Dugald Stewart (1753-1828), Thomas Brown (1778-1820), Hamilton (1788-1856).

A. — *PSYCHOLOGIE*

Distinction des Facultés de l'âme ..... 9, § C
Lois fondamentales du Plaisir (Hamilton) 21
Éléments affectif et représentatif de la Sensation (Hamilton) .. 28 § A

Nature de la conscience (Reid. D. Stewart)..... 69
Limites de la conscience (Hamilton)..... 71, II
Théorie de la perception intuitive (Hamilton)..... 85
Théorie de la suggestion immédiate (Reid, D. Stewart)..... 93
Nature du souvenir (Reid)..... 107, § I
Théorie de l'association (D. Stewart)..... 116
La Notion de l'Absolu (Hamilton)..... 187, § A, III
La Liberté d'Indifférence (Reid)..... 209, § I
Production et Intelligence des Signes (Reid, D. Steward)... 227, B, I

B. — *LOGIQUE*

Extension des Propositions (Hamilton)..... 20, IV
La Quantification du Prédicat (Hamilton)..... 34, § I
Fondement de l'Induction..... 71, § II
Fondement de la Croyance au témoignage..... 100, § C
Le Critérium du Sens commun..... 129

C. — *MÉTAPHYSIQUE*

La Relativité de la Connaissance (Hamilton) ..... 5, § I

17. — **La Philosophie Allemande.**

I. — L'École Critique : Emmanuel Kant (1724-1804)

A. — *PSYCHOLOGIE*

Nature du Plaisir..... 19, § A
Les Idées générales : *Conceptualisme*..... 140, II
Les Jugements synthétiques *a priori*..... 150
Les douze Catégories..... 166, II
L'Origine des Idées..... 176
Notion de Substance..... 182, § A, III, 2°
Le Principe de Causalité et la Liberté..... 207, § B
Le Caractère empirique et le Caractère intelligible..... 212, III

B. — *LOGIQUE*

Méthode de la Morale..... 109, II
La Certitude morale..... 119, II
Science et Croyance..... 120, § II, B

C. — *MORALE*

La Métaphysique fondée sur la Morale..... 6, § I
La Raison pratique distincte de la Raison théorique..... 10, § III
Caractères de la Loi morale..... 20
Proscription de l'Intérêt..... 31, § B
Proscription du Sentiment ..... 37, § C
La Morale formelle..... 42
Nature de l'Idée du bien..... 45, § A, IV
La Vertu..... 50, § A, V
Rapports du Droit et du Devoir..... 53, § A, C
Fondement des Devoirs personnels..... 61, § B

D. — *ESTHÉTIQUE*

Définition et Effets du Beau..... 1, § III
Le Beau et le Sublime..... 7

E. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Criticisme..... 6
Idéalisme critique..... 36, II
Espace et Temps ..... 67, B, II
Portée du Principe de Causalité..... 38, IV
Argument des Causes finales..... 69, C
Critique de l'Argument ontologique..... 75, B

II. — L'École Panthéiste : Fichte (1762-1814).

Hegel (1770-1831). — Schelling (1775-1854).

Définition du beau (Hegel) : Esthétique..... 2, II
Le Panthéisme idéaliste de Fichte, de Schelling et de Hegel :
Métaphysique ..... 36, III ; 88, § A, IV, V, VI ; § B, I, 3°

III. — L'École Pessimiste : A) Schopenhauer (1788-1860)

Nature du Plaisir et de la Douleur : Psychologie..... 19, § A
L'Inconscient : Psychologie..... 70
Le Caractère empirique et le Caractère intelligible : Psychologie ..... 212, III
Le Pessimisme absolu : Métaphysique..... 98 § I

B) Ed. de Hartmann (1842-1906).

L'Inconscient : Psychologie 70
Le Pessimisme relatif : Métaphysique ..... 98, § II

18. — **Vicomte de Bonald** (1754-1840) **et l'École traditionaliste**

L'Origine du Langage : Psychologie ..... 229, § B
Peut-on penser sans Langage ? : Psychologie 231
Le Consentement universel (La Mennais) : Logique 130
La Véracité divine ou Fidéisme (Bautain) : Logique 133

19. — **Victor Cousin** (1792-1867) **et l'École Éclectique.**

Classification des Faits psychologiques (Jouffroy et Garnier) :
Psychologie ..... 8, § II, B
Théorie de l'Inférence : Psychologie 95
Le Jugement intuitif : Psychologie 145
Nature de l'Idée du Bien (Jouffroy) : Morale ..... 45, § A, I
Fondement du Droit et du Devoir (Cousin) : Morale ..... 52, V
Définition du Beau (Cousin et Jouffroy) : Esthétique .... 2, I, II
Le Vitalisme (Jouffroy) : Métaphysique 47

20. — **Auguste Comte** (1798–1857) **et le Positivisme**

A. — *PSYCHOLOGIE*

L'Hallucination vraie (Taine) 94
Le Déterminisme physique et physiologique (Taine) 208

B. — *LOGIQUE*

Classification des Sciences ..... 44, § III
Impossibilité de l'Observation interne ..... 93, § A
Lois Sociales ..... 104, § I

C. — *MORALE*

L'Altruisme 33

D. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Positivisme (Comte, Littré, Taine) 9

21. — J. Stuart Mill (1806-1873) et l'École associationniste.

A. — *PSYCHOLOGIE*

Classification des Sensations (A. Bain) ..... 30, B
Origine des Inclinations altruistes ..... 50, § II
Notion du Moi 76
L'Hallucination vraie 94
Théorie de l'Association 115
Excès de l'Associationnisme 118
Nominalisme ..... 140, I
Le Jugement ramené à l'Association ..... 147, II, B
Le Raisonnement ..... 153, § C
Origine des Idées 170
Objection contre la Liberté ..... 203, § A

B. — *LOGIQUE*

Objection contre la Valeur de la Déduction ..... 38, II
Origine des Notions mathématiques ..... 58, § II
Les quatre Méthodes de S. Mill ..... 67, Sect. II, § C
Fondement de l'Induction ..... 71, § IV
Méthode de la Morale ..... 109, I

C. — *MORALE*

Nature et Origine de la Conscience morale ..... 10, § II, B
L'Utilitarisme de Bentham rectifié par Mill 26
Le Fondement du Droit ..... 52, IV

D. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Phénoménisme 5
L'Idéalisme ..... 36, IV

22. — H. Spencer (1820-1903) et l'École Évolutionniste

A. — *PSYCHOLOGIE*

Rapports de l'Émotion et de l'Inclination 23
Origine des Inclinations altruistes ..... 50, § II
Nature de l'Instinct ..... 56, IV
Origine des Idées 171
Objection contre les Causes finales 185
Production et Intelligence des Signes ..... 227, B, II
Origine du Langage ..... 229, § D

B. — *LOGIQUE*

Classification des Sciences..... 44, § IV
Le Critérium de l'Évidence..... 135, II, A

C. — *MORALE*

Nature de la Conscience morale..... 10, § II, C
Morale Évolutionniste 27
Attaques contre la Charité..... 65, § B, III

D. — *MÉTAPHYSIQUE*

Le Transformisme (Lamarck, Darwin)..... 89
L'Évolutionnisme (Spencer)..... 90

23. — **Charles Renouvier** (1815-1903) **et le Néo-Criticisme**

Science et Croyance : Logique..... 120, § III
Le Néo-Criticisme : Métaphysique..... 7

24. — **L'École Pragmatiste**

Origine de la Doctrine pragmatiste : Logique..... 134, § A
Le Pragmatisme en général (Peirce, James, Schiller, Papini, Bergson, Le Roy) : Logique..... 134, § B, C
Le Pragmatisme social (Balfour, Mallock, Brunetière) : Logique ..... 134, § D

25. — **École Sociologique d'Émile Durkheim** (1858-1917).

Reproches aux Morales théoriques : Morale ..... 28, § A
Exposé de la Morale sociologique : Morale ..... 28, § B
Critique de la Morale sociologique : Morale ..... 28, § C
Réponse aux reproches : Morale..... 28, § D

26. — **Henri Bergson** (n. 1859).

Théorie intuitionniste : Psychologie..... 86
Pragmatisme mitigé : Logique..... 134, § B, V
Idéalisme métaphysique : Métaphysique..... 8, B, III

27. — **Le Pampsychisme.**

Wundt, Paulsen, Lachelier, Dunan, Hamelin, Le Roy : Métaphysique ..... 8, B, II

II

INDEX DES AUTEURS CITÉS [1]

A

Aall An., II, 143.

Abauzit Fr., II, 655.
Abbott Fr. Ell., 765.
Abensour L., II, 214, 2.
Abramowski Ed., 349.

Ach N., 431.
Achalme P., II, 513, 3.
Ackerknecht, 131.
Action populaire, II, 371, 2.

Adam Ch., 232, 1 ; 586, 2 ; 653, 4.
Adams (Brooks,) II, 325, 1.
Adeline J., II, 393.
Adloch B., II, 571, 9.

Aftalion A., II, 310.

Agassiz L., 687, 2 ; 694, 1 ; 699, 1. — II, 612, 1 ; 619, 1 ; 621, 1.
Agnelli, II, 329.
Aguirre (Jos. Saenz d'), II, 128, 1.
Aikins H., 512.
Alamanni C., 12.
Alaux J.-E., II, 291, 2 ; 459 ; 535, 1 ; 555 ; 651.
Alber, 499.
Albert le Grand, 813, 2.
Albertus J., II, 334, 1.
Alembert (J. Le Rond d'), 641, 2 ; 775, 2.
Alengry A., 430.
Alexander S.-A., II, 533, 655.
Alexander (Hartley Burr), II, 415.
Alibert C, II, 535, 1.
Aliotta A., 131. — II, 496, 1.
Allard P., 491, 4 ; 741, 1. — II, 176, 3 ; 181, 2.
Allier R., II, 146.
Altamira, 495.
Alvarez de Toledo J., II, 533.

Ambrosini, 235.
Ampère A.-M., 597, 3 ; 693, 2.

Ancel A., 432.
Anciaux M., II, 358, 1.

(1) Quand un nombre est suivi de 1, 2 ou 3, etc., cela signifie que la référence se rapporte à la note 1, 2 ou 3, etc. de la page indiquée par le nombre précédent. Le chiffre II renvoie au second volume du Traité. — On a rectifié, dans cette table, l'orthographe de quelques noms propres et l'on a ajouté çà et là des prénoms omis dans le texte des volumes.

Andler Ch., II, 200, 5 ; 302.
Angell J.-R., 348.
Angot des Rotours J., II, 87, 1.
Anselme (Saint), II, 554.
Anstruther C., II, 417.
Antheaume A., 499.
Antoine Ch., 757, 2. — II, 159 ; 161, 2 ; 187, 1 ; 188, 2 ; 201, 1 ; 202, 2 ; 204, 3 ; 206, 2, 3 ; 216, 1 ; 217, 3 ; 219, 1, 2 ; 239, 2, 3 ; 247, 2 ; 264, 2 ; 265, 1 ; 281, 2 ; 303 ; 310 ; 352, 1 ; 353, 2 ; 356, 3 ; 358, 1, 2 ; 359, 2 ; 360, 2 ; 362 ; 365, 1 ; 366, 1, 2 ; 368, 2 ; 369, 1, 5 ; 370, 2 ; 371, 1 ; 374.

Appell P.-E., II, 240, 4 ; 303.

Arcelin, 495.
Ardant G., II, 201, 1.
Aristote, 321, 1 ; 362, 1 ; 369, 2 ; 511 ; 585, 3 ; 786, 2. — II, 1 ; 40, 4 ; 46, 1 ; 162, 2, 3 ; 219, 1 ; 232, 2 ; 385, 1 ; 457 ; 482, 1, 2 ; 496, 1 ; 505, 1 ; 535 ; 544, 2.
Arnaiz M., 765.
Arnaud d'Agnel, II, 329.
Arnauné A., II, 355, 4 ; 361.
Arnould L., 133.
Arréat L., 235. — II, 331, 2 ; 408, 3 ; 410, 2 ; 413 ; 415 ; 417.

Aslan G., II, 13.

At J.-A., II, 334, 1.
Atger F., II, 220, 2 ; 304.

Auburtin F., II, 198, 2.
Aucoc L., II, 251, 2.
Audisio G., II, 311, 1 ; 334, 1.
Augustin (Saint), xxiv, 1 ; 380, 1 ; 444, 2 ; 769, 1 ; 770, 4. — II, 41, 1 ; 185, 1 ; 238, 2 ; 327, 3 ; 410, 1 ; 413, 4 ; 424, 1 ; 425, 3 ; 554 ; 565, 3 ; 596, 2 ; 635, 2.
Autin A., 432.

Aveling Fr., 351.
Avenel (G. d'), II, 265, 1 ; 374.

Azam, 467, 1 ; 479, 1.

B

Babinski J., 502.
Bacon Fr., 597, 3 ; 649, 1 ; 652, 1, 3, 5 ; 653, 3 ; 660, 2, 3, 5 ; 684, 1, 2. — II, 399, 1.
Bagehot W., II, 327, 2.
Baille L., II, 459 ; 530 ; 652.
Bain A., 81 ; 121, 1, 5 ; 157, 1 ; 178, 2 ; 193 ; 228, 1 ; 232, 1 ; 233, 1 ; 297 ; 466, 1 ; 511 ; 515, 1 ; 529, 1 ; 531, 1 ; 554, 2 ; 621, 1 ; 631, 1 ; 649, 1 ; 687, 2 ; 734, 3 ; 752, 1 ; 756, 1 ; 794, 1 ; 802, 1. — II, 535, 1.
Bainvel J.-V., 413, 1 ; 786, 1. — II, 651.
Baldwin J.M., 16 ; 50. — II, 307 ; 416.
Balfour A.-J., 786, 1. — II, 654.
Ball (W.-W. Rouse), 765.
Ballerini A., II, 36, 1.
Ballerini G., II, 651.
Ballet, 211.
Bally Ch., 503.
Balmès J., 178, 2 ; 193 ; 297 ; 299, 1 ; 312, 2 ; 320, 1 ; 324, 2 ; 339, 1 ; 345, 1 ; 531, 1 ; 580, 1 ; 734, 3 ; 768, 1 ; 777, 1 ; 810, 1. — II, 176, 3 ; 223, 1 ; 227, 1 ; 267, 2 ; 290, 6 ; 325, 1 ; 344, 1 ; 457 ; 505, 1.
Baltasar, II, 652.
Baltus, 132.

Balzer P., xxiv, 1 ; 132.
Banville (Th. de), II, 377, 1.
Barbedette D., 511. — II, 457 ; 513, 3.
Bardoux J., 498. — II, 40, 4.
Barillari, II, 145.
Barine (Arvède,) II, 117, 1.
Barni J., II, 240, 4.
Barnich G., II, 309.
Baron E., 836.
Barre (A. de la), 777, 1. — II, 13 ; 14.
Barthélemy, II, 309.
Barthélemy J., II, 216, 1 ; 282, 2.
Barthélemy-Saint-Hilaire J., 511 ; 670, 2.
Bartholmèss C., II, 604, 3.
Bartlet (Vernon), II, 351.
Basch V., II, 416 ; 418.
Bastiat Fr., II, 188, 3 ; 352, 1.
Batiffol P., II, 273, 3.
Batteux Ch., II, 377, 1.
Baudin E., 12 ; 53 ; 818, 8 ; 846. — II, 458.
Baudrillart A., 748, 2. — II, 252, 1 ; 351.
Baudrillart H., II, 353, 1 ; 363, 1.
Bauer A., II, 301 ; 305.
Baugas P., II, 356, 3.
Baumann A., 133.
Baumgarten J.-J., II, 377, 1.
Baunard L., 774, 2. — II, 293, 3.
Bautain M.-L., 50. — II, 37, 1.
Bax E.-B., II, 652.
Bax (Ern. Belfort), II, 495.
Bayard E., II, 414.
Bayet A., II, 1, 1 ; 144.
Bayet C., II, 377, 1.
Baylac J., 498. — II, 12 ; 144.
Bazaillas A., 349 ; 786, 1.

Beat Reiser P., 513.
Beauchal C., II, 417.
Beaunis H.-E., 81 ; 353 ; 479, 1.
Beaupuy (C. de), II, 572, 2.
Beaussire Ém., II, 1, 1 ; 101, 2 ; 107, 1 ; 114, 1 ; 132, 1 ; 155, 1 ; 208, 1 ; 219, 1 ; 247, 2 ; 249, 1 ; 267, 2.
Beauzé, 464, 2.
Bebel A., II, 208, 1 ; 212, 2.
Beccaria C., II, 267, 2.
Béchaux A., II, 187, 1 ; 188, 1 ; 265, 1 ; 283, 1 ; 360, 2 ; 374.
Becher Er., II, 530 ; 553.
Becquerel J., II, 531.
Beetz K.-O., 52.
Bégin, 687, 2.
Belanger A., II, 275, 1 ; 287, 1.
Bellaigue C., II, 414.
Bellanger A., II, 491.
Bellanger R., II, 416.
Bellarmin (Bienheureux), II, 223, 1 ; 225, 4 ; 230, 3 ; 288 3 ; 290, 3 ; 335, 1 ; 343, 2 ; 347.
Bellon M., II, 374.
Belmond S., II, 654.
Belot G., II, 1, 1 ; 13 ; 14 ; 1. 219, 1.
Benett W., 432. — II, 208.
Benoit XIV, 485, 1.
Benoist Ch., 491, 3. — II, 219, 1 ; 265, 1 ; 267, 1 ; 283, 2 ; 284, 1 ; 291, 2.
Berardi D., 757, 2. — II, 247, 2 ; 362.
Bergmann J., 349.
Bergson H., 53 ; 131 ; 196, 1 ; 211. — II, 392, 1 ; 414 ; 457 ; 506, 4 ; 534 ; 535, 1 ; 553 ; 652.
Berkeley H., 766.
Berlioz H., II, 408, 4.
Bernard Cl., 597, 3 ; 648, 1 ; 649, 1 ; 651, 2 ; 656, 2, 6 ; 659, 4, 5 ; 662, 1 ; 664, 3 ; 669, 1 ;

670, 3 ; 687, 2 ; 728, 2. — II, 449, 1 ; 496, 1 ; 525, 1, 2, 3.
Bernard P., II, 143.
Bernard-Lavergne, 752, 1.
Bernès M., 752, 1. — II, 219, 1.
Bernheim H., 479, 1 ; 485, 1 ; 502.
Bernies V.-L., 347 ; 348. — II, 535, 1 ; 553 ; 652.
Bernstein, 193.
Berr H., 766 ; 767.
Bertauld P.-A., 589, 1.
Berthe A., 392, 2.
Berthelot M., 613, 2 ; 649, 1. — II, 448, 2 ; 496, 1.
Berthelot R., II, 531.
Berthier G.-F., II, 220, 2.
Berthoud A., II, 513, 3.
Bertillon J., II, 375, 1.
Bertrand Al., 17 ; 147, 1 ; 414.
Bertrand J., 654, 1. — II, 36, 1.
Besse Cl., II, 417.
Bessières A., II, 252, 1 ; 310.
Besson L., II, 335, 1.
Betocchi C., 358, 1.
Beudant Ch., 752, 1. — II, 247, 2.
Beyssens J.-Th., 51 ; 513.

Bianchi R., 496. — II, 143.
Biavaschi G.-B., II, 309.
Bieganski W., 765.
Billia L.-M., 574.
Billot L., II, 226, 1 ; 555.
Binet A., 51 ; 278, 1 ; 284 ; 347 ; 348 ; 431 ; 439, 4 ; 479, 1 ; 498 ; 500 ; 501. — II, 114, 1 ; 416 ; 535, 1 ; 553.
Biot J.-B., 650, 3.
Bittremieux J., II, 273, 3 ; 309.

Blackie (Stuart J.), 412, 1. — II, 153, 1.
Blainville H.-M., 687, 2.
Blanc Ch., II, 377, 1 ; 411, 2.
Blanc Él., xxvii, 4 ; 12 ; 17 ; 512 ; 768, 1. — II, 2 ; 363, 1 ; 457 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 555.
Blanc H., II, 187, 1 ; 353, 2.
Blanchard E., 130 ; 687, 2. — II, 496, 1 ; 612, 1.
Blanche A., 836.
Blanchet L., 774, 3.
Blaringhem L., II, 655.
Blaserna P., II, 408, 4 ; 414.
Blic (J. de), II, 147.
Block M., II, 352, 1 ; 374.
Blondeau C., II, 458.
Blondel H., 768, 1. — II, 490.
Blondel M., II, 151.
Blum Eug., II, 294, 2.
Bluntschli J.-G., II, 219, 1 ; 247, 2.

Bodeux M., II, 358, 1.
Bodley (J.-E. Courtenay), II, 348, 1.
Boèce, II, 578, 1.
Boedder B., 13. — II, 535, 1 ; 554.
Bœhm-Bawerk (Eug. von), II, 356, 3.
Bœhmer J.-H., II, 223, 1.
Bœhmert V., II, 358, 1.
Boex-Borel, II, 531.
Bohn G., 349 ; 499 ; 501. — II, 534.
Boilley P., II, 188, 3 ; 265, 1.
Boirac Ém., 12 ; 53 ; 320, 1 ; 499 ; 501 ; 508, 1. — II, 134, 2 ; 497, 1 ; 500, 1 ; 502, 3.
Boissard A., II, 353, 2.
Boitel J., II, 240, 4.
Bolgeni, II, 172, 3.
Bolliger A., 430.
Bonald (L. de), II, 219, 1 ; 543, 1.
Bonaventure (Saint), xxx, 1.
Boncour P., 495 ; 500.
Bondue M., II, 358, 1.

Bonjean G., II, 216, 3.
Bonnecase J., II, 146.
Bonnegent C., 790, 1 ; 846.
Bonnetty A., 442, 5.
Bonnier G., II, 623, 1.
Bonnier P., 131.
Bonniot (J. de), 61, 1 ; 105, 1 ; 127, 1 ; 128, 1 ; 130 ; 466, 1 ; 478, 1 ; 479, 1 ; 485, 3 ; 486, 3 ; 488, 1 ; 493, 2 ; 728, 1 ; 739, 2. — II, 31, 2 ; 72, 2 ; 130 ; 267, 2 ; 535, 1 ; 552, 1, 2 ; 612, 1 ; 641, 2, 3 ; 644, 1, 2, 3.
Bonucci A., II, 13 ; 493.
Boodin (J. Etof,) II, 494.
Boole G., 566, 3.
Bopp F., 464, 1.
Borel Ém., 765. — II, 494 ; 534.
Boret V., II, 198, 2.
Bos C., 346.
Bosanquet B., II, 417.
Bosc F., II, 532.
Bossu L., II, 535, 1.
Bossuet J.-B., 236, 1 ; 240, 2 ; 250, 1 ; 252, 2 ; 253, 1 ; 256, 1 ; 263 ; 278, 1 ; 281, 2 ; 321, 1 ; 324, 2 ; 344, 1 ; 345, 1 ; 359, 2 ; 364, 3 ; 369, 2 ; 466, 1 ; 471, 2, 3 ; 472, 1 ; 493, 1 ; 511 ; 515, 1 ; 521, 1 ; 527, 1 ; 529, 1 ; 531, 1 ; 749, 4 ; 769, 2 ; 770, 3 ; 779, 1 ; 797, 1 ; 804, 1. — II, 223, 1 ; 229, 2 ; 275, 3 ; 386, 2 ; 413, 2 ; 461, 1 ; 535, 1 ; 543, 1 ; 544, 1 ; 548, 2 ; 554 ; 557, 1 ; 567, 2 ; 574, 1 ; 576, 2.
Bouasse H., 766. — II, 532.
Boucaud, Ch. II, 303.
Boucher M., II, 530.
Bouctot J.-G., II, 199, 2.
Bouglé C., 757, 2. — II, 70, 4 ; 151 ; 240, 4 ; 302 ; 304 ; 310.
Bouillier Fr., 81. — II, 1, 1 ; 15, 1 ; 16, 1 ; 152 ; 153, 1 ; 172, 3 ; 327, 2 ; 496, 1 ; 555.
Boulay N., II, 535, 1.
Boule L., 500 ; 502.
Bourdaloue L., 470, 1. — II, 217, 2 ; 263, 5.
Bourdeau J., 133. — II, 199, 2 ; 301.
Bourdeau (L.), 584 ; 734, 1. — II, 496, 1 ; 530.
Bourdel Ch., 763.
Bourdon B., 133 ; 193 ; 346 ; 438, 1 ; 460, 4 ; 777, 1. — II, 654.
Bourgain L., II, 334, 1. 340, 1.
Bourgeois L., II, 70, 4 ; 143 ; 146 ; 328.
Bourguin M., II, 302 ; 374.
Boussinesq V.-J., 629, 1.
Boutard Ch., 815, 5.
Boutaric Edg., 743, 2.
Boutmy Ém., 496 ; 749, 2.
Boutroux Ém., xxxi, 2 ; 274, 1, 2 ; 294, 1 ; 349 ; 486, 4 ; 649, 1 ; 654, 1 ; 682, 1 ; 766 ; 827, 2 ; 836. — II, 38, 2, 4 ; 73, 4 ; 92, 1 ; 96, 1 ; 124, 1 ; 458 ; 493 ; 531 ; 652 ; 653.
Boutroux (P.), 767.
Bouty Éd., 765.
Bouvier E.-L., 502.
Bouyssonie A., 297 ; 349. — II, 653.
Bovet P., 350 ; 431. — II, 146.
Boyce W.-R., 513.
Boyer Ch., 312, 1. — II, 452, 2.
Boyer J., 644.
Boylesve (Marin de), 413, 1.
Bozzano E., 503.

Bracke, II, 262, 2, 3.
Braeunig K., II, 530.
Braid J., 478, 1.
Bramwell (J. Milne), 497.

Brants V., 757, 2. — II, 362 ; 374.
Brasseur A., 132. — II, 199, 2.
Braunschvig M., 430. — II, 415.
Bray L., II, 414.
Bréal M., 260, 2 ; 434, 1 ; 445, 4.
Bréda (de), II, 209, 1.
Brenier de Montmoran M., 497 ; 498 ; 503.
Brett G.-S., 53.
Brice H., II, 217, 3.
Briot A., II, 531 ; 652 ; 653.
Brochard V., 257, 2 ; 565, 1 ; 794, 1. — II, 422, 1 ; 425, 2.
Broglie (A. de), 743, 3.
Broglie (P. de), 369, 2 ; 649, 1 ; — II, 8, 1 ; 267, 2 ; 457 ; 555 ; 565, 1 ; 566, 1 ; 651.
Brosnan G.-J., II, 655.
Brucke E., II, 376, 1 ; 413, 1.
Brucker J., II, 36, 1.
Brunet R., II, 145 ; 307.
Bruneteau Ém., II, 145.
Brunetière F., 491, 6, 7 ; 751, 2 ; 786, 1 ; 833, 1, 2, 3, 4, 5 ; 834, 1. — II, 70, 4 ; 72, 1 ; 75, 1 ; 252, 1 ; 368, 1, 2, 3 ; 404, 1.
Brunhes B., II, 531 ; 532.
Brunhes J., II, 307.
Brunot Ch., II, 70, 4.
Brunot F., 456, 1 ; 464, 1 ; 719, 1.
Brunschvicg L., 51 ; 284 ; 350 ; 352 ; 529, 1 ; 766. — II, 146 ; 458 ; 655.

Buckle, 753, 4.
Büchner L., II, 496, 1 ; 535, 1.
Bueno A., II, 555.
Buffier G., 288, 1 ; 370, 1 ; 396, 1.
Bulliat G., 12.
Bulliot J., 162, 1.
Bunsen (C.-C.-J. de), 749, 4.
Bureau P., II, 147 ; 199, 1 ; 302 ; 309 ; 361.
Burgraff, 464, 2.
Burlamaqui J.-J., II, 223, 1.
Burnichon J., II, 252, 1 ; 287, 1.
Bury J.-B., II, 330.
Busse L., II, 553.
Butel F., II, 338, 1.

C

Cabanis G., 466, 1.
Cabiati, II, 329.
Cahour A., II, 412, 3.
Caird E., II, 430, 2.
Calderwood H., 17.
Calinon, 631, 1.
Calippe Ch., II, 307.
Calmes Th., II, 188, 3.
Calo G., II, 13 ; 145.
Candolle (A. de), 693, 3.
Canella G., 845.
Cantecor G., II, 13 ; 160.
Carbonnelle Ign., II, 555.
Cardaillac (J.-J. de), 240, 2.
Carle G., II, 143.
Carlo (Eug. di), II, 308.
Caro (Elme), 466, 1 ; 589, 1 ; 649, 1 ; 687, 1, 2 ; 752, 1 ; 755, 1 ; 782, 1. — II, 8, 1 ; 24, 1 ; 53, 2 ; 58, 3 ; 114, 1 ; 132, 1 ; 219, 1 ; 267, 2 ; 457 ; 535, 1 ; 555 ; 576, 2.
Carra de Vaux, 565, 1.
Carrara B., 644.
Carrau L., 124, 3 ; 130. — II, 24, 1 ; 51, 2 ; 58, 3.
Carreño P.-M., II, 145.
Cartault A., 133.
Cartier E., II, 377, 1.
Carus P., II, 652.
Carveth-Read, II, 13.
Casotti M., 767.

Cassagne A., II, 410, 3.
Cassirer Ern., II, 493.
Castelein A., 13 ; 51 ; 501 ; 512 ; 752, 1. — II, 12 ; 14 ; 151 ; 199, 2 ; 219, 1 ; 232, 2 ; 260, 1 ; 302 ; 308 ; 535.
Castex G., 81 ; 132.
Cathrein V., 13. — II, 1, 1 ; 12 ; 13 ; 14 ; 28, 5 ; 70, 1 ; 146 ; 188, 3 ; 199, 2 ; 201, 1 ; 311, 3 ; 322, 2 ; 356 , 3 ; 564, 2.
Cauchy A.-L., II, 509, 2 ; 558, 2.
Cauvière J., II, 208, 1 ; 210, 1.
Cauwès P., II, 247, 2 ; 264, 2 ; 265, 1 ; 352, 1 ; 360, 2.
Cavagnis F., II, 151 ; 304 ; 334, 1.
Cavallera F., II, 225, 3.
Caviglione C., II, 143.

Cellier F., II, 494.
Cellérier L., 431.
Cepeda (R. de), II, 188, 3 ; 219, 1 ; 223, 1 ; 226, 3 ; 232, 2 ; 247, 2.
Cestre Ch., II, 310.
Cevolani G., 573 ; 574.

Chabin P., 312 ; 316, 4 ; 680, 2. — II, 151 ; 568, 1.
Chabot Ch., II, 151.
Chaignet A.-E., 438, 1. — II, 377, 1 ; 410, 3.
Chamberlain (Houston Stewart) II, 409, 3.
Chambrun (Aldebert de), 752, 1.
Champagny (Fr. de), II, 176, 3 ; 207, 2 ; 337, 1.
Champdevaux, II, 85, 2.
Chantavoine H., II, 351.
Chapon H.-L., II, 329.
Charaux C.-C., 347. — II, 651.
Chardon H., II, 310.
Charles Ém., 13 ; 50 ; 75, 1 ; 714, 1. — II, 16, 1 ; 363, 1 ; 535, 1.
Charles P., 348 ; 836. — II, 495.
Charlton Bastian H., 466, 1. — II, 652.
Charma A., 438, 1.
Charmone J., II, 305.
Charmont J., II, 145.
Charousset A., 348.
Charpentier T.-V., 603, 1 ; 775, 2.
Chasles M., 631, 1.
Chastel M.-A., 818, 7.
Chateaubriand (Fr.-R. de), 91, 1.
Chatterton-Hill G., II, 304
Chauffard E., II, 496, 1.
Chavigny R., 352.
Chenon E., II, 310 ; 362.
Cherbulliez V., II, 377, 1.
Chesnel Fr., II, 334, 1 ; 348, 1.
Chevallier E., II, 358, 1.
Cheysson E., 755, 2. — II, 311, 1.
Chiaudano J., II, 273, 3.
Chide A., 836.
Chiesa L., II, 529.
Chinchole L., II, 655.
Chipiez Ch., II, 393.
Chollet J.-A., 495 ; 499. — II, 93, 1 ; 252, 1 ; 458.
Chossat M., II, 271, 1 ; 273, 3 ; 308 ; 565, 2 ; 654.
Chovet F., 349 ; 765.
Chrétien R., 131.
Christiansen Br., II, 416.

Cicéron, 122, 2 ; 215, 1 ; 734, 2 — II, 1, 1 ; 39, 1 ; 46, 1 ; 50, 2 ; 77, 4 ; 89, 3 ; 93, 2 ; 94, 2 ; 129, 3 ; 162, 1 ; 163, 1 ; 311, 2 ; 425, 1 ; 551, 4 ; 554 ; 564, 1.
Cilleul (A. des), II, 304.
Cimbali G., 714, 1 ; 757, 2.

Clair Ch., II, 377, 1.
Claparède Ed., 211 ; 346 ; 350 ; 498 ; 501.
Clarke R., 16 ; 512 ; 513.

Clarke S., II, 331, 2 ; 554 ; 557, 2.
Clay Ed.-R., II, 153, 1.
Clément P., II, 355, 2 ; 374.

Cochin A., II, 176, 3 ; 181, 1.
Cochin D., 177, 1 ; 194. — II, 458 ; 496, 1 ; 612, 1.
Coconnier M.-Th., 479, 1. — II, 535.
Coen A.-M., II, 418.
Coffey P., 513.
Cohen H., 512.
Cohn J., II, 414.
Colegrove F.-W., 347.
Colin H., II, 653.
Colmant Pr., II, 495.
Colozza, 235 ; 653, 4.
Colsenet, 145, 2.
Colson C., II, 361.
Combarieu J., II, 409, 3 ; 416.
Combes de Lestrade, II, 328.
Compayré G., 491, 1 ; 499. — II, 252, 1.
Comte A., 753, 1. — II, 219, 1 ; 316, 3.
Condillac (Ét. Bonnot de), 263 ; 506 ; 511 ; 631, 1.
Condorcet (A.-N. de), II, 327, 2.
Constantin A., II, 304.
Conta B., II, 458.
Contento Aldo, II, 358, 1.
Conti A., II, 414.
Cook W., II, 353, 2.
Coquelin Ch., II, 355, 4.
Coquille A., II, 40, 4 ; 247, 2.
Cornejo M.-H., II, 307.
Cosentini F., II, 329.
Cossa L., II, 352, 1 ; 362.
Costa-Rossetti J., II, 1, 1 ; 223,1.
Coste A., 752, 1. — II, 151 ; 301.
Couailhac M., 390, 2.
Coubertin (P. de), 491, 5.
Coude P.-J., II, 146.
Coulet P., II, 310 ; 330.
Courcelle-Seneuil J.-G., 757, 2. — II, 294, 2.
Cournot A.-A., 522, 1 ; 626, 1 ; 655, 1 ; 693, 2 ; 702, 2 ; 734, 3 ; 768, 1 ; 775, 2. — II, 352, 1.
Cousin V., 265, 2 ; 362, 1 ; 843, 2. — II, 46, 1 ; 77, 2 ;81, 1 ; 134, 3 ; 161, 2 ; 165, 1 ; 331, 2 ; 377, 1 ; 387, 1 ; 551, 3.
Couturat L., 462, 2 ; 496 ; 498 ; 499 ; 501 ; 566, 1, 2 ; 573 ; 631, 1 ; 764. — II, 496, 1.

Crahay E., II, 224, 1.
Craig J., 745, 2.
Cramaussel E., 499.
Crawley A.-E., II, 553.
Cremieu L., II, 159.
Crépieux-Jamin J., 432.
Cresson A., II, 96, 1 ; 101, 1 ; 492 ; 494.
Créteur S., II, 654.
Croce B., 573. — II, 13 ; 301 ; 393 ; 404, 1 ; 414 ; 416.
Croiset A., II, 73, 1 ; 143 ; 240, 4 ; 303 ; 306.
Crouzaz J.-P., II, 458.
Crouzel A., II, 360, 2.

Cuche P., II, 146 ; 309.
Cudworth R., II, 545, 1.
Cuenot L., II, 654.
Cumberland R., II, 37, 1.
Curtius Ern., 460, 4.
Cuvier G., 687, 2 ; 691, 1, 2.
Cuyer Ed., II, 414,

Cyon (El. de), 132 ; 349 ; 351 ; 767. — II, 654.

D

Dagnan-Bouveret J., 502.

Dagneaux H., II, 458.
Dahmen Th., II, 392 ; 415.
Dallemagne, II, 130.
Dalmáu y Gratacós Fr., 13 ; 513.
Dametz H., II, 363, 1.
Daniel Ch., II, 78, 1 ; 209, 1.
Dannemann E., 763.
Darbon A., II, 493.
Darbon M., II, 654.
Darlu A., 131. — II, 1, 1 ; 66, 3 ; 70, 4 ; 73, 3 ; 75, 2.
Darmesteter A., 438, 1 ; 449, 3 ; 456, 1 ; 711, 3.
Darwin Ch., 416, 1 ; 687, 2. — II, 612, 1.
Dastre A., 581, 4 ; 646, 1. — II, 496, 1 ; 530.
Datin Fr., II, 261, 3.
Dattino G., 349.
Daudet L., 352.
Daulny P., II, 362.
Daunou P.-Ch., 734, 3 ; 741, 2.
Dauriac L., 13 ; 52 ; 573 ; 575 ; 768, 1 ; 786, 1. — II, 409, 3 ; 413 ; 415 ; 438, 2 ; 439, 1 ; 457 ; 458 ; 490.
Dauzat A., 500. — II, 417.
Dauzat M., 767.
David-Sauvageot A., II, 393.
Davidson, 521, 1 ; 690, 1.
Davy G., II, 60, 2 ; 310.
Dawson, II, 201, 1.

De Backer St., 12. — II, 494 ; 496, 1.
Decharme P., 248, 1.
De Decker J.-V., II, 334, 1 ; 351 ; 640, 1.
Dédé E., II, 374.
Dedieu J., II, 266, 1.
Defourny M., 432. — II, 308.
Deherme G., II, 309.
Dehove H., 348 ; 845. — II, 393 ; 492.
Delacre M., II, 533.
Delacroix H., 497 ; 499 ; 502.
Delage Y., 352. — II, 496, 1 ; 612, 1 ; 613, 1 ; 621, 2 ; 653.
Delaire Al., II, 352, 1.
Delaporte V., II, 377, 1.
Delassus H., II, 307.
Delaye E., II, 533.
Delbet P., 766.
Delbœuf J.-R.-L., 567, 5 ; 631, 1 ; 635, 1.
Delbos V., II, 96, 1 ; 101, 1 ; 417 ; 430, 2 ; 492.
Delbrück B., 464,1
Delemer A., II, 310.
Del Mar A., II, 355, 4.
Delmas Ch., II, 457.
Delsol E., 631, 1.
Delvincourt A., II, 130.
Delvolvé J., II, 13 ; 145.
Demogue R., II, 145 ; 307.
Demolins Ed., 491, 7 ; 754, 2. — II, 199, 2 ; 303.
De Munnynck M.-P., 352. — II, 496, 1.
Deneus, II, 198, 1.
Denis H., II, 277, 1.
Denys (Saint), II, 396, 1.
Deploige S., II, 13 ; 60, 4 ; 69, 2, 4, 5 ; 70, 2 ; 145 ; 303 ; 307.
De San L., II, 496, 1 ; 555.
Descartes R., xxix, 1 ; 263 ; 339, 2 ; 466, 1 ; 631, 1 ; 642, 2 ; 763, 1 ; 794, 1. — II, 125, 1 ; 424, 2 ; 496, 1 ; 544, 3 ; 554 ; 572, 1 ; 580, 2 ; 636, 1.
Deschamps Alb., 503.
Deschamps G., II, 240, 4.
Deschamps L., II, 302.
Descoqs P., II, 495 ; 513, 3 ; 514, 1 ; 515, 2, 3, 4 ; 533.

Desdouits Th., 768, 1. — II, 96, 1 ; 130 ; 430, 2.
Desjardins A., II, 194, 3 ; 265, 1 ; 291, 2.
Despine, 477, 1. — II, 70, 4.
Dessoir M., II, 415.
Dessoulavy C., II, 651.
Destutt de Tracy A.-L.-C., 439, 4. — II, 133, 1.
Devas C.-S., 752, 1. — II, 208, 1 ; 327, 2 ; 352, 1.
Deville, II, 356, 1.
Devinat E., II, 259, 4.
Devivier W., II, 643, 1.
Dewey J., 512. — II, 13.
De Wulf M., xxiii, 1 ; 16. — II, 188, 3 ; 377, 1 ; 416 ; 418.

Dickinson Z.-C., II, 362.
Didiot J., II, 377, 1 ; 490.
Dierckx, II, 612,1.
Dilthey W., 13.
Diogène Laërce, II, 50, 2 ; 94, 2.
Dittrich O., 497.

Domet de Vorges Ed.-Ch.-E., 162, 1 ; 194 ; 297 ; 324, 2 ; 347 ; 571, 2 ; 763, 1 ; 777, 1. — II, 458 ; 491 ; 651.
Donat J., II, 14 ; 147 ; 216, 1 ; 322, 2.
Donnat L., 752, 1.
Donoso Cortès J.-Fr., II, 199, 2 ; 292, 3.
Dorlodot (H. de), II, 622, 1 ; 626, 1 ; 655.
Dorner A., II, 159 ; 651.
Dougall W.-M., II, 306.
Douglas (Fawcett Edw.), II, 533.
Douhèret, II, 458.

Draghicesco D., II, 304.
Drever J., 431.
Dreyer H., II, 491.
Driault E., 752, 1.
Driesch H., II, 530 ; 534 ; 653.
Dromard G., 133 ; 348 ; 351. — II, 416.

Duballet, II, 310.
Dubois, 497.
Dubois M., 734, 3.
Dubosq Th., 176, 1.
Dubray Ch.-A., II, 553.
Dubuc P., 763, 1.
Du Camp M., II, 163, 3.
Duclaux J., 766. — II, 496, 1.
Duclos Ch., II, 406, 1.
Dufumier H., 513.
Dugas L., 131 ; 133 ; 211 ; 235 ; 347 ; 352 ; 353 ; 430 ; 431 ; 438, 1 ; 473, 1 ; 501. — II, 1, 1 ; 392, 1 ; 414.
Duggan S.-P., II, 329.
Duguit L., II, 152 ; 305.
Duhamel J.-M.-C., 631, 1 ; 637, 2.
Duhem P., 644 ; 649, 1 ; 764 ; 765 ; 766 ; 827, 2. — II, 496, 1 ; 530 ; 532.
Duilhé de Saint-Projet Fr., II, 555 ; 612, 1.
Dujardin-Beaumetz G., 483, 1.
Du Lac St., 411, 2. — II, 412, 2.
Du Maroussem P., 752, 1.
Dumas G., 81 ; 131 ; 132 ; 466, 1 ; 488, 4 ; 497.
Dumas J.-B., 649, 1, 2. — II, 376,2.
Dumesnil G., 13. — II, 413 ; 414 ; 535, 1 ; 553.
Dummermuth F.-A.-M., 380, 1.
Dumont L., 62, 2 ; 81 ; 416, 1. — II, 392, 1.
Dumont de Genève, II, 51, 2.
Dunan Ch., 13 ; 347. — II, 145 ; 459 ; 493 ; 496, 1 ; 505, 1.
Dunoyer Ch., II, 187, 1 ; 353, 1.

Dupanloup F., 413, 1.
Du Plessis de Grenedan J., II, 216, 3.
Dupon P., 13.
Dupont E., II, 534.
Dupont-White Ch.-B., II, 265, 1.
Dupouy M., 500.
Duprat G.-L., 432 ; 466, 1 ; 479, 1 ; 489, 1 ; 496 ; 795, 3. — II, 218 ; 304 ; 309.
Dupré Ern., 349.
Dupréel E., 573. — II, 307 ; 492.
Dupuis Ch., II, 318, 1 ; 330.
Dupuy P., 624, 1 ; 763. — II, 12 ; 458 ; 491.
Duquesnoy, 194.
Durand E., 340, 2. — II, 482, 3 ; 603, 1.
Durand L., II, 355, 4.
Durand de Gros J.-P., II, 143 ; 410, 2.
Durkheim Ém., 752, 1 ; 757, 2 ; 766. — II, 156, 1 ; 301 ; 304 ; 307 ; 310 ; 447, 2.
Du Roussaux L.,, II, 13.
Durr H., II, 493.
Dussauze H., II, 416.
Dutoit Ch., II, 534.
Duthoit Eug., II, 146 ; 283, 2 ; 285, 1 ; 306 ; 329.
Duval Fr., II, 315, 2.
Duval M., II, 612, 1.

Dwelshauvers G., 349 ; 350.

E

Ebbinghaus H., 51 ; 52.

Eddington A.-S., II, 533.
Edgeworth, 752, 1.

Egger Ém., 491, 1.
Egger V., 347 ; 416, 1 ; 437, 1 ; 443, 3 ; 451, 3 ; 464, 1. — II, 12.

Eichner L., II, 330.
Eichthal (E. d'), 352. — II, 70, 4 ; 199, 2 ; 240, 4 ; 301 ; 360, 2 ; 361.
Einstein Alb., II, 506, 4.
Eisler R., 17. — II, 143 ; 553 ; 653.

Elbé L., II, 553.
Ellis (Havelock), 497.
Ely R.-T., II, 199, 2 ; 374.

Engelmann W., II, 414.
Engels F., II, 188, 3 ; 223, 1.
Enriques F., 765 ; 766. — II, 491.

Epictète, II, 153, 1.

Erdmann B., 513.

Espinas A., 130. — II, 352, 1 ; 362.
Esquirol J.-E., 488, 2.

Eucken R., xxiii, 1. — II, 653.
Euler L., 557, 1. — II, 332, 2.

Evellin F., II, 492.

Eymieu A., 430 ; 432 ; 501 ; 767 ; 829, 1. — II, 147 ; 159 ; 270, 2 ; 655.

F

Fabre J.-H., 105, 1 ; 110, 1 ; 493, 2.
Fabre L., II, 307.
Fabre Lucien, II, 506, 4 ; 533.
Fabreguettes L., II, 219, 1.
Faggi A., 51.
Fagniez G., II, 374.

Faguet Ém., II, 13 ; 207 ; 256 , 3 ; 258, 1 ; 305.
Faivre, II, 612, 1.
Fallon V., II, 278, 2 ; 281, 1 ; 308 ; 310 ; 359, 2 ; 362.
Fanciulli G., II, 415.
Farges Alb., 13 ; 27, 1, 2 ; 52 ; 162, 1 ; 171, 1 ; 176, 1 ; 194 ; 261, 2 ; 316, 4 ; 372, 5 ; 466, 1 ; 503 ; 511 ; 728, 1 ; 836 ; 845. — II, 143 ; 430, 2 ; 457 ; 459 ; 492 ; 493 ; 496 ; 1 ; 503, 2 ; 504, 1 ; 513, 3 ; 555 ; 576, 2 ; 612, 1.
Farget, II, 261, 1.
Faria, 498.
Farias Brito (R. de), II, 143.
Fauconnet P., II, 309.
Fawcett D., II, 495.
Fawcett H., II, 358, 1.
Faye H., 655, 1.

Feder Alf., 767.
Fehr H., 765.
Félix J., II, 199, 2 ; 208, 1 ; 327, 2 ; 351 ; 363, 1 ; 377, 1.
Félix P., II, 304.
Fénelon (Fr. de Salignac de La Mothe), II, 331, 2 ; 554 ; 576, 2 ; 579, 1 ; 582, 1 ; 601, 1.
Féré Ch., 64, 1 ; 81 ; 131 ; 479, 1 ; 496.
Ferrand A., 473, 1.
Ferraz M., 774, 3. — II, 1, 1 ; 28, 1 ; 77, 3 ; 152 ; 199, 2.
Ferrero G., 235.
Ferretti A., II, 1, 1 ; 223, 1.
Ferri E., 495. — II, 303 ; 410, 2 ; 416.
Ferri L., 211 ; 219, 1.
Ferrière E., II, 496, 1 ; 555.
Feuchtersleben (E. de), II, 159.
Feuillet O., II, 85, 1.
Feydeau (Fr. de), II, 218.

Fidao J.-E., II, 239, 2 ; 302.
Field G.-C., II, 14.
Fierens-Gevaert H., 81 ; 132 ; 495. — II, 413 ; 414.
Finot J., 495. — II, 303.
Fischer (Kuno), 672, 4.

Flamérion A., 800, 1.
Fleischmann Alb., II, 612, 1.
Fleming W., 17.
Fleury (M. de), 430 ; 496 ; 498.
Flint R., II, 651.
Flourens P.-J.-M., 130 ; 493, 2.
Flournoy Th., 53 ; 502. — II, 494.

Foerster F.-W., 431.
Folchi A., II, 305.
Folghera J.-D., 565, 1 ; 765.
Fonseca (P. de), 511.
Fonsegrive G., xxiii, 3 ; xxvii, 3 ; xxx, 2 ; 14 ; 50 ; 210, 2 ; 228, 2 ; 233, 1 ; 297 ; 324, 2 ; 349 ; 369, 2 ; 386, 2 ; 389, 2 ; 586, 2 ; 609, 1 ; 670, 2 ; 671, 2, 3 ; 672, 2, 4 ; 682, 1 ; 704, 1 ; 845. — II, 14 ; 70, 4 ; 73, 2 ; 93, 1 ; 114, 1 ; 152 ; 172, 3 ; 210, 1 ; 218 ; 239, 2 ; 267, 2 ; 285, 2 ; 305 ; 493 ; 535, 1.
Fontaine A., 760, 1. — II, 393 ; 414.
Fontaine J., II, 307 ; 335, 1.
Fontaine de Resbecq (Ed. de), II, 261, 1.
Forbes J., 749, 4. — II, 114, 1 ; 363, 1.

Foucault M., 131 ; 133 ; 350 ; 352 ; 473 ; 1 ; 498 ; 728, 1.
Fougerousse A., II, 217, 3.
Fouillée Alfr., 131 ; 211, 1 ; 233, 1 ; 257, 2 ; 264 ; 310, 2 ; 348 ; 392, 3 ; 405, 1 ; 429 ; 472, 2 ; 491, 6, 7 ; 495 ; 496 ; 723, 1 ; 752, 1 ; 836. — II, 1, 1 ; 22, 2 ; 53, 2 ; 58, 3 ; 89, 1 ; 96, 1 ; 132, 1 ; 144 ; 161, 2 ; 184, 1 ; 188, 3 ; 199, 2 ; 219, 1 ; 261, 1 ; 306 ; 430, 2 ; 458 ; 494 ; 496, 1 ; 497, 1 ; 532.
Fourneret P., II, 208.
Fournière E., II, 159 ; 199, 2.
Foville (A. de), II, 352, 1.
Fowler Th., 583, 1.

Frachon Alfr., II, 330.
Francé R.-H., II, 530.
Franck Ad., 17 ; 777, 1. — II, 267, 2 ; 334, 1.
Franck Fr., 131.
François A., II, 458.
Franklin B., 656, 4.
Franzelin J.-B., II, 335, 1 ; 453, 1.
Frappa J., 497.
Frédéric le Grand, II, 168, 1.
Frederici, II, 327, 2.
Freppel Ch.-Ém., II, 217, 3 ; 351 ; 372, 1 ; 555.
Freudenfeld B., 749, 4.
Freycinet (Ch.-L. de), 597, 3 ; 629, 1 ; 644 ; 763.
Fribourg E.-E., II, 353, 2.
Frick C., 13 ; 512 ; 513. — II, 549.
Frins V., 380, 2.
Frœbes J., xxiv, 1 ; 53.
Frœlich J.-A., 431.
Fromont du Bouaille (C. de), II, 362.
Fulliquet G., II, 107, 1.
Funck-Brentano Th., 687, 2 ; 752, 1. — II, 247, 2 ; 352, 1 ; 535, 1.
Fustel de Coulanges N.-D., 491, 8 ; 748, 2. — II, 188, 3 ; 337, 1.

G

Gaborit P., 470, 3. — II, 377, 1.
Gaius, II, 311, 2.
Galeot A.-L., II, 309.
Galli E., II, 146.
Galluppi P., II, 604, 3.
Gardair J., 14 ; 113, 1 ; 130 ; 347 ; 348 ; 466, 1. — II, 143 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 651 ; 652.
Garnier Ad., 36, 2 ; 50 ; 82, 1 ; 178, 1 ; 194. — II, 28, 1 ; 502, 3.
Garnier J., II, 352, 1 ; 369, 2.
Garofalo R., 491, 2. — II, 303.
Garrigou-Lagrange R., 845. — II, 653 ; 654.
Garriguet L., II, 305 ; 306.
Garski, II, 144.
Gasc-Desfossés Éd., 479, 1 ; 498.
Gauckler Ph., II, 377, 1.
Gaudeau B., 786, 1. — II, 252, 1 ; 273, 3 ; 303.
Gaudry Alb., 687, 2. — II, 612, 1 ; 615, 1 ; 622, 2.
Gaultier P., 431. — II, 144 ; 308 ; 393 ; 413 ; 414 ; 415.
Gaultier (J. de), 347. — II, 492, 531.
Gautier L., II, 316, 1.
Gay A., II, 85, 2 ; 146.
Gayraud H., II, 239, 2 ; 275, 1 ; 652.
Gazeau L., II, 304.

Geley G., 145, 2 ; 348 ; 352.
Gemelli A., 52 ; 132 ; 351 ; 503 ; 767. — II, 144 ; 146 ; 208, 1 ; 417 ; 531 ; 653 ; 654.
Geny Fr., II, 308.
Geny P., 12, 1 ; 845. — II, 494 ; 515, 1.
Geoffroy-Saint-Hilaire Ét., 687, 2.
George H., II, 200, 2.
Georges de Villefranche P., 14.
Gérando (J.-M. de), 434, 1.
Gérard J., II, 653.
Gérard-Varet L., 771, 4.
Gerdil H.-S., II, 226, 3.
Germain A., II, 414.
Germery P.-R., 350.
Gerson J., II, 290, 2.
Geyser J., 52 ; 513.

Giard Alfr., II, 612, 1 ; 651.
Gibon A., II, 202, 2 ; 360, 2.
Gibon F., II, 307.
Gide Ch., 757, 2. — II, 70, 4 ; 201, 2 ; 202, 1 ; 206, 1 ; 310 ; 352, 1 ; 355, 1 ; 362.
Gillet M.-S., 431. — II, 144 ; 146 ; 159 ; 308 ; 310.
Gilson Ét., II, 417.
Ginsberg Morris, II, 330.
Gioberti V., II, 377, 1.

Gley E., 497.
Glotin H., II, 353, 2.

Goblet d'Alviella Eug., II, 283, 1.
Goblot Edm., 17 ; 351 ; 499 ; 513 ; 574 ; 584, 1. — II, 151 ; 495 ; 506, 4.
Godfernaux A., 81 ; 132. — II, 143.
Godts F.-X., II, 252, 1.
Gœlzer H., 464, 2.
Gœrres J.-J., II, 377, 1.
Goire, 500.
Goix A.-T., 498.
Goix A.-T., 498.
Goldscheid R., 430. — II, 491.
Gondal J.-L., II, 641, 3.
Gonet J.-B., II, 587, 2.
Gonnard R., II, 362.
Gonzalez Carreño G., 348.
Gory, 297.
Gossard M., II, 533.
Gosselin J.-Ed., II, 343, 2.
Gottschick D.-J., II, 13.
Goudin A., II, 586, 2.
Goujon H., II, 415 ; 430, 2.
Gounod Ch., II, 409, 3.
Gounot E., II, 146 ; 308.
Gourd J.-J., II, 1, 1 ; 497, 1.
Goyau G., II, 199, 2 ; 239, 2 ; 261, 1 ; 301 ; 329 ; 351.

Gramont-Lesparre (A. de), 352. — II, 418.
Grandjean Fr., 353.
Grappali A., II, 144.
Grasset J., 52 ; 132 ; 226 , 1 ; 479, 1 ; 497 ; 498 ; 499 ; 763. — II, 144 ; 305 ; 496, 1 ; 530 ; 531 ; 533 ; 655.
Gratacap A., 196, 1 ; 211.
Gratiolet L.-P., 437, 2.
Gratry A., 381, 1 ; 412, 1 ; 438, 1 ; 511 ; 609, 1 ; 642, 2 ; 749, 4. — II, 331, 2 ; 535, 1 ; 555.
Grave J., II, 188, 3.
Gréa A., II, 335, 1.
Gréco N., II, 305.
Gredt J., 14 ; 353.
Greef (G. de), 752, 1. — II, 152 ; 301 ; 305 ; 306 ; 307 ; 327, 2 ; 361.
Grégoire L., II, 351.
Grégoire V., II, 530 ; 531.

Grimaux, 649, 1.
Griveau M., II, 377, 1 ; 408, 2 ; 414.
Groos K., 493, 2 ; 496 ; 497.
Grosse E., II, 414.
Grotius H., II, 271, 2 ; 311, 1.
Gruber H., 589, 1. — II, 81, 2.
Gründer H., xxiv, 1 ; 53.

Guastella C., II, 458 ; 491 ; 495.
Guibert J., 703, 3. — II, 159 ; 222, 2 ; 555 ; 612, 1 ; 615, 2 ; 652 ; 655.
Guillemot J., II, 416.
Guillot Ad., 373, 1 ; 491, 2. — II, 261, 1.
Guiraud J., II, 214, 1 ; 215, 1, 2 ; 261, 3 ; 262, 1 ; 263, 2, 3.
Guizot Fr., II, 325, 1.
Gurney Edm., 488, 1 ; 496 ; 498.
Gutberlet C., 14. — II, 531.
Guy C., 734, 3.
Guy-Grand G., II, 307 ; 308.
Guyau M.-J., 416, 1. — II, 1, 1 ; 50, 2 ; 144 ; 377, 1 ; 415 ; 505, 1.

H

Haan H., 13.
Haas A.-Er., 765.
Habert O., II, 14 ; 301.
Hachet-Souplet P., 133.
Hachin, II, 204, 2.
Haeckel Ern., II, 496, 1 ; 612, 1.
Hagemann G., 52.
Halbwachs M., II, 60, 3.
Halévy E., II, 51, 2.
Halleux J., II, 12 ; 626, 3.
Hamelin O., 348 ; 573 ; 674, 1 ; 752, 1 ; 763. — II, 492.
Hamilton W., 511 ; 641, 1.
Hamon A., 498.
Hamon J., II, 161, 2.
Handyside J., 767.
Hannequin A., 50. — II, 496, 1 ; 507, 1 ; 600, 1.
Hanotaux G., 685, 1 ; 748, 2. — II, 328 ; 329.
Haristoy J., II, 306.
Harmel L., II, 217, 3.
Harper Th., II, 459.
Hartenberg P., 131 ; 431 ; 466, 1 ; 499 ; 500 ; 501.
Hartmann (Ed. von), II, 530 ; 555 ; 612, 1.
Hatzfeld A., 456, 1.
Hausegger (F. de), II, 409, 3.
Haussonville (Gabriel Othenin d'), II, 163, 3 ; 207, 2 ; 264, 1, 2.
Hautefeuille Fr. (de), 351.
Hayes C.-J.-H., II, 329.

Heath A.-G., II, 147 ; 160 ; 310.
Hébert M., 836.
Hegel G.-W.-Fr., II, 377, 1.
Heineccius J.-G., II, 311, 1.
Hélot Ch., 479, 1.
Hello Ern., 491, 3. — II, 377, 1.
Hello H., II, 183, 2.
Helmholtz (H. von), 194. — II, 377, 1.
Hémon C., 350.
Hennequin E., 623, 1 ; 760, 1. — II, 377, 1 ; 404, 1.
Henrion Ch., II, 328.
Henry R., II, 188, 3.
Henry V., 448, 2 ; 456, 1 ; 464, 1 ; 711, 2 ; 719, 1.
Herbigny (M. d'), II, 335, 1.
Herckenrath C.-A.-C., II, 393 ; 410, 2.
Herder J.-G., 749, 4. — II, 377, 1 ; 406, 3.
Hergenröther J., II, 334, 1.

Hermant F.-P., 513.
Hernandez y Fajarnès A., 512.
Hérouville (P. d'), II, 145.
Herschel J., 640, 1 ; 649, 1, 2 ; 650, 1 ; 670, 1 ; 687, 2.
Hetherrington, II, 309.

Hibben J.-G., 512.
Hilbert, 567, 12.
Hirn G.-A., II, 555.
Hirn (Yrjo), II, 414.
Hirth G., II, 413.
Hitchcock Cl.-M., 131.

Hobhouse L.-T., II, 13 ; 147 ; 330.
Hobson J.-A., II, 301.
Hocking W.-E., 574.
Hœfer F., 687, 2.
Höffding H., 51 ; 349 ; 466, 1. — II, 12 ; 494 ; 652.
Hoffmann A., II, 144.
Hogson (H. Shadworth), II, 458.
Holtzmann J., II, 144.
Homans J., 566, 1.
Honót L., II, 160 ; 308.
Hontheim J., xxix, 1 ; 15 ; 566, 1 ; 573. — II, 555.
Hoopers Ch.-E., 351.
Houssay F., II, 494.
Howe, 452, 1.
Howell G., II, 353, 2.

Hubert-Valleroux P., II, 353, 2; 374.
Huby J., II, 565, 2.
Hugon Ed., 14 ; 512.
Hugonin F., II, 576, 2.
Huit Ch., 347. — II, 493 ; 496, 1 ; 535.
Hulst (M. d'), xxx, 3 ; 14 ; 118, 1 ; 369, 2. — II, 1, 1 ; 24, 1 ; 101, 2 ; 114, 1 ; 161, 1 ; 166, 1, 2 ; 1 ; 535, 1 ; 552, 4 ; 576, 2 ; 631, 1.
Humboldt (G. de), II, 247, 2.
Hume D., II, 496, 1.
Hurrel (W.-Mallock), II, 555.
Huxley Th., II, 612, 1.
Huygens Chr., 653, 1.

I

Imitation de J.-C., II, 153, 1.

Ingegnieros J., II, 651.
Ingenbleek J., II, 277, 1.
Ingram J.-K., II, 352, 1.

Ioteyko I., 133.

Ireland J., II, 351.

Isambert G., II, 303.

Iturria G., II, 458.

Izaga L., II, 310.
Izoulet J., 752, 1. — II, 152.
Izquierdo A.-G., 513.

J

Jacob B., II, 144 ; 159.
Jacques Ier, II, 230, 1, 2 ; 298, 2.
Jaëll M., 350. — II, 409, 3.
Jahn Fr., II, 415.
Jaloustre L., II, 532.
James W., 50 ; 52 ; 81 ; 131 ; 171, 4 ; 194 ; 211 ; 228, 1 ; 359, 4 ; 496 ; 820, 3. — II, 331, 2 ; 493.
Janet Paul, 14 ; 201, 1 ; 217, 1 ; 260, 3 ; 297 ; 334, 1 ; 405, 4 ; 466, 1 ; 535, 1 ; 553, 2 ; 565, 1 ; 584, 1 ; 586, 1, 2 ; 588, 1 ; 589, 1 ;

180, 4 ; 181, 1 ; 183, 2 ; 185, 3 ; 194, 2 ; 196, 1 ; 197, 1 ; 208, 1 ; 209, 1 ; 211, 1 ; 216, 2, 4 ; 217, 2 ; 223, 1 ; 232, 1 ; 246, 3 ; 247, 2 ; 254, 2 ; 293, 4 ; 294, 1 ; 325, 1 ; 331, 2 ; 334, 1 ; 343, 1 ; 350, 1 ; 358, 1, 3 ; 359, 3 ; 457 ; 496, 672, 4 ; 700, 2 ; 701, 3 ; 752, 1 ; 786, 1 ; 815, 5. — II, 1, 1 ; 16, 1 ; 19, 3 ; 28, 1 ; 36, 1 ; 46, 1 ; 48, 1 ; 91, 1 ; 92, 1 ; 101, 2 ; 106, 2 ; 114, 1 ; 132, 1 ; 148, 1 ; 199, 2 ; 208, 1 ; 219, 1 ; 457 ; 535 ; 536, 1 ; 545, 1 ; 555 ; 605, 1 ; 608, 1, 2.

Janet Pierre, 152, 1 ; 350 ; 427, 1 ; 479, 1 ; 495 ; 496 ; 497 ; 500 ; 501 ; 502.

Jankelevitch S., II, 152 ; 207 ; 304.

Janmot L., II, 377, 1.

Jannet Cl., II, 187, 2 ; 199, 2 ; 208, 1 ; 217, 3 ; 353, 1 ; 356, 1 ; 360, 1 ; 362.

Janssens Ed., II, 147.

Janssens G., II, 438, 2.

Janvier M.-A., II, 12 ; 273, 3.

Jastrow J., 51 ; 348.

Jaurès J., 194.

Javary A., 777, 1.

Jay R., II, 265, 1.

Jeanjacquot P., II, 183, 1 ; 335, 1.

Jeanmaire Ch., II, 535.

Jeannière R., xxiv, 1 ; 176, 1 ; 821, 5 ; 846.

Jellinek G., II, 219, 1 ; 294, 2 ; 302.

Jerphanion (G. de), 566, 1 ; 573.

Jerusalem W., 14 ; 51 ; 573.

Jespersen A., 503.

Jevons (W. Stanley), 566, 4 ; 678, 1. — II, 306 ; 355, 3.

Jitta J., II, 329.

Joachim H.-H., 765.

Joad C.-E.-M., II, 14.

Joannis (J. de), 502 ; 653, 2.

Joffroy J., 500.

Johannet R., II, 329.

Johnson W.-E., 513.

Johnson (W. Hallock), 430.

Jold Fr., 52.

Joly H., 130 ; 222, 1 ; 486, 4 ; 491, 2, 3 ; 493, 2 ; 723, 1. — II, 130 ; 202, 2 ; 267, 2 ; 306 ; 612, 1.

Joly R., II, 655.

Joseph H.-W.-B., 512.

Jouffroy Th., 32, 1 ; 36, 1 ; 121, 1 ; 369, 2 ; 397, 1 ; 434, 1 ; 473, 1 ; 475, 1 ; 752, 1. — II, 1, 1 ; 50, 1 ; 51, 2 ; 81, 4 ; 82, 1 ; 83, 1 ; 96, 1 ; 106, 3 ; 132, 1 ; 377, 1.

Jouin L., II, 1, 1 ; 30, 4 ; 166, 1 ; 219, 1 ; 223, 1 ; 247, 1 ; 311, 1 ; 334, 1 ; 555.

Jourdan A., II, 352, 1 ; 374.

Joussain A., II, 13 ; 417.

Jousset P., II, 535, 1 ; 612, 1 ; 654.

Jouvin L., II, 144.

Joyau E., II, 50, 2 ; 395, 1 ; 507, 1.

Joyce G.-H., 513.

Judd (C. Hubbard), 51.

Juglar L., II, 414.

Julien Eug.-L., 456, 2.

Julien St., II, 329.

Julin A., 755, 2 ; 767.

Jungmann J., II, 377, 1.

Juquelier, 131.

Justinien, II, 176, 4.

K

Kant Im., 298 ; 511 ; 711, 4. — II, 1, 1 ; 88, 1 ; 132, 1 ; 157, 1 ; 271, 3 ; 331, 2 ; 377, 1 ; 380, 5 ; 381, 1 ; 457 ; 496, 1 ; 554 ; 571, 12.
Kaufmann, II, 555.

Keller Ém., II, 183, 2 ; 334, 1 ; 348, 1.
Keller H., 726, 1.
Ketteler W.-Em. (von), II, 351.
Keynes J.-M., 846.
Keyserling H. (von), II, 553 ; 651.

Kidd B., II, 152.
Kirchner Fr., 17.
Kirschmann A., 644.

Kleutgen J., 14 ; 246, 1 ; 254, 1 ; 344, 1 ; 609, 1 ; 777, 1. — II, 457 ; 496, 1 ; 505, 1 ; 513, 3 ; 535, 1 ; 555 ; 576, 2 ; 592, 2 ; 594, 1.
Klimke Fr., II, 493.

Kneib P., II, 553.

Kœng, 768, 1.
Kollmann M., II, 653.
Korkounov N.-M., II, 152.
Kostyleff N., 52 ; 351. — II, 553.

Kraepelin Orn., 131.
Kreibig J.-K., 349. — II, 143.
Kremer R., 353. — II, 494.
Kroeger O., II, 495.
Kronenberg M., II, 493.
Kropotkine P., II, 362.
Krug H., II, 651.
Krug (W. Traugott), 17.
Kuffera, II, 491, 408, 4.
Kurth Gth., M 8, — II, 374.

L

La Bouillerie (Fr.-Al. de), 435,
Laboulaye (Éd. de), II, 214, 3 ; 247, 2.
La Brière (Y. de), II, 272, 1 ; 273, 3 ; 315, 1 ; 329.
Labriola A., II, 302.
La Broise (R. de), II, 227, 2.
La Bruyère, II, 407, 2 ; 565, 1 ;
Lacassagne A., II, 305.
Lacaze-Duthiers (G. de), II, 145, 416.
Lachelier J., 178, 1 ; 314, 1 ; 333, 1 ; 384, 3 ; 531, 1 ; 537, 1 ; 574 ; 674, 1 ; 680, 1. — II, 535, 1.
Lacombe P., 131. — II, 303 ; 392, 1.
Lacombe P.-B., II, 496, 1.
Lacordaire H., 735, 1 ; 815, 5.
Lacour L., II, 214, 2.
Lacouture Ch., II, 377, 1.
Ladenburg A., 765.
Lafargue P., 350.
Laffitte J.-P., II, 283, 1.
Lagorgette J., II, 144.
Lagrange F., 466, 1.
La Grasserie (R. de), II, 331, 2.
Lahousse G., 14 ; 51.
Lahr Ch., 14. — II, 172, 3 ; 446, 1 ; 585, 1.
Laird J., II, 494.
Laisant A., 430.
Lalande A., 836. — II, 417 ; 626, 3.
Lalo Ch., II, 310 ; 377, 1 ; 414 ; 416 ; 417 ; 418.
Lallemant L., II, 207, 2 ; 208.
Lamarck J.-B., II, 612, 1.

Lamarzelle (G. de), II, 239, 2 ; 240, 4 ; 243, 2 ; 256, 2.
Lambert E., II, 302.
Lambert M., II, 358, 1.
Lambert W., II, 307.
La Mennais (F. de), II, 377, 1 ; 554.
Laminne J., 351 ; 352 ; 656, 1. — II, 530 ; 652.
Lamy Ét., II, 208, 1 ; 218 ; 243, 4 ; 259, 4 ; 293, 1 ; 415.
Landriot J.-Fr., 435, 1. — II, 377, 1 ; 412, 4.
Landry A., II, 13 ; 130 ; 143 ; 188, 3 ; 301 ; 414.
Lanessan (J.-L. de), II, 361.
Lange F.-A., 472, 2 ; 670, 3. — II, 535, 1.
Lange K., 349.
Langlois Ch.-V., 734, 3.
Lannelongue Od., II, 375, 2.
Lansing-Raymond G., II, 409, 2.
Lanson G., 766.
Lanza V., II, 208.
Lanzac de Laborie (L. de), II, 329
Lapeyre P., II, 351.
Lapie P., 414 ; 430 ; 512. — II, 151.
Laplace (P.-S. de), 611, 1 ; 655, 1.
Lapotre A., 734, 3 ; 739, 4.
Lapparent (Alb. de), 734, 3 ; 764. — II, 491 ; 496, 1 ; 530.
Lapponi J., 496 ; 499.
Larguier des Bancels J., 53 ; 133 ; 350 ; 351.
Larnaude M.-F., II, 329.
Laromiguière P., 238, 1. — II, 539, 1.
Larsson H., 767. — II, 417.
Las Cases (Ph. de), II, 304 ; 374.
La Servière (J. de), II, 230, 3 ; 343, 2.
La Sizeranne (M. de), 184, 1.
La Sizeranne (R. de), II, 377, 1 ; 388, 2 ; 409, 1 ; 415.
Laskine E., II, 146 ; 309.
Lassalle F., II, 200, 4.
Lasserre P., II, 415.
La Taille (M. de), xxiv, 1 ; xxv, 1. — II, 290, 8 ; 655.
La Tour du Pin la Charce (de), II, 305.
Laugel A., II, 408, 2 ; 413 ; 496, 1 ; 535, 1.
Launa D., 351.
Lauria G., 644.
Laurie S., II, 1, 1 ; 458 ; 491.
Lauvrière Ém., 497.
La Vaissière (J. de), 52 ; 431 ; 728, 1.
Lavaud de Lestrade, II, 612, 1.
Laveleye (Ém. de), II, 188, 3 ; 199, 2 ; 200, 3 ; 240, 4 ; 301.
Lavisse E., II, 240, 4 ; 252, 1.
Lavollée R., II, 217, 3 ; 261, 1 ; 306 ; 329 ; 374.

Leau L., 462, 2 ; 496.
Le Bachelet X., II, 36, 1 ; 654.
Le Bec E., 502. — II, 641, 3 ; 655.
Le Bon G., 430 ; 495 ; 500 ; 757, 2. — II, 202, 2 ; 252, 1 ; 530 ; 531.
Lebreton J., 719, 1.
Lecanuet E., II, 293, 1 ; 337, 2.
Lechalas G., 349 ; 351 ; 764. — II, 393 ; 414 ; 505, 1 ; 531 ; 532.
Leclerc de Sablon M., 767.
Leclère A., 431 ; 498 ; 502 ; 836. — II, 144 ; 160 ; 415 ; 457 ; 491 ; 493.
Lecomte A., II, 612.
Le Coulteux du Molay J., II, 216, 1.
Le Dantec F., II, 496, 1 ; 612, 1 ; 652.

Ledos, 438, 2.
Lee (Vernon), II, 416, 417.
Lefebvre L., 466, 1.
Lefèvre G., II, 107, 1.
Le Fur L., II, 243, 1 ; 270, 1 ; 309 ; 330.
Legouvé Ern., II, 216, 3.
Legrain M., II, 144 ; 376, 1.
Legrand G., II, 309 ; 362.
Le Guichaoua P., II, 553.
Lehmen Alf., 14.
Lehmkuhl A., II, 36, 1 ; 152 ; 356, 3 ; 360, 2.
Lehu L., II, 14.
Leibniz G.-W., xxv, 1 ; xxxi, 1 ; 219, 2, 3 ; 250, 1 ; 258, 1 ; 264 ; 281, 1 ; 291, 1 ; 395, 1 ; 515, 1 ; 522, 1 ; 563, 2 ; 631, 1 ; 711, 1 ; 769, 1 ; 771, 4 ; 794, 1 ; 816, 3. — II, 91, 1 ; 92, 1 ; 501, 2, 3 ; 509, 3 ; 535, 1 ; 543, 1 ; 546, 3 ; 554.
Leighton J.-Al., II, 495.
Lélut L.-Fr., 466, 1.
Lemaire A., II, 305.
Lemaire J., II, 494 ; 532 ; 533.
Lemaire R., II, 210 , 1 ; 218.
Lemaitre A., 500.
Lemoine A., 130 ; 416, 1 ; 438, 1 ; 466, 1. — II, 496, 1 ; 527, 2.
Lempp Ot., II, 654.
Lenormant Fr., 749, 5.
Léon X, II, 604, 3.
Léon XIII, II, 183, 2 ; 208, 1 ; 209, 1 ; 213, 1, 2 ; 217, 3 ; 219, 1 ; 226, 2 ; 235, 2 ; 240, 1, 3 ; 242, 2 ; 252, 3, 4 ; 254, 1 ; 259, 2 ; 288, 5 ; 325, 1 ; 344, 2 ; 359, 1 ; 367, 1 ; 374, 1.
Lepidi A., II, 453, 1.
Le Play Fr., 455, 2 ; 491, 5. — II, 198, 1 ; 208, 1 ; 217, 3 ; 219, 1 ; 244, 2 ; 251, 1 ; 265, 1 ; 300, 1 ; 348, 1 ; 349, 1.
Lerminier, II, 132, 1.
Le Rohellec J., II, 14.
Leroy A. II, 653
Leroy E., 434, 1.
Le Roy E., 631, 1.
Le Roy Éd., 764 ; 826, 7. — II, 652.
Leroy M.-D., II, 612, 1.
Leroy-Beaulieu An., 752, 1. — II, 199, 2 ; 240, 4 ; 251, 1 ; 351.
Leroy-Beaulieu P., 713, 3. — II, 199, 2 ; 204, 2 ; 247, 2 ; 251, 2 ; 256, 1 ; 277, 1 ; 352, 1.
Lescœur L., II, 261, 1 ; 535, 1.
Lesne E., II, 416.
Lesserteur, II, 172, 3.
Lessing G.-Ephr., II, 409, 2.
Lessius L., II, 46, 1 ; 161, 2 ; 290, 5 ; 554 ; 576, 2.
Leuda J.-H., II, 655.
Levasseur E., II, 374.
Levassort J., 348.
Lévêque Ch., 470, 2 ; 760, 1. — II, 377, 1 ; 389, 3 ; 390, 1 ; 392, 1 ; 396, 2 ; 409, 4 ; 410, 3 ; 555.
Lévêque E., 624, 1 ; 734, 1 ; 844, 3.
Léverrier Ur., 670, 1.
Lévesque L., 14.
Levi Ales., II, 307.
Levinstein, 498.
Lévy E., II, 532.
Lévy G.-A., II, 417.
Lévy P.-E., 415.
Lévy-Brühl L., 500 ; 589, 1 ; 786, 1 ; 788, 2 ; 816, 1. — II, 1, 1 ; 14 ; 49, 2 ; 114, 1 ; 143.
Lewis L., II, 146.

Liard L., 298 ; 314, 1 ; 513 ; 531,

1 ; 552, 2 ; 566, 3 ; 572, 1 ; 626, 1 ; 631, 1 ; 634, 3 ; 635, 1 ; 687, 2 ; 693, 1 ; 763. — II, 450, 1 ; 457 ; 491.
Liberatore M., 14 ; 250, 1 ; 254, 1 ; 255, 1 ; 257, 1 ; 312, 2 ; 769, 1. — II, 263, 4 ; 334, 1 ; 352, 1 ; 395, 2 ; 496, 1 ; 513, 3 ; 529, 2 ; 535, 1.
Liebig (J. von), 621, 1 ; 670, 3 ; 687, 1.
Liégeois J., 479, 1.
Liesse A., 755, 2 ; 757, 2. — II, 309.
Lindworski J., 352.
Lipps Th., II, 392, 1 ; 415.
Littré Ém., 590, 1. — II, 446, 3.

Lobatchewsky N.-J., 764.
Locke J., 265, 1 ; 362, 1 ; 794, 1. — II, 266, 1.
Lodge O., 502.
Lodge (Rupert Clendon), 513.
Lodiel D., II, 612, 1.
Loeb J., II, 530.
Lombard E., 501.
Lombroso C., 226, 1 ; 491, 2, 3 ; 496 ; 500.
Longhaye G., 87, 1 ; 100, 2 ; 435, 3 ; 452, 5 ; 453, 2 ; 475, 2 ; 706, 1 ; 711, 3 ; 818, 8. — II, 78, 1 ; 293, 1 ; 377, 1 ; 395, 1 ; 402, 2 ; 404, 1 ; 405, 1, 2 ; 407, 1 ; 410, 2 ; 411, 1, 2 ; 412, 1, 5 ; 470, 1.
Lorenz R., 499.
Loria A., II, 301 ; 302 ; 362.
Lorin H., II, 145; 307.
Lote R., 352.
Loth A., II, 413.
Lottin J., 431 ; 845.
Lottin Od., II, 14.
Lotze R.-H., 511. — II, 377, 1 ; 458 ; 535, 1.
Louis P., II, 306.
Lourbet J., II, 208, 1.
Lourié S., 574.

Lubac E., 51. — II, 535, 1.
Lubbock J., 130.
Lucas de Peslouan C., 574.
Luçay (H. de), II, 251, 2.
Luchaire A., II, 182, 1, 2.
Lugo (J. de), II, 9, 1 ; 194, 1.
Luna (A. de), II, 159.
Luquet G.-H., 51 ; 575.
Lutoslawski W., 501.

Lynch A., II, 147 ; 417.
Lyon G., II, 458.

M

M. B., II, 1, 1 ; 30, 4 ; 33, 1 ; 153, 1 ; 223, 1 ; 232, 2 ; 311, 1 ; 334, 1.
M. (J.), II, 652.
Mabilleau L., II, 507, 1 ; 508, 3 ; 600, 1.
Mac Coll H., 512 ; 567, 7 ; 574.
Mac Dougall W., II, 553.
Mach E., 348 ; 644 ; 764 ; 845.
Macintosh (Douglas Clyde), II, 655.
Mackensie, 752, 1.
Macksey C., II, 14.
Mac Lennan, 512.
Mac Taggart J.-M.-E., II, 495.
Maday A., II, 304.
Magnin E., II, 415.
Maher M., 16 ; 51 ; 493, 2. — II, 535, 1.
Maillet E., 113, 1 ; 130 ; 491, 1.
Mainage Th., 502 ; 503.

Maine de Biran M.-Fr.-P., 147, 1 ; 192, 1 ; 315, 2 ; 353 ; 362, 1 ; 364, 2 ; 369, 2 ; 416, 1 ; 466, 1 ; 473, 1 ; 493, 2. — II, 574, 1.
Mairet A., 132. — II, 144.
Maisonabe E., II, 199, 2.
Maisonneuve L., 836.
Maisonneuve P., II, 612, 1.
Maistre (J. de), 672, 1 ; 748, 2. — II, 167, 3 ; 343, 2 ; 344, 1 ; 555.
Malapert P., 15 ; 405, 1 ; 430.
Malebranche (N. de), 222, 1 ; 240, 2 ; 416, 1 ; 768, 1. — II, 1, 1 ; 28, 1 ; 331, 2 ; 554.
Malgaud W., II, 310.
Mallieux P., 765.
Malon B., II, 199, 2 ; 200, 6 ; 205, 1.
Mandato (P. de), II, 458.
Mandonnet P., II, 234, 2.
Manning Edw., II, 353, 1.
Mansion P., II, 533.
Mantegazza P., 438, 2 ; 469, 3.
Manville C., 765. — II, 531.
Marage R., 439, 2.
Marbe K., 346.
Marcaggi V., II, 294, 2.
Marc Aurèle, II, 153, 1.
Marchal R., 352 ; 765 ; 846. — II, 493.
Marchand L., 131.
Marchesini A., 348.
Maréchal J., 500 ; 502. — II, 459 ; 495.
Maret H.-L.-C., II, 555.
Margerie (Am. de) xxix, 1 ; 749, 2. II, 208, 1 ; 293, 2 ; 555 ; 576, 2 ; 580, 1.
Marguery E., II, 514.
Marguet F., 131.
Marie A., 498 ; 499 ; 500.
Marie M., 631, 1.
Mariétan J., 573 ; 586, 1.
Marillier L., 131.
Marion H., 117, 2 ; 209, 2 ; 369, 2 ; 392, 3 ; 495. II, — 70, 4 ; 88, 2 ; 114, 1 ; 144.
Maritain J., 15. — II, 418 ; 653.
Marmontel J.-Fr., II, 406, 3.
Maroger A., 765.
Marolles (V. de), II, 358, 1.
Marouzeau I., 503.
Martha G., II, 93, 1 ; 153, 1 ; 388, 1.
Martin Fr., 194.
Martin H., II, 285, 2.
Martin Th.-H., II, 496, 1 ; 535, 1 ; 555.
Martin de Azpilcueta, II, 228, 6.
Martin Saint-Léon E., II, 374.
Martinet A., II, 327.
Martinetti P., II, 458 ; 491.
Martinez-Nunez Z., II, 492.
Martini A., 350.
Marx K., II, 200, 5.
Maryllis P., II, 393.
Mascarel A., II, 252, 1 ; 310.
Masselon R., 132.
Masson-Oursel P., 575.
Matagrin Am., II, 303.
Mathieu F., II, 375, 1.
Mathieu Fr.-D., II, 351.
Matignon A., 818, 8. — II, 216, 3 ; 226, 3.
Matter J., II, 604, 4.
Matteuzzi, II, 327, 2.
Mattiussi G., xxiv, 1 ; 131.
Maudsley H., 234, 1 ; 347 ; 466, 1 ; 491, 2.
Maugé F., 766.
Maumus V., II, 240, 4 ; 351.
Maurain Ch., 766.
Maurice-Denis N., II, 495.
Maurras Ch., II, 242, 3 ; 329.

Maury Alfr., 473, 1.
Mauss Is., II, 267, 2.
Mauxion M., 348 ; 414. — II, 1, 1 ; 143.
Maxwell J., 52 ; 466, 1 ; 497. — II, 306.
May (Thomas-Erskine), II, 240, 4.
Mayer A., 496.
Maynard U., II, 32, 2 ; 36, 1 ; 171, 1.
Mazade F., 501.
Mazzarella J., II, 305.

Meda F., II, 310.
Medicus J., II, 430, 2.
Meillet A., 503.
Mélin G., II, 159.
Mélinand C., 175, 2 ; 476, 2. — II, 392, 1.
Méline P., II, 306.
Mendive J., 15 ; 512. — II, 1, 1 ; 457 ; 535, 1 ; 555.
Mendousse P., 431 ; 500.
Menger A., II, 202, 2 ; 303.
Menger F., 752, 1.
Mentré F., 348 ; 352 ; 353 ; 764. — II, 309.
Mercier Ch., 51 ; 513.
Mercier D., 12, 1 ; 15 ; 53 ; 512 ; 832, 3 ; 836 ; 846. — II, 457 ; 496, 1 ; 535, 1.
Mercier M.-A., II, 358, 1.
Mercier V., 815, 5.
Méric Él., 478, 1 ; 479, 1 ; 484, 1 ; 485, 2 ; 486, 4 ; 739, 1. — II, 199, 2 ; 535, 1.
Mérit, II, 378.
Mertens P., II, 494.
Messer A., 132. — II, 493.
Métin A., II, 199, 2 ; 306.
Metternich (Cl.-W. de), II, 314, 1.
Metz-Noblat A., II, 159, 1 ; 362.
Meunier P., 500.
Meunier R., 52.
Meunier V., 687, 2.
Meyer (H. de), 439, 3.
Meyer R., II, 201, 1.
Meyer Th., 15. — II, 13 ; 152 ; 188, 3 ; 225, 2 ; 232, 2 ; 290, 9.
Meyerhof Ot., 500.
Meyerson E., 767. — II, 492 ; 494.
Mezes, II, 1, 1.

Miceli V., II, 143.
Michaud G., 495.
Michel A., II, 310 ; 393.
Michel H., II, 219, 1 ; 247, 2 ; 301.
Michelet G., 363, 1 ; 414. — II, 14 ; 492 ; 576, 1 ; 653.
Michotte A., 52 ; 194.
Mieli A., II, 533.
Mignard R., 133.
Milhaud Alb., II, 306.
Milhaud G., 298 ; 764 ; 766 ; 777, 1 ; 827, 2. — II, 458.
Mill (J. Stuart), 194 ; 211 ; 250, 1 ; 264 ; 298 ; 325, 4 ; 438, 1 ; 511 ; 515, 1 ; 526, 1 ; 529, 1 ; 531, 1 ; 552, 3 ; 554, 1 ; 589, 1 ; 621, 1 ; 649, 1, 2 ; 669, 2 ; 687, 2 ; 705, 1 ; 714, 1 ; 734, 3 ; 752, 1 ; 753, 2 ; 755, 1 ; 777, 1 ; 794, 1. — — II, 144 ; 214, 3 ; 265, 1 ; 331, 2 ; 496, 1 ; 503, 1 ; 554.
Milne-Edwards H., 657, 3 ; 687, 1, 2 ; 700, 1.
Milsand, II, 393.
Minghetti M., II, 334, 1 ; 363, 1.
Mivart (Saint-George), II, 496, 1 ; 612, 1.

Moehler, II, 176, 3.
Moisant X., 764. — II, 14 ; 145 ; 307 ; 652 ; 654 ; 655.

Molinari (G. de), II, 331, 2 ; 352, 1 ; 361 ; 363, 1 ; 369, 3.
Mollière A., II, 413.
Mondolfo R., II, 306.
Monnet R., 351.
Monnier F., II, 14.
Monsabré J.-M.-L., 380, 2. — II, 208, 1 ; 332, 2 ; 555 ; 641, 2.
Montaigne (M. de), 90, 1. — II, 85, 2.
Montalembert (Ch. de), 435, 1. — II, 252, 1 ; 377, 1.
Montargis F., II, 393.
Montesquieu (Ch. de Secondat, Baron de), 748,2. — II, 245, 1 ; 266, 1 ; 406, 3 ; 551, 1.
Montessus (R. de), 765.
Montgomery Ed., II, 531.
Moore Ch., 845.
Moore (Th. Werner), 350.
Moreau d'Andoy (de), II, 198, 1.
Moreau de Tours, 479, 1.
Morin Fr., 17.
Morin G., II, 308.
Morselli E., 512.
Mosso A., 81 ; 469, 5 ; 499.
Moulart F.-J., II, 334, 1 ; 344, 1.
Mourey F., 631, 1.
Mourgue R., 502. — II, 533.
Mourre Ch., 348 ; 368, 1 ; 430 ; 754, 1. — II, 379, 1.
Moutier F., 501.
Moutin L., 132.
Mouton E., II, 267, 2.
Moye M., II, 329.

Muir R., II, 329.
Muirhead, II, 309.
Müller Al., II, 532.
Müller E., 574.
Müller J., 158, 1 ; 164, 4.
Müller M., 248, 1 ; 258, 2 ; 260, 1 ; 449, 2 ; 456, 2, 3 ; 461, 2 ; 462, 2 ; 719, 1.
Muller A., II, 310.
Muller J., II, 329.
Mun (Alb. de), II, 206, 4 ; 261, 1 ; 286, 1 ; 305 ; 372, 2 ; 373, 1.
Munsterberg H., II, 492.
Murat L., II, 654.
Murat P., II, 654.
Mustoxidi T.-M., II, 418.

N

Nadaillac (de), II, 222, 2 ; 612, 1.
Nadejde D.-C., 132.
Naville A., 574 ; 584 ; 767 ; 845. — II, 363, 1.
Naville Ern., 5, 1 ; 369, 2 ; 466, 1 ; 649, 1 ; 653, 2 ; 734, 3 ; 737, 2 ; 829, 1 . — II, 240, 4 ; 448, 1 ; 458 ; 493 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 555.
Naville F.-L.-M., II, 264, 2.
Natorp P., 766.
Navarrus, II, 228, 6.
Nayrac J.-P., 240, 1 ; 348.

Nègre Alb., II, 252, 1.
Nelson L., II, 492.
Nève P., 825, 3 ; 836.
Nevers (E. de), 491, 6.
Newmann J.-H., II, 19, 4 ; 492.

Niceforo A., II, 330.
Nichols H., II, 530.
Nicolas A., 786, 1. — II, 535, 1 ; 555.
Nicolay F., 491, 1. — II, 28, 5 ; 216, 3.
Nicole P., II, 153, 1.
Nicotra S., II, 199, 2 ; 358, 1.
Nietzsche Fr., II, 273, 1.
Nitti Fr.-S., II, 202, 2.

Nivard M., II, 14.

Noack L. ,17.
Noble H.-D., 132 ; 133 ; 351.
Noël L., 351 ; 513 ; 820, 4 ; 836.
Noldin H., 512.
Nordau M., 52 ; 498 ; 499. —II, 305 ; 328.
Nordhoff, II, 200, 1.
Nordmann Ch., II, 533.
Nourrisson J.-F., II, 220, 2.
Nourrisson P, II, 286, 1 ; 306 ; 309.
Novicow G., II, 306 ; 361.

Nuel, 347.

Nys D., 351. — II, 311, 1 ; 503, 2 ; 506, 4 ; 511, 2 ; 520, 2 ; 521, 1, 2 ; 530 ; 531 ; 532 ; 534.

O

Ochorovicz, 479, 1.

Ogereau F. II, 93, 1.

Olgiati Fr., II, 310.
Olivier, II, 555.
Olivier (J. von), II, 651.
Ollé-Laprune L., 271, 1 ; 311, 1 ; 734, 3 ; 786, 1 ; 788, 1 ; 845. — II, 92, 1, 2 ; 439, 2 ; 457 ; 459 ; 492 ; 535, 1.
Ollivier Ém., II, 334, 1.
Olphe-Galliard G., II, 330.

Orhand J.-M., II, 377, 1.
Ormond Al.-Th., II, 492.
Orzechowski St., II, 147.

Osborn (H. Fairfield), II, 534.
Ossip-Lourié, 502; 503. — II, 492,
Ostler H., II, 532.
Ostwald W., 499 ; 766. — II, 531 ; 533.

Otlet P., II, 329.
Ott A., II, 352, 1.

Ouvré H., 460, 4.

Ozanam Fr., 435, 3 ; 587, 3. — II, 246, 2.

P

Pacheu J., 498 ; 500 ; 501.
Pacotte, II, 513, 3.
Padoa Al., 575.
Palante G., II, 146 ; 151 ; 303.
Palcos A., II, 417.
Palhoriès F., II, 532.
Pallavicino (Sforza), II, 106, 3.
Palmès F.-M., 767.
Palmieri D., xxiv, 1 ; xxvii, 2 ; xxix, 1 ; 15 ; 50 ; 312, 2 ; 316, 4 ; 324, 5 ; 360, 1 ; 369, 2 ; 438, 1 ; 511 ; 515, 1 ; 521, 1 ; 527, 1 ; 529, 1 ; 531, 1 ; 768, 1 ; 775, 2 ; 777, 1 ; 794, 1. — II, 36, 1 ; 106, 3 ; 209, 1 ; 335, 1 ; 457 ; 467, 1 ; 481, 1, 2 ; 496, 1 ; 505, 1 ; 506, 1 2, 3 ; 519, 3 ; 522, 1, 2 ; 529, 2 ; 535, 1 ; 555 ; 565, 1 ; 576, 2 ; 583, 1 ; 611, 1 ; 639, 1.
Paoli G.-C., II, 651.
Papagni T., II, 586, 1.
Papillon F., 464, 1, 3.
Pareto V., II, 202, 2 ; 302 ; 362.
Paris (Comte de), II, 285, 2 ; 353, 2.
Pariset L., II, 307.
Parisis P.-L., II, 183, 2.

Parker (De Witt H.), II, 418.
Parodi D., 836. — II, 13 ; 147 ; 306 ; 307.
Pascal Bl., 631, 1 ; 643, 1 ; 656, 3 ; 784, 2. — II, 122, 1 ; 171, 1 ; 405, 4 ; 549, 1, 2 ; 551, 2.
Pascal (G. de), II, 1, 1 ; 32, 2 ; 152 ; 188, 3 ; 219, 1 ; 247, 2 ; 301.
Paschal L., II, 416.
Passage (H. du), II, 216, 1 ; 310.
Pasteur L., 656, 5. — II, 634, 1.
Pastore A., II, 494.
Patini E., 349.
Patten (Simon N.,) II, 219, 1.
Paucot R., 432.
Paul H., 464, 1.
Paulhan Fr., 53 ; 80, 1 ; 81 ; 131 ; 133 ; 211 ; 235 ; 346 ; 347 ; 352 ; 405 , 1 ; 430 ; 491, 3 ; 609, 1 ; 763 ; 767 ; 846. — II, 114, 1 ; 145 ; 309 ; 416 ; 417 ; 535, 1 ; 654.
Pauly R., 767.
Paulsen F., xxiii, 1.
Payot J., 348 ; 431. — II, 147.
Pazzi G., II, 414.

Peano G., 567, 9.
Pearson K., II, 532.
Peeters L., II, 555.
Pègues Th.-M., II, 237, 1 ; 273, 3.
Peillaube Ém., 133 ; 235 ; 250, 1 ; 264 ; 350 ; 352 ; 432.
Peirce C.-S., 567, 7.
Pelletier, 497.
Penjon A., II, 302.
Pennacchio P., II, 218.
Pérès J., II, 395, 1 ; 414 ; 417.
Pérez B., 415 ; 429 ; 437, 1 ; 491, 1.
Périer (Mme), 232, 2.
Périer P.-M., 767.
Périn Ch., II, 217, 3 ; 219, 1 ; 264, 2 ; 267, 2 ; 311, 1 ; 334, 1 ; 352, 1 ; 356, 3 ; 358, 1 ; 363, 1.
Perrens F.-T., II, 240, 4.
Perrier Edm., 130 ; 687, 2 ; 703, 1, 2. — II, 601, 4 ; 612, 1.
Perrier L., 499.
Perrin J., 646, 1 ; 659, 2 ; 763. — II, 513, 3 ; 532.
Perrot G., II, 393.
Perujo A., 17.
Pesch Chr., II, 351.
Pesch H., II, 303 ; 325, 1 ; 362.
Pesch T., xxv, 1 ; 15 ; 314, 2 ; 512 ; 513. — II, 7, 3 ; 96, 1 ; 430, 2 ; 458 ; 496, 1.
Petersen J., 431.
Petitot H., 15.
Petrucci R., II, 208.
Pezzi D., 438, 1.

Pfister O., 430.
Pfordten (A.-Fr. v.), II, 531.

Philbert L., II, 392, 1.
Philibert H., II, 529, 2.
Philipp Alb., 351.
Philippe J., 347 ; 495 ; 500.
Phillips G., II, 334, 1.

Piat Cl., 247, 1 ; 250, 1 ; 264 ; 316, 4 ; 350 ; 352 ; 366 , 1 ; 369, 2 ; 845. — II, 14 ; 114, 1 ; 145 ; 146 ; 492 ; 503, 2 ; 533 ; 535, 1 ; 555 ; 652.
Picard Ed., II, 145 ; 152.
Picard Ém., 644 ; 764. — II, 370, 1.
Picard G., II, 172, 3 ; 446, 1 ; 459 ; 585, 1 ; 655.
Picavet C.-G., II, 303.
Piccirelli J.-M., II, 467, 1 ; 492 ; 555.
Piderit, 438, 2.

Pie L.-Éd., II, 183, 2 ; 293, 3 ; 334, 1.
Pie IX, II, 210, 1.
Pie X, II, 235, 2 ; 240, 2 ; 242, 1.
Piéron H., 347 ; 350 ; 352 ; 501 ; 502.
Pierre d'Espagne, 511.
Pierson N.-G., II, 277, 1 ; 362.
Pillon Fr., 211 ; 348 ; 734, 3 ; 743, 1. — II, 438, 2.
Pillsbury W.-B., 348. — II, 329.
Pilo M., II, 378.
Pinard E., II, 145.
Pinard H., II, 654.
Pinel Ph., 488, 3.
Pinot R., II, 243, 5.
Pioger J., II, 327, 2 ; 496, 1.
Pistolesi G., 133.
Pitres A., 497.

Planeix R., II, 335, 1.
Platon, 794, 1. — II, 48, 1 ; 77, 1 ; 114, 1 ; 124, 1 ; 413, 1 ; 457 ; 535, 1 ; 543, 1 ; 552, 3 ; 554.

Podmore, 488, 1 ; 496 ; 498.
Poggendorff J.-C., 649, 1.
Poincaré H., xxiii, 2 ; 347 ; 349 ; 566, 1 ; 574 ; 575 ; 631, 1 ; 644 ; 763 ; 764 ; 765 ; 767 ; 827, 2. — II, 491 ; 505, 1 ; 532,
Poinsard L., II, 355, 1.
Poland W., 512.
Pollack W., 766.
Poller L., II, 361.
Porena M., II, 415.
Portalié E., 380, 2 ; 479, 1. — II, 454, 1.
Port-Royal, 236, 1 ; 464, 2 ; 511 ; 515, 1 ; 521, 1 ; 527, 1 ; 529, 1 ; 531, 1 ; 544, 1 ; 549, 1 ; 609, 1 ; 631, 1 ; 801, 1, 2 ; 804, 1.
Posada A., II, 188, 3 ; 302 ; 304.
Pottier A., II, 207.
Pouchet F.-A., 687, 2.
Poulain A., 209, 1 ; 339, 1 ; 486, 4 ; 498 ; 631, 1.
Poulpiquet A. (de), II, 491.
Pouquet L., II, 534.
Poyer G., 432.

Pradines M., 133. — II, 145.
Prado (N. del), II, 494.
Prat F., 741, 3 ; 742, 1.
Prat L., 348 ; 415 ; 430. — II, 393 ; 414 ; 496, 1 ; 553.
Pratt (J. Bisset), II, 146.
Prélot H., II, 285, 2 ; 286, 2 ; 287, 1.
Preyer W., 491, 1.
Prichard H.-A., II, 493.
Prieur P., 752, 1.
Prince (Morton), 430 ; 502.
Prins Ad., II, 240, 4 ; 303.
Prisco G., II, 152.
Proal L., 430 ; 491, 2. — II, 114, 1 ; 130 ; 156, 1 ; 159 ; 267, 2 ; 305.
Prou L., 496.
Proudhon P.-J., II, 188, 3 ; 219, 1 ; 292, 2 ; 414.

Ptolémée de Lucques, II, 234, 2.

Pufendorf S., II, 311, 1.
Puffer (Ethel de), II, 393 ; 415.
Pujol A., II, 306.

Q

Quatrefages (A. de), 687, 2. — II, 564, 3, 4 ; 612, 1, 2.

Queyrat F., 133 ; 246, 1 ; 264 ; 415 ; 430 ; 431 ; 495 ; 501.

R

Rabaud Ét., 431 ; 767. — II, 655.
Rabeau G., II, 494.
Rabier Él., 15 ; 25 , 1 ; 50 ; 83, 1 ; 103, 1 ; 186, 2 ; 217, 2 ; 222, 1 ; 228, 3 ; 232, 1 ; 234, 1 ; 248, 1 ; 255, 2 ; 298 ; 314, 2 ; 362, 1, 2 ; 369, 1 ; 397, 1 ; 416, 1 ; 448, 1 ; 469, 2 ; 472, 2 ; 511 ; 531, 1 ; 609, 1 ; 620, 2 ; 622, 1 ; 631, 1 ; 634, 5 ; 637, 1 ; 649, 1 ; 653, 2 ; 669, 3 ; 681, 2 ; 683, 1 ; 687, 2 ; 689, 1 ; 705, 1 ; 714, 1 ; 716, 1 ; 794, 1. — II, 377, 1 ; 379, 3 ; 642, 1.
Radestock P., 473, 1.
Radl E., II, 653.
Radulescu-Motru C., II, 159.
Rae J., II, 201, 1.
Raffalovich S., II, 51, 2.
Rageot G., II, 496, 1.
Ragey, II, 571, 8.
Rambaud J., II, 362.
Rambosson J., 470, 2.
Ramière H., II, 297, 1 ; 299, 1 ; 325, 1.
Ramousse G., 349 ; 846.
Ranzoli C., 17.
Rashdall H., II, 144.
Rauh F., 81 ; 131. — II, 1, 1 ; 7, 2 ; 14 ; 64, 2 ; 70, 4 ; 143.
Ravaisson F., 324, 3 ; 416, 1 ; 466, 1 ; 586, 1 ; 609, 1 ; 763, 1 ; 768, 1. — II, 1, 1 ; 90, 2 ; 93, 1 ; 535, 1.
Raymond F., 496 ; 497.
Rayot E., 185, 1.

Read C., II, 531.
Réaumur E.-A., 107, 2.
Rebière A., 649, 1.
Régis E., 497.
Regnard A., II, 409, 3.
Regnaud P., 439, 1 ; 441, 3 ; 497.
Régnon (Th. de), xxiv, 2 ; 98 ; 324, 2, 4 ; 369, 2 ; 380, 2. — II., 458 ; 590, 1.
Reichenbach H., II, 506, 4.
Reichenwald Aars K.-B., II, 144.
Reid Th., 246, 1 ; 264 ; 326, 1 ; 362, 1.
Reinach Ad., II, 208.
Reinaud E., II, 353, 2.
Reinke J., 764.
Remer V., 15.
Rémusat (Ch. de), 671, 1.
Renan Ern., 441, 3. — II, 155, 2.
Renard G., 734, 3. — II, 199, 2 ; 201, 1 ; 305.
Renault Ch., II, 360, 2.
Renault L., II, 318, 2 ; 329.
Renda A., 132 ; 347 ; 350.
Renouvier Ch., 228, 1 ; 278, 1 ; 297, 1 ; 359, 3 ; 511 ; 613 ; 626, 1 ; 631, 1 ; 649, 1 ; 752, 1 ; 777, 1. — II, 1, 1 ; 13 ; 132, 1 ; 430, 2 ; 435, 1 ; 450, 1 ; 457 ; 491 ; 492 ; 496, 1 ; 509, 2.
Revault d'Allonnes G. 132 ; 502.
Reverdy H., II, 216, 1.
Rey A., 15 ; 132 ; 763 ; 765. — II, 492.
Rèy J., 836.
Reymond A., 765.
Reyreaud J., II, 263, 1.

Ribbe (Ch. de), II, 208, 1.
Ribéry Ch., 430.
Ribet M., 485, 3.
Ribot P., 752, 1. — II, 535, 1.
Ribot Th., 31, 1 ; 81 ; 132 ; 133 ; 152, 1 ; 210, 1 ; 221 ; 235 ; 240, 1 ; 264 ; 347 ; 351 ; 352 ; 368, 1 ; 430 ; 653, 4 ; 726, 1 ; 728, 1. — II, 395, 1 ; 417.

Ricardo D., II, 356, 2.
Ricardou A., 653, 4 ; 760, 1. — II, 377, 1 ; 395, 1 ; 413.
Richard G., II, 199, 2 ; 218 ; 308 ; 491 ; 626, 3.
Richard J., 763.
Richard T., 15 ; 352.
Richard-Foy E., 766. — II, 506,4.
Richardson C.-A., II, 553.
Richer P., II, 414.
Richet Ch., 52 ; 81 ; 298 ; 349 ; 351 ; 466, 1 ; 493, 2. — II, 305 ; 325, 1.
Richter J.-P., II, 377, 1.
Rickaby John, 16. — II, 459.
Rickaby Joseph, 16. — II, 219, 1 ; 356, 3.
Rickert H., 763.
Riemann H., II, 415.
Rignano E., 352.
Riley W., 723, 1.
Rio A.-F., II, 377, 1.
Rioult de Neuville J., II, 188, 3.
Rist Ch., II, 362.
Rivaud A., II, 496, 1.
Rivers W.-H.-R., 503.
Rivet L., II, 208.
Rivet S., II, 287, 1.

Robb Alfr.-A., II, 533.
Robert L., 175, 1. — II, 457.
Roberts W.-J., 766.
Roberty (E. de), 755, 1. — II, 1, 1 ; 152 ; 306 ; 458.
Robinson, 649, 1.
Rocafort J., II, 144 ; 252, 1.
Rochard J., II, 216, 2.
Roche J., II, 277, 1.
Rochetin E., II, 374.
Rocquigny (de), II, 353, 2.
Rodier G., 574.
Rodrigues G., II, 145 ; 310 ; 417 ; 458.
Rodriguez T., II, 308.
Roehrich Ed., 348 ; 431.
Roguenant A., II, 218.
Rogues de Fursac J., 497 ; 501.
Roisel G., 320, 1. — II, 535, 1 ; 553.
Roland-Gosselin B., 431.
Rolla A., II, 415.
Romanes G.-J., 130 ; 493, 2. — II, 612, 1.
Rome R., II, 375, 1.
Rondelet A., 529, 1.
Rood N., II, 408, 3.
Roosevelt Th., 495 ; 497.
Rosmini A., 50 ; 312, 2. — II, 13.
Rossi (G.-B. de), 741, 1.
Rossi P., 495 ; 497.
Rostand E., II, 305.
Rothe T., II, 152 ; 198, 1 ; 208, 1 ; 209, 1 ; 260, 1 ; 267, 2 ; 277, 1 ; 285, 2 ; 303 ; 311, 1.
Rothenflue Fr., 16.
Rougier L., 575 ; 767. — II, 494 ; 534.
Roupain E., 501.
Roure L., 151, 1 ; 184, 1 ; 242, 1 ; 496 ; 499 ; 502 ; 503 ; 786, 1. — II, 12 ; 78, 1 ; 156, 1 ; 158, 1 ; 240, 2 ; 495 ; 535, 1 ; 626, 3.
Rousiers (P. de), II, 353, 2 ; 374.
Rousseau J.-J., II, 243, 3 ; 641, 1.
Roussel-Despierres Fr., II, 90, 2 ; 308 ; 414.
Rousselot J.-P., 434, 1 ; 439, 1.
Rousselot P., 350.
Roustan D., 16 ; 52 ; 351.
Roux-Lavergne P., 749, 4.
Royce J., II, 491.
Royer-Collard P.-P., 195, 1. — II, 537, 1.
Rozaven (J.-L. de), 815, 5.

Rubeis (B.-M. de), II, 234, 2.
Rubichon, II, 334, 1.
Ruiz de Montoya D., II, 591, 2.
Russel B., 566, 1 ; 567, 11 ; 574 ; 764 ; 766 ; 767. — II, 494 ; 533.
Ruyssen Th., 284 ; 347. — II, 96, 1 ; 309 ; 330 ; 430, 2.

S

Sabatier A., II, 130 ; 491.
Sabatier C., II, 553.
Sacy (S. de), 464, 2.
Sage V., 496.
Sageret J., II, 309 ; 532.
Sagot F., II, 199, 2 ; 200, 1.
Saint-Ellier (D.-L. de), II, 555.
Saint-Marc Girardin, 91, 1 ; 120, 2 ; 230, 2. — II, 405, 3.
Saint-Paul G., 351 ; 469, 5 ; 498.
Saint-Simon (Cl.-H. de), II, 202, 2.
Saisset Ém., 377, 2 ; 378, 1. — II, 457 ; 554 ; 602, 1, 2.
Salillas R., II, 301.
Salvien, II, 554.
Salvioli G., II, 308.
Sanchet E., II, 208.
Sanderval (O. de), II, 496, 1.
Sandford Ed.-T., 52.
Sangnier M., II, 239, 2.
Sanseverino C., 16.
Sarcey Fr., 453, 1.
Sarda y Salvany F., II, 199, 2.
Sarlo (Fr. de), 51 ; 53. — II, 13.
Sartiaux F., II, 146.
Sauvaire Jourdan, II, 374.
Savatier H., II, 85, 2.
Savio, 765.
Say L., II, 277, 1.
Sayce A.-H., 456, 4.

Schaaf H., II, 592, 3 ; 593, 1.
Schaeffle A., 713, 3. — II, 199, 2 ; 219, 1.
Schatz A., II, 305.
Schelling Fr.-W., II, 377, 1.
Schiffini S., 16 ; 512. — II, 1, 1 ; 167, 1 ; 188, 3 ; 208, 1 ; 219, 1 ; 223, 1 ; 285, 2 ; 311, 1 ; 334, 1 ; 457 ; 464, 2 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 555 ; 570, 3.
Schiller Fr., II, 377, 1.
Schiller F.-C.-S., 574 ; 822, 2. — II, 144 ; 494.
Schinz A., II, 416 ; 493.
Schlegel (Fr. de), 749, 4. — II, 377, 1.
Schlegel (W. de), II, 377, 1.
Schleicher A., 449, 2.
Schlesinger A., II, 416.
Schmid P., II, 409, 3.
Schmidt O., II, 612, 1.
Schmitt E.-H., II, 492.
Schmitz-Dumont O., 631, 1.
Schmoller G., 757, 2. — II, 301 ; 302 ; 361.
Schneemann G., 380, 2. — II, 586, 1.
Schœbel M., II, 430, 2.
Schopenhauer A., 298 ; 365, 1. — II, 93, 1 ; 96, 1 ; 377, 1 ; 555.
Schrader E., 284.
Schroeder E., 567, 6 ; 764.
Schwalm M.-B., 786, 1. — II, 114, 1 ; 200, 1 ; 238, 1 ; 244, 1, 3 ; 306 ; 362.
Schwartzkoppf M.-P., xxvi, 2.
Schweitzer R., II, 651.
Scorraille (R. de), II, 224, 2 ; 230, 4.
Scotti G., II, 143.

Séailles G., II, 377, 1 ; 438, 2.
Secchi A., 655, 2.

Sechehaye Ch.-Alb., 499.
Secrétan Ch., 369, 2. — II, 8, 1.
Sée H., II, 310.
Segond J., xxvi, 2 ; 502. — II, 46, 1 ; 417.
Seignobos Ch., 734, 3 ; 752, 1. — II, 303.
Seilhac (L. de), II, 360, 2.
Seillière Ern., II, 200, 4.
Seligman Edw.-R.-A., 766. — II, 277, 1.
Semaines sociales, II, 374.
Semple (H. Churchill), II, 309.
Sénarmont H., 655, 2.
Sénèque, II, 46, 1 ; 156, 1 ; 554.
Senet R., 498.
Sennebier, 649, 2.
Sentroul Ch., 573 ; 845. II, —430, 2 ; 459 ; 493.
Sergi G., 131 ; 178, 2.
Sertillanges A.-D., II, 218 ; 252, 1 ; 304 ; 305 ; 335 , 1 ; 410, 2 ; 413 ; 416 ; 491 ; 555 ; 566, 1 ; 651 ; 655.
Sevestre Ém., II, 351.

S'Gravesande, 714, 71 ; 75, 2.

Shaftesbury (A. de), II, 81, 4.
Shand A., 432.
Sharp (Fr. Chapman,) II, 145.
Shearman A.-T., 574.

Sidgwick A., 766.
Siebeck H., II, 416.
Sighele Sc., 491, 2.
Signorelli, II, 406, 3.
Signoriello N., 17.
Sigogne E., II, 304.
Sigwart Chr., 512 ; 678, 2.
Siméon Ch., II, 653.
Simmel G., 764. — II, 12 ; 306.
Simon J., 369, 1 ; 416, 1. — II, 1, 1 ; 16, 1 ; 136, 1 ; 208, 1 ; 265, 1 ; 291, 2 ; 331, 2.
Simon Th., 500 ; 501.
Simoney, II, 349, 1.
Sinéty (R. de), xxiv, 1 ; 176, 2 ; 351. — II, 531 ; 653 ; 654.
Sinibaldo de Mas, 461, 2.
Six P., II, 306.

Small A.-W., II, 303 ; 309.
Smedt (Ch. de), 734, 3. — II, 167, 2.
Smith A., 122, 1 ; 441, 4.
Smith H.-B., 575.

Sollier P., 81 ; 152, 1 ; 211 ; 346 ; 348 ; 350 ; 496.
Sorel G., 764. — II, 306 ; 309 ; 330.
Sorley W.-R., II, 146 ; 655.
Sortais G., xxiii, 2 ; 121, 3 ; 163, 1 ; 196, 2 ; 230, 1 ; 312, 1 ; 314, 1 ; 316, 4 ; 380, 2 ; 388, 1 ; 400, 1 ; 485, 1 ; 583, 1 ; 586, 2 ; 655, 1, 2 ; 660, 3 ; 667, 2 ; 672, 4 ; 683, 2 ; 766 ; 806, 3. — II, 132, 2 ; 183, 2 ; 185, 2, 4 ; 218 ; 220, 1 ; 224, 3 ; 225, 3 ; 230, 1, 2, 5 ; 235, 2 ; 239, 1 ; 246, 4 ; 247, 2 ; 250, 1 ; 251, 2 ; 255, 1 ; 256, 2 ; 259, 3 ; 260, 2 ; 265, 2 ; 282, 1 ; 293, 3 ; 308 ; 333, 1 ; 340, 1 ; 342, 3 ; 344, 1 ; 372, 3 ; 383, 2 ; 399, 1 ; 400, 1 ; 406, 2 ; 408, 1 ; 413, 5 ; 414 ; 430, 2 ; 438, 1 ; 448, 1, 3 ; 502, 2 ; 508, 1, 2 ; 555 ; 586, 1 ; 593, 3 ; 600, 2 ; 603, 1 ; 632, 1 ; 641, 2 ; 643, 1.
Soto D., II, 468, 1.
Souben J., II, 377, 1.
Soulaville F., II, 309.
Souriau P., 229, 1 ; 235 ; 653, 2 ;

760, 1. — II, 145 ; 388, 1 ; 392 ; 395, 1 ; 413 ; 414 ; 415.

Spaier A., 352.
Spaldak A., II, 655.
Spencer H., xxvi, 1 ; 51 ; 121, 2 ; 298 ; 431 ; 584, 1 ; 597, 2 ; 687, 2 ; 752, 1 ; 777, 1. — II, 219, 1 ; 247, 2 ; 302 ; 457 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 554.
Spiller G., 51.
Spinoza B., 520, 1 ; 794, 1. — II, 219, 1.
Spir A., II, 458.
Spuller E., 815, 5. — II, 351.

Squillage F., II, 414.

Stallo J.-B., 658, 4. — II, 496, 1.
Stapfer P., II, 415.
Steccanella V., II, 199, 2.
Stefanowska M., 133.
Stein (H. de), II, 377, 1.
Stein L., 752, 1. — II, 199, 2 ; 302 ; 651 ; 653.
Steinmetz R., II, 305.
Stewart D., 246, 1 ; 263 ; 416, 1 ; 473, 1 ; 520, 1 ; 649, 1 ; 815, 4.
Stobée, II, 94, 1.
Stocquart E., II, 358, 1.
Stoerring G., 353. — II, 13.
Stourm R., II, 277, 1 ; 281, 2 ; 361.
Straub J., II, 459.
Strauss P., II, 264, 2 ; 301.
Strehler B., II, 144.

Suarez Fr., xxiv, 2 ; xxvii, 2 ; 252, 1 ; 260, 5 ; 316, 4 ; 486, 1 ; 670, 2 ; 768, 1 ; 794, 1. — II, 1, 1 ; 9, 1 ; 37, 1 ; 106, 3 ; 129, 3 ; 223, 1 ; 224, 2 ; 225, 4 ; 230, 4, 5 ; 270, 3 ; 275, 3 ; 276, 1 ; 290, 4 ; 291, 1 ; 311, 4 ; 343, 2 ; 457 ; 461, 1 ; 474, 1 ; 481, 2 ; 496, 1 ; 505, 1 ; 587, 3.
Sully J., 131 ; 194 ; 473, 1 ; 794, 1. — II, 393 ; 555.
Sully-Prudhomme Arm., 298 ; 349 ; 431. — II, 377, 1 ; 491.
Sumner Maine H.-J., II, 240, 4.
Supan, 734, 3.
Supino C., 757, 2. — II, 362.
Surbled G., 81 ; 131 ; 466, 1 ; 478, 1 ; 499. — II, 535, 1.

T

Tacite, 744, 1.
Taine H., 30, 1 ; 142, 4 ; 246, 1 ; 250, 1 ; 264 ; 609, 1 ; 634, 6 ; 668, 2 ; 690, 2 ; 702, 3 ; 734, 3 ; 748, 1. — II, 53, 2 ; 164, 2 ; 261, 1 ; 301, 1 ; 351 ; 402, 1 ; 535, 1.
Tanon L., II, 132, 1.
Tannery L., II, 505, 1.
Tannery P., 598, 1 ; 670, 3.
Tanquerey Ad., II, 172, 3 ; 273, 3.
Taparelli d'Azeglio L., II, 1, 1 ; 46, 1 ; 152 ; 161, 2 ; 167, 1 ; 176, 3 ; 188, 3 ; 208, 1 ; 219, 1 ; 223, 1 ; 225, 1 ; 232, 2 ; 247, 2 ; 252, 1 ; 259, 1 ; 266, 1 ; 267, 1 ; 2 ; 304 ; 311, 1 ; 322, 2 ; 331, 2 ; 332, 2 ; 334, 1 ; 344, 1 ; 377, 1.
Tarde G., 133 ; 498 ; 752, 1. — II, 114, 1 ; 152 ; 267, 2 ; 303 ; 361.
Tarde (A. de), II, 305.
Tardieu E., 81 ; 133 ; 502.
Tardif E., II, 408, 3.
Tarquini C., II, 334, 1.
Taudière H., II, 213, 3 ; 218.

Tchernoff J., II, 329.

Tedeschini P., II, 522, 3, 4.
Terraillon E., II, 146.
Terrat B., II, 181, 2.
Tertullien, II, 185, 2.

Thaller, II, 356, 1.
Thamin R., 415 ; 429 ; 596, 1. — II, 81, 2 ; 93, 1.
Thamiry E., II, 652.
Theilard du Chardin P., II, 622, 1 ; 623, 2, 3 ; 626, 2.
Théry Éd., II, 362.
Théry G., II, 242, 3 ; 358, 1.
Thévenin J., II, 530.
Thiers Ad., II, 188, 3.
Thomas, II, 612, 1.
Thomas A., 456, 1.
Thomas P.-F., 413, 1 ; 415 ; 430. — II, 327, 2.
Thomas d'Aquin (Saint), xxv, 1 ; xxvii, 4 ; xxviii, 1 ; 130 ; 260, 4 ; 298 ; 316, 4 ; 365, 3 ; 381, 2 ; 403, 1, 2 ; 416, 1 ; 444, 2 ; 511 ; 768, 1 ; 770, 1 ; 775, 1 ; 794, 1 ; 813, 2. — II, 1, 1 ; 9, 1 ; 28, 5 ; 37, 1 ; 39, 1 ; 40, 1 ; 69, 5 ; 106, 1, 3 ; 161, 2 ; 173, 1, 2 ; 193, 1, 2, 3 ; 207, 1 ; 219, 1 ; 223, 1 ; 252, 2 ; 263, 5 ; 271, 1 ; 273, 2 ; 275, 4 ; 290, 1 ; 311, 3 ; 332, 1 ; 384, 1 ; 386, 1 ; 413, 3 ; 453, 1 ; 455, 2 ; 464, 1 ; 474, 1 ; 486, 1 ; 511, 1 ; 554 ; 571, 11 ; 576, 2 ; 630, 1 ; 635. 1.
Thomassin L., 435, 4.
Thorndike Ed., 131.
Thouverez Ém., II, 13 ; 458.
Thünen (J.-H. von), II, 358, 1.
Thureau-Dangin P., 793, 1. — II, 164, 1 ; 293, 1 ; 337, 2.

Tissié Ph., 473, 1.
Tissot, II, 156, 1.
Tissot J., II, 529, 2.
Titchener E.-B., 52 ; 131 ; 132 ; 349.
Tivier H., II, 458.

Todd A.-J., II, 309.
Toledo Fr., II, 194, 1 ; 593, 3.
Tolstoi L., II, 377, 1 ; 393.
Tongiorgi S., 16.
Toniolo G., II, 239, 2, 4.
Tonnellé Alfr., 215, 2.
Tönnies F., II, 304 ; 308.
Tonquedec (J. de), 827, 4 ; 828, 2 ; 836 ; 845. — II, 492 ; 576, 1.
Töpffer R., II, 377, 1 ; 399, 1 ; 410, 3.
Torrend C., II, 653.
Tourtoulon (G. de), II, 306.
Tourville (H. de), II, 303.

Trémerel G., II, 374.
Triboulet H., II, 375, 1.
Trivero C., II, 144.
Troilo E., II, 494.
Truc G., 431 ; 501 ; 829, 2. — II, 459 ; 494.

Tuccimei G., II, 652.
Tufts J.-H., II, 13 ; 393.
Turco N., II, 146.
Turgeon Ch., II, 302 ; 309 ; 362.
Turgeon Ch.-H., II, 362.
Turinaz Ch.-Fr., II, 375, 1.
Turmann M., 752, 1. — II, 199, 2 ; 239, 2 ; 261, 1 ; 265, 3.
Turner W., 513.
Turro R., 499.

Tyndall J., 653, 4.

U

Ubaghs G.-C., 50.

Ueberweg Fr., 512 ; 527, 1.

Ulrich Alf., 497.

Underhill E., 502.

Urban W.-M., II, 145.
Urraburu J.-.J, 16 ; 512. — II, 458 ; 496, 1 ; 535, 1 ; 555.

Ussel (Ph. d'), II, 240, 4.

Utitz Em., II, 416.

V

Vacandard E., II, 328.
Vacant A., 439, 4.
Vacherot Ét., II, 240, 4 ; 459 ; 535, 1.
Vailati G., 765.
Valdour J., II, 308.
Valensin Alb., II, 309 ; 310.
Valensin Aug., 575. — II, 362 ; 604, 3 ; 655.
Vallery-Radot R., 651, 3 ; 669, 3. — II, 496, 1.
Vallet P., II, 188, 3 ; 301 ; 377, 1 ; 414 ; 430, 2 ; 438, 2 ; 457 ; 491 ; 496, 1.
Valli L., II, 146.
Vallier C.-A., II, 31, 1.
Valois G., II, 362.
Valson C.-A., 588, 1.
Van Biervliet J.-.J, 51 ; 211.
Van den Gheyn J., 456, 4.
Van den Heuvel J., II, 285, 2.
Van der Elst R., 499.
Vanderpol A., II, 273, 3 ; 307 ; 308 ; 309.
Vandervelde E., II, 201, 2.
Van Gennep A., 350. — II, 330.
Vanlaer M., II, 375, 1, 2, 3.
Van Mollé J., 53.
Van Overbergh C., II, 199, 2.
Vareilles Sommières (de), II, 132, 1 ; 221, 1 ; 223, 1 ; 224, 1 ; 225, 5 ; 232, 2.
Varendonck J., 503 ; 767.
Varisco B., II, 493.
Vaschide N., 496 ; 500 ; 512 ; 728, 2.
Vauvenargues (L. de), 82, 1 ; 130. — II, 28.

Vecchietti E., 349.
Vecchio (G. del), II, 144 ; 145 ; 147 ; 304.
Vendriès J., 503.
Ventura J., 442, 5. — II, 223, 1.
Verhaegen A., II, 358, 1.
Vermeersch A., II, 147 ; 277, 1 ; 310 ; 359, 3 ; 362.
Véron E., II, 377, 1.
Véronnet A., II, 530 ; 531 ; 532.

Vial Fr., II, 655.
Vialleton L., II, 652.
Victoria Fr., II, 271, 2.
Vidari G., II, 13.
Vigne M., 752, 1.
Vigné P., II, 252, 1.
Vignon P., II, 496, 1 ; 529 ; 533 ; 553.
Vigouroux F., 703, 3. — II, 222, 2 ; 612, 1.
Villa G., 51.
Villey Ed., II, 247, 2 ; 358, 1.
Villien A., II, 218.
Vincent G., 631, 1.
Virchow M., II, 632, 1.
Vischer Th., II, 377, 1.

Voisine G., II, 533.
Voivenel P., 499. — II, 160 ; 308 ; 417.
Volkelt J., II, 415.
Voss L., II, 393.

Vries H. (de), II, 653.

Vurpas Cl., 496 ; 512.

W

Waddington Ch., 466, 1 ; 511 ; 552, 1. — II, 16, 1 ; 535, 1.
Wagner A., II, 361.
Walker (Leslie J.), II, 493.
Wallace R., II, 612, 1 ; 614, 3.
Wallace (Alfr. Russel), II, 653.
Wallaschek R., II, 415.
Wallerand G., II, 14.
Wallon H., 500.
Wallon H., II, 176, 3 ; 177, 1 ; 178, 1, 3 ; 179, 4 ; 180, 3 ; 181, 1.
Walter Fr., II, 188, 3.
Ward J., 53.
Ward L.-F., II, 304.
Warrain F., II, 492 ; 531.
Wartenberg M., II, 490.
Washburn (F. Margaret), 352.
Wasmann F., 500. — II, 612, 1 ; 652 ; 653.
Waterlot G., II, 374.
Waynbaum J., 499.

Webb S., II, 201, 1.
Weber A., II, 436, 2 ; 604, 5.
Weber L., II, 459 ; 491.
Weil G.-D., II, 285, 2 ; 293, 3.
Weill G., II, 201, 1 ; 202, 2 ; 304.
Weislmann A., II, 612, 1.
Weiss J.-J., II, 261, 2.
Weitch, 511.
Wellington, II, 168, 1.
Wentscher M., II, 12.
Wernick G., 574.
West W.-M., II, 330.
Westenmarck Ed.-Al., II, 13.

Whewell W., 649, 1.
Whitehead A.-N., 567, 10 ; 766. — II, 494.
Whitney W.-D., 441, 3 ; 449, 3.

Wiart E., II, 1, 1 ;
Wilbois J., 830, 2. — II, 146 ; 308.
Willems C., 16 ; 512.
Willmann O., 17. — II, 143.
Wilm J., II, 605, 1 ; 607, 1.
Wilmers W., II, 194, 1 ; 331, 2.
Winckelmann Al.-G., II, 377, 1 ; 406, 3.
Winter M., 766.
Winterer L., II, 188, 3 ; 199, 2.
Witasek St., 52.
Witt (Mme de), II, 207, 2.
Wittmann M., II, 13.

Wolf (Ch.), 655, 1.
Wolf (M.), 573.
Wolhgemuth A., 133.
Woodworth R.-S., II, 530.
Woolf L.-S., II, 329.
Worms R., 713, 3 ; 752, 1 ; 764. — II, 219, 1 ; 302 ; 307 ; 308 ; 310.

Wundt W., 16 ; 51 ; 178, 2 ; 496 ; 498 ; 501 ; 513. — II, 12 ; 531.
Wurtz A., 649, 1. — II, 496, 1.

Wyzewa (Th. de), II, 199, 2.

X

Xénophon, 392, 1. — II, 562.

Y

Yves-Guyot, II, 329 ; 351.

Z

Zaborowski, 441, 3.
Zahn Ph., II, 612, 1.
Zanta L., II, 212, 1.
Zaragüeta J., 16 ; 503. — II, 553.
Zeiller J., II, 306.
Zeller Ed., II, 93, 1.
Zenthen H.-G., 763.

Ziegler Th., II, 151 ; 302 ; 352, 1.
Ziehen Th., 513.
Zigliara Th.-M., 16. — II, 1, 1 ; 290, 7 ; 453, 1 ; 457 ; 513, 3 ; 523, 1 ; 587, 4.
Zimmermann Ot., II, 653.
Zino Zini, II, 208.

Zocchi G., II, 414.

TABLE ANALYTIQUE [1] DES DEUX VOLUMES

ET

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE [2]

A

A : symbole de la proposition *Universelle affirmative*, 532.

A = A : cette formule sert quelquefois à exprimer le principe d'identité. Le signe = indique non l'égalité mathématique, mais l'égalité logique, c'est-à-dire l'identité, 288.

Ab antecedente (*Antecedere*, devancer) : principe de la 1re figure du syllogisme, 538.

Abaque (*Abacus*, de Ἄβαξ, ἄβακος, tablette) : l'abaque de Jevons est une sorte de tableau imaginé par ce logicien anglais pour combiner certaines idées. Cf. Stanley Jevons, *Pure logic*, p. 80, Londres, 1890.

Abduction (*Abductio*, de *abductum*, supin de *ab-ducere*, détourner) : Aristote appelle abduction (ἀπαγωγή) le syllogisme dont la majeure est certaine et dont la mineure n'est que probable. La conclusion n'aura qu'une probabilité égale à celle de la mineure. L'attention *se détourne* de la conclusion pour se porter sur la mineure dont on cherchera une démonstration. Ex. : Tout ce qui s'enseigne est science. Or il paraît que la justice s'enseigne. Donc il paraît que la justice est science. (Cf. *Premiers Analytiques*, L. **II**, ch. xxvii. Éd. Didot. C'est à cette édition que nous renverrons pour toutes références à Aristote.)

Abélard (Pierre) : *Conceptualisme*, 254.

Aberration (*Aberratio*, de *aberratum*, supin de *ab-errare*, s'écarter du chemin) : ce mot signifie : *a*) *scientifiquement* : anomalie d'une fonction qui l'empêche d'atteindre sa fin ; vg. aberration de la vue ; *b*) *vulgairement* : trouble

---

(1) On trouvera dans cette table non seulement l'indication détaillée des matières contenues dans les deux volumes, mais encore un *Vocabulaire philosophique*. — Les chiffres précédés de II se réfèrent au second volume ; les autres, au premier. — Lorsqu'un nombre est suivi de 1, 2 ou 3, etc., cela signifie que la référence se rapporte à la *note* 1, 2 ou 3, etc., de la page indiquée par le nombre précédent. — Les étymologies et dérivations ont été, en général, signalées, parce que souvent elles renferment des indices, dont le philosophe peut tirer profit. On ne sera pas étonné de rencontrer certains mots latins à l'accusatif, si l'on veut bien se souvenir que les mots français, de formation populaire, sont empruntés au cas accusatif.

(2) Ouvrages consultés : A. Hatzfeld et A. Darmesteter, *Dictionnaire général de la Langue française*..., Paris, s. d. — Al. Bertrand, *Lexique de Philosophie*, Paris, 1892. — N. Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*..., Naples, 1893. — Edm. Goblot, *Le Vocabulaire philosophique*, Paris, 1901. — *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, dans Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris, 1902-1922. — A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1903 [4]. — E. Benoist et H. Goelzer, *Nouveau Dictionnaire latin-français*, Paris, 1912 [6],

mental qui se manifeste par une erreur ou un oubli graves, mais transitoires. — Parmi les faits *privilégiés*, Fr. Bacon met les *instantiæ deviantes* ou faits *aberrants*, 652.

Ab exemplo (de *Exemptum*, supin de *eximere* = *ex-emere*, tirer de) : principe de la 3e figure du syllogisme, 538.

Abnégation (*Abnegatio*, de *abnegatum*, supin de *ab-negare*, refuser) : oubli et sacrifice volontaires de soi-même.

Aboulie (Ἀβουλία, de ἀ privatif ; βουλή, ce que l'on veut) : elle « consiste essentiellement dans une altération de tous les phénomènes qui dépendent de la volonté, les résolutions, les actes volontaires, les efforts d'attention. » (Pierre Janet, *Aboulie*, dans le *Dictionnaire de Physiologie* de Ch. Richet, T. I, p. 9, Paris, 1895) : *a*) Aboulie *motrice* : qui, sans présenter de paralysie, se manifeste par une incapacité absolue d'agir ou par des hésitations. C'est l'initiative qui est supprimée. — *b*) Incapacité de résister à une idée impulsive. — *c*) Aboulie *intellectuelle*, qui se manifeste par l'incapacité de faire attention, 368.

Absence (*Absentia*, de *absens*, partic. présent de *ab-esse*, être hors de, loin de) : *a*) Psychologie : forte distraction, 239. — *b*) Logique : Table d'absence, 666.

Absolu (*Absolutus*, participe passé de *ab-solvere*, *absolutum*, délier et, par extension, achever, parfaire) : *a*) Ce qui est libre et sans lien, c'est-à-dire sans relation ni dépendance ; ce qui est indépendant de toute condition, 339. — *Compréhension* de cette notion, 339-340. — Sa *concevabilité*, 340-341. — Son *origine*, 341. — L'absolu, c'est Dieu, 343. — Le bien absolu, 343. — Le beau absolu, 343. — *b*) Ce qui ne comporte aucune restriction : vg. pouvoir absolu. — *c*) Terme absolu, par opposition au terme relatif ; celui, qui par lui-même, exprime une notion complète : vg. homme. Père, fils sont des termes relatifs.

Absorption (*Absorptio*, de *absorptum*, supin de *ab-sorbere*, avaler, prendre entièrement : *a*) État de l'esprit complètement saisi par une pensée. Herbart l'oppose à la réflexion. — *b*) Propriété de l'addition et de la multiplication dans l'Algèbre de la Logique. Elle a pour expression ces deux formules : a + ab = a ; a (a + b) = a.

Abstention (*Abstentio*, de *abstentum*), supin de *abstinere* = *abstenere*, se tenir éloigné de) : abstention de l'électeur, **II**, 281-282 ; 282-283.

Abstine : maxime stoïcienne, **II**, 94 ; 95.

Abstinence (*Abstinentia*, de *abstinere* = *abs-tenere*, se tenir éloigné de) : *a*) Au sens *stoïcien* de *Abstine*, **II**, 94 ; 95. — *b*) Sens *chrétien* : privation volontaire de certains plaisirs dans un but moral ; vg. pour acquérir la maîtrise de soi-même, **II**, 158.

Abstraction (*Abstractio*, de *abstractum*, supin de *abs-trahere*, enlever, tirer de côté, isoler) : acte par lequel l'esprit considère à part un élément d'une représentation en négligeant les autres. L'*analyse*, au contraire, considère tous les éléments de la représentation analysée. — Nature, espèces, degrés, 246. — Avantages et dangers, 247. — Inadvertance aux choses extérieures, 239. — Abstraction réalisée, 248. — Sophisme, 799.

Abstractive (**Connaissance**) : connaissance rationnelle d'une chose par le moyen d'une autre qui en est l'image, l'expression ou le symbole : vg. on connaît la cause par l'effet, Dieu par les créatures. Se dit par opposition à la connaissance *intuitive*, 246 ; 286.

Abstractivement, abstraitement : le premier mot indique une action : connaissance obtenue par abstraction ; le second marque un état : résultat de l'abstraction.

Abstrait (*Abstractus*, isolé de, participe passé de *abs-trahere*, *abstractum*, tirer de côté) : c'est le résultat de l'abstraction. Se dit de toute notion que l'on considère séparément de la représentation où elle est donnée : vg. *l'humanité*. — S'oppose à *concret*, qui se dit, soit d'une représentation complète avec tous les éléments qui la composent : vg. l'*idée d'homme* ; soit de ce qui existe dans l'ordre réel avec tous ses éléments ; vg. Pierre. — Pour HEGEL, qui change le sens usuel du mot, l'*abstrait* c'est ce qui est connu en dehors de ses relations avec le reste ; vg. le particulier est un abstrait, en tant que la perception sensible l'isole de l'universel ; de même l'universel, en tant que la réflexion l'isole du particulier. Le *concret* c'est ce qui est complètement déterminé par tout l'ensemble de ses relations ; vg. l'esprit. — Idée abstraite, 259. — Terme abstrait, 518.

Abstraites (Sciences) : celles qui emploient les abstractions les plus élevées : Métaphysique, Mathématique. — Classification, 1-2 ; 592-593. — Méthodes des sciences abstraites, 625.

Abstraites-concrètes (Sciences) : classification par H. SPENCER, 592.

Abstrus (*Abstrusus*, enfoncé, caché, partic. passé de *abs-trudere*, *abstrusum*, cacher) : ce qui est difficile à comprendre : idées abstruses, sciences abstruses.

Absurde (*Ab-surdus*, qui résonne confusément, discordant) : ce qui est contraire à la raison. — Démonstration par l'absurde, 637-638. — Réduction à l'absurde de *Baroco* et de *Bocardo*, 540-541.

Académie (Ἀκαδημία, jardin d'Academos, où enseigna PLATON) : *a*) *Ancienne* : c'est l'École de PLATON, de SPEUSIPPE et de XÉNOCRATE. — *b*) *Nouvelle* : École d'ARCÉSILAS, de CARNÉADE et de CLITOMAQUE, **II**, 425.

Acatalepsie (ἀ privatif et καταληψία, de κατά-ληψις, compréhension) : *a*) PYRRHON et ARCÉSILAS emploient ce mot pour caractériser l'état d'esprit du sceptique qui renonce par principe à la recherche de la certitude. — *b*) BACON : doute définitif, par opposition au doute méthodique (*Novum Organum*, I, § 126.) Cf. G. SORTAIS, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, p. 357, 2 ; 396. Paris, 1920.

Accident (*Accidere* = *ad-cadere*, tomber auprès, survenir, s'ajouter) : *a*) Accident *logique* ou *Prédicable* : ce qui s'ajoute d'une façon contingente à l'essence et au propre, 481 ; 516 ; **II**, 481. — *b*) Accident *catégorique* ou *Prédicament* : ce qui existe dans un autre : 320-321 ; 516 ; **II**, 480.-481. — Accident, *absolu*, *modal*, II, 481. S'oppose non seulement à *Substance*, mais à *Essence*, 523. — Sophisme de l'accident, 800.

Accident (Par) ou, comme dit ARISTOTE, κατὰ συμβεβηκός) : c'est ce qu'un être fait ou ce qui lui survient indépendamment de son essence et de ses attributs essentiels, vg. : un juge fait de la musique *par accident*, parce qu'il n'en fait pas en tant que juge. — Conversion par accident, 534.

Accidentel (du latin scolastique *Accidentalis*, de *accidere*, tomber auprès, survenir). Par opposition à essentiel : *a*) Ce qui appartient aux accidents d'un être. — *b*) Ce qui lui arrive d'une manière contingente ou fortuite. — Indice du caractère accidentel, 690.

Accommodatice (Sens) : sens nouveau donné à un texte, que l'auteur n'avait pas en vue, mais qui s'y adapte convenablement.

Accommodation (*Accommodatio*, de *accommodatum*, supin de *accommodare* = *ad-commodare*, approprier, ajuster) : action, en parlant d'un organe ou d'une fonction, de s'ajuster aux conditions de son milieu. Le changement, qui en résulte, s'il est fixé par l'hérédité, s'appelle *adaptation*, 703.

Accord (**Méthode d'**) : procédé de STUART MILL, 668 ; 690.

Achille : l'argument de l'Achille est le nom donné au sophisme par lequel ZÉNON D'ÉLÉE prétendait démontrer l'impossibilité du mouvement. ZÉNON prenait comme exemple Achille aux pieds légers poursuivant une tortue. Cf. ARISTOTE, *Physique*, VI, 9.

Achromatopsie (ἀ privatif, χρῶμα, couleur et ὄψις vue) : impuissance de la vue à discerner les couleurs, tout en conservant la perception générale de clarté ou d'obscurité. HOLMGREN appelle cette infirmité la « cécité des couleurs ».

ACKERMANN (Mme LOUISE) : *Pessimisme*, **II**, 648.

A consequente : principe de la deuxième figure du syllogisme, 538.

A contrario (**Argument**) : 551.

Acosmisme (ἀ privatif et κόσμος, monde) : l'acosmisme est la négation du monde. L'acosmiste ramène le monde à Dieu et l'y absorbe. C'est pourquoi HEGEL a nommé le système de SPINOZA un acosmisme plutôt qu'un athéisme. Cependant, en refusant au monde une substantialité propre pour l'absorber en Dieu, SPINOZA fausse complètement la notion de Dieu, **II**, 603-604 ; 607-608. C'est pourquoi il a été qualifié d'athée.

Acquis (de *Acquérir*, ancien français *aquerre*, du latin populaire *acquaerere*) : ce qui n'est pas primitif. — Perceptions acquises, 181. — Éléments acquis du caractère, 405 ; 407.

Acquisition (*Acquisitio*, de *acquisitum*, supin de *acquirere* = *ad-quærere*, ajouter à) : fonction d'acquisition, 134.

Acroamatique, **Acroatique**. (*Acroamaticus*, Ἀκροαματικός, Ἀκροατικός, relatif à l'audition, de Ἀκρόαμα, leçon orale) : *a*) Se dit spécialement de l'enseignement oral d'Aristote. — *b*) Se dit aussi des doctrines secrètes (vg. chez les PYTHAGORICIENS) qui n'étaient transmises qu'oralement à un petit nombre d'initiés, parce qu'on les jugeait inaccessibles ou dangereuses au vulgaire. Synonyme d'*Ésotérique*. — S'oppose à *Exotérique*.

Acte (*Actus*, de *actum*, supin de *agere*, pousser, mouvoir) : *a*) Mouvement coordonné chez un être vivant vers une fin. Ce mot s'applique spécialement aux volitions ou à leur exécution : vg. faire acte de volonté. Acte et action, 358. Pour indiquer les autres actes, on ajoute une épithète : vg. actes instinctifs, réflexes, involontaires. — *b*) En Éthique : opération libre qui implique la responsabilité de l'agent : vg. acte bon, acte mauvais. — Acte et puissance, 47 ; **II**, 464-465. — Acte pur, 48. **II**, 577.

Acte pur : *a*) ARISTOTE (*Métaphys.*, L. XI, ch. VII) caractérise ainsi Dieu, chez qui tout est en acte, 48 ; II, 577. — *b*) BACON (dans le *Novum Organum*, **II**, §§ 2, 17) appelle *Actus purus* le mouvement mécanique dont la puissance de transformation est réalisée tout entière à chaque moment du temps.

Actif (*Activus*, de *actum*, supin de *agere*, pousser, agir) : *a*) En train d'accomplir une action. S'oppose à *Inactif*, *Inerte* et encore à *Passif*. — *b*) Capable d'accomplir une action. S'oppose à *Passif* ; 47 ; 49-50 ; 417-418. — Toucher actif, 158.

Actif (Intellect) : traduction du Νοῦς ἀπαθής d'Aristote (*De Anima*, L. III, ch. v) ; et du νοῦς ποιητικός de ses Commentateurs : vg. ALEXANDRE D'APHRODISE. S'oppose à Νοῦς παθητικός. — Doctrine d'ARISTOTE, 316-317.

Action (*Actio*, de *actum*, supin de *agere*, pousser, agir) : accident en vertu duquel la cause est productrice de quelque chose. — C'est l'une des catégories, 296 ; 517. **II**, 485. — Action et acte, 358. — Besoin d'action, 61-62. — Divers motifs d'action, **II**, 46-47. — *Les Paradoxes de l'action*, par R. MARCHAL, dans *Gregorianum*, 1923, p. 406 sqq. — S'oppose aussi à *Passion*, *Inaction*, *Réaction*, 48.

Action (Philosophie de l') : c'est le nom qu'on donne quelquefois à la théorie de M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE, à cause du rôle prépondérant qu'ils accordent à l'*action*, entendue dans un sens très spécial et assez fuyant : « J'entends par *action* ce qui enveloppe l'intelligence, la précédant et la préparant, la suivant et la dépassant ; ce qui, par conséquent, dans la pensée est synthèse interne plutôt que représentation objective. » (BLONDEL, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet 1902, p. 182. Cf. p. 190-191).

Action (Principe de la moindre) : tel que l'entendent MALEBRANCHE et LEIBNIZ : *Natura nihil facit frustra. Natura agit per vias brevissimas*, 658, § VI, 3°. Mais ils en ont fait à tort l'équivalent d'un théorème de mécanique qui résulte des lois générales du mouvement, mais n'a point la portée métaphysique qu'ils lui ont attribuée.

Actions réflexes : dans l'instinct, 112. Voir *Réflexes*.

Activité (*Activitas*, de *activus*, actif : se dit : *a*) de la force ou faculté qui produit les phénomènes actifs : vg. volonté ; *b*) de l'ensemble des phénomènes actifs : vg. l'activité psychologique ; *c*) de l'état de l'être qui fait un acte. — Modes et degrés de l'activité, 48. — Activité immanente, transitive, 150 ; 330 ; **II**, 524.

Activité intellectuelle : tableau de cette activité, 134-136. — Fonctions diverses, 137-345. — Résultats : idées du moi, du monde, de Dieu, 346.

Activité psychologique : 49-50.

Activité sensible : 49 ; 54-133.

Activité volontaire : 50 ; 354-432.

Actuation (du latin scolastique *Actuatio*, de *actus*, acte) : passage de la puissance à l'acte, 48 ; **II**, 464.

Actuel (*Actualis*, de *actus*, acte : *a*) Ce qui est en acte, par opposition à ce qui est en puissance, à ce qui est *potentiel* ou *virtuel* : 47 ; **II**, 464. — Intention actuelle, 47 ; **II**, 33. — *b*) Ce qui est présent à l'esprit.

Actuer (du latin scolast. *Actuare*, de *actus*, acte) : faire passer de la puissance à l'acte, 48 ; **II**, 464.

Acuité (de *Acutus*, aigu, de *acus*, aiguille) : l'acuité des sens est le degré de finesse dont les sens sont capables : vg. acuité visuelle, 186.

Adaptation (*Adapter*, de *adaptare*, ajuster) : *a*) Modification ordinairement lente d'un organe ou d'une fonction, qui aboutit à les accorder avec leur milieu. — *b*) Etat résultant de cette modification. — Adaptation de l'instinct, 105-106. — Faculté d'adaptation, 703. — Adaptation au milieu, **II**, 615 ; 628.

Adéquat, Adéquation (*Adaequatus*, *Adaequatio*, de *adaequatum*, supin de

ad-aequare, égaler) : *a*) Se dit, en général, d'une idée qui représente complètement un objet, qui l'égale, 518. — Définition de la vérité métaphysique, XXVII, XXVIII ; 770, 2. — *b*) Pour SPINOZA l'idée adéquate est celle qui a toutes les propriétés intrinsèques de l'idée vraie. — *c*) Pour LEIBNIZ, c'est une idée claire et distincte dont tous les éléments se résolvent en idées simples.

Addition logique (*Additio*, de *additum*, supin de *addere*, *ad-do*, ajouter) : opération logique applicable aux concepts et aux propositions, 567-568.

Ad hominem (**Argument**) : valable seulement contre celui que l'on combat, 551.

Adiaphorie (Ἀδιαφορία, indifférence) : état d'esprit qui ne fait entre les choses aucune différence de valeur et conséquemment ne peut être ému par rien : c'est pour PYRRHON le souverain bien, **II**, 421.

A dicto simpliciter (**Sophisme**) : qui passe *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*, 800.

Ad ignorantiam (**Argument**) : où l'on profite de l'ignorance de l'adversaire pour le réduire au silence.

Adjectif (*Adjectivus*, de *adjectum*, supin de *adjicere* = *ad-jacere*, jeter auprès, ajouter) : son rôle dans la phrase, 464.

Ad judicium (**Argument**) : où l'on en appelle au sens commun.

Admiration (*Admiratio*, de *admiratum*, supin de *ad-mirari*, s'étonner) : *a*) A gardé chez DESCARTES son sens étymologique d'étonnement, 124. — *b*) Ravissement de l'âme en présence du beau, **II**, 396.

Adoration (*Adoratio*, de *adoratum*, supin de *ad-orare*, demander avec prière, adorer) : acte par lequel nous témoignons de notre soumission à la supériorité ou dignité infinie de Dieu. — Sentiment religieux, 98. — Devoir envers Dieu, **II**, 332.

Ad populum (**Argument**) : qui exploite les passions et préjugés populaires.

Adventice (*Adventitius*, de *adventum*, supin de *ad-venire*, advenir) : idées qui nous viennent du dehors par les sens. DESCARTES les oppose aux idées *innées* et aux idées *factices*, 312.

Ad verecundiam (**Argument**) : où l'on se réfère à une autorité respectée.

Advertence (*Advertentia*, latin scolastique dérivé de *ad-vertere*, tourner son esprit vers) : condition de la liberté, 357. S'oppose à *Inadvertance*.

Adynamie (Ἀδυναμία, de ἀ privatif et δύναμις, force) : état de prostration caractérisé par la difficulté ou l'impossibilité des contractions musculaires, souvent aussi par l'obscurcissement des sensations et des idées.

ÆNÉSIDÈME (Αἰνεσίδημος, de αἰνέω, louer ; δῆμος, peuple) : SCEPTICISME, **II**, 422.

Affecter (*Affectare*, faire des efforts vers, fréquentatif de *afficere* = *ad-facere*, agir sur) : exercer une action, spécialement sur la sensibilité.

Affectif (*Affectivus*, de *affectum*, supin de *afficere* = *ad-facere*, agir sur) : caractère commun des phénomènes de sensibilité (*plaisir*, *douleur*, *émotion*), distincts des inclinations ou des passions. *Affectif* ajoute à *Passif* l'idée qu'il ne s'agit pas d'un état représentatif, et l'existence d'une réaction de la part du sujet sentant. — Caractère de la sensibilité, 34 ; 54. — Élément affectif de la sensation, 72. — Logique affective, 785.

Affection (*Affectio*, de *affectum*, supin de *afficere* = *ad-facere*, agir sur) : modification interne provoquée par une cause extérieure, 38 ; 54. — Inclination altruiste, 86. — Dans un sens plus restreint que celui de modification, on entend par *affection* les manières d'être qui sont *senties* par le sujet.

Afférent (*Afferens*, de *afferre* = *ad-ferre*, porter à) : nerf afférent, 71.

Affinité (*Affinitas*, voisinage, parenté par alliance, de *affinis*, voisin, de *ad*, près ; *finis*, limite) : affinité logique, psychologique : propriété qu'ont les phénomènes psychologiques de s'attirer l'un l'autre par l'association des idées, 213. — Principe de l'affinité générale, 694. — Affinités naturelles, 698.

Affirmatif (*Affirmativus*, de *affirmare* = *ad-firmare*, affermir, donner pour certain) : *a*) Jugement, 272. — Proposition, 530. — Propositions : affirmative toto-totale, toto-partielle, parti-totale, parti-partielle, 552. — *b*) Esprit affirmatif : tendance à se prononcer catégoriquement.

Affirmation (*Affirmatio*, de *affirmatum*, supin de *affirmare* = *ad-firmare*, affermir, affirmer) : acte par lequel l'on énonce l'existence d'une relation positive entre les termes d'une proposition. C'est l'âme du jugement, 266. — Qualité des propositions, 530.

A fortiori (Argument) : 550.

Agassiz (Louis) : classification naturelle, 694, 1. — Types prophétiques, 699, 1. — Repousse le transformisme, **II**, 619, 1 ; 621, 1.

Age (du bas latin *Aetaticum*) : influence sur le tempérament, 467.

Agent (*Agens*, *agentis* ; participe présent de *agere*, pousser ; faire, agir) : tout être considéré comme agissant. — Cause efficiente, 324. — S'oppose à *Patient*.

Agir (*Agere*, pousser, agir) : être, c'est agir, xxxi, 1 ; 48 ; 354. — Ce mot a tous les sens du mot *Action*. — Il s'oppose à *Pâtir*, *Subir*.

Agnosie (Ἀγνωσία, de ἀ privatif et de γνῶσις, connaissance) : absence d'une connaissance particulière, qui fait défaut à la suite de certains accidents nerveux.

Agnosticisme (dérivé de *Agnostique*) : ce mot, créé par Huxley, désigne surtout l'ensemble des systèmes philosophiques qui prétendent que certaines réalités sont inconnaissables par nature : vg. Relativisme de Hume, Hamilton, etc., **II**, 427-428. — Positivisme de Comte, de Littré, etc., **II**, 446. — Evolutionnisme de Spencer, **II**, 576 ; 629.

Agnostique (Ἄγνωστος, de ἀ privatif et γνωστός, connu) : celui qui prétend que certaines réalités sont inconnaissables par nature.

Agoraphobie (Ἀγορά, place publique ; φόβος, crainte) : 489.

Agraire (*Agrarius*, de *ager*, champ) : Socialisme agraire, **II**, 200.

Agraphie (de ἀ privatif et γράφειν, écrire) : impossibilité d'écrire, partielle ou totale, qui provient d'un état nerveux, d'amnésie motrice.

Agréable (de *Agréer*, de *à* et *gré* = *gratum*, chose qui plaît) : qualité de la sensation, 69. — Rapports de l'agréable et du beau, **II**, 387.

Agrégat (de *Aggregatum*, participe passé de *aggregare*, réunir, de *ad*, vers ; *grex*, troupeau) : réunion de parties juxtaposées qui ne forment pas

un tout essentiel (*unum per se*), mais un tout accidentel (*unum per accidens*). Cf. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 2. — Les ATOMISTES expliquent les corps comme un agrégat d'atomes ayant entre eux une certaine cohésion, **II**, 507.

Agriculteur (*Agricultor*, de *ager*, *agri*, champ ; *cultum*, supin de *colere*, cultiver) : propriété des peuples agriculteurs, **II**, 196.

AGRIPPA (Ἀγρίππας) : sceptique grec, **II**, 422.

Aïdéisme (de ἀ privatif ; ἰδέα, idée) : se dit de l'absence totale d'idées qui se rencontre, par exemple, chez certains hypnotisés, par opposition à l'état *polyidéïque*, où le sujet a un nombre plus ou moins grand d'idées, et à l'état *monoidéïque*, où il n'en a qu'une, 428.

AILLY (PIERRE D') : tendance au Nominalisme, 254.

Aisance (de *Aise*) : droit d'acquérir une aisance convenable, **II**, 190.

Alalie (Ἀλαλία, de ἀ privatif ; λαλιά, babil. parole) : maladie qui produit les troubles du langage. Synonyme d'*aphasie*.

ALBERT LE GRAND (BIENHEUREUX) : réalisme modéré, 256. Voir *Création*.

Alcoolisme (de l'arabe *al*, le ; *quohol*, *quohl*, chose subtile, poudre impalpable) : effets de l'alcoolisme, **II**, 375. — Remèdes, **II**, 376.

ALCUIN (ALBINUS FLACCUS) : la liberté, 369.

ALEMBERT (JEAN LE ROND D') : classification des sciences, 586. — Classification naturelle, 585, 2. — Ligne droite, 634, 3. — L'esprit de conjecture, 641, 2.

Alexandrie (**École d'**) : méthode mystique, 7. — Panthéisme alexandrin, **II**, 602-603. — Intuition de Dieu, **II**, 555.

Alexie (de ἀ privatif ; λέγω, λέξω, lire ; λέξις, élocution) : privation de la faculté de lire ; c'est un cas d'amnésie visuelle.

Algèbre (du bas latin *Algebra*, de l'arabe *al djabroun*, la réunion) : 626. — L'Algèbre de la logique, 566-573. Cf. *Algorithmique* (*Logique*). — Algèbre métaphysique, **II**, 484.

Algésimètre (de Ἄλγος, douleur ; μέτρον, mesure) : nom donné à certains instruments qui permettent de mesurer l'excitation ou pression nécessaire pour déterminer une sensation de douleur.

Algorithme, **Algorisme** (de AL KORISMI, nom d'un mathématicien arabe du IXe siècle, qui introduisit la numération décimale en Europe) : *a*) Originairement, système de numération décimale. — *b*) Par extension, ensemble de procédés de calcul.

Algorithmique (**Logique**) ou **Logistique** : on nomme ainsi la Logique formelle qui cherche à exprimer les idées et leurs rapports au moyen de notations et symboles semblables ou analogues à ceux de l'Algèbre, 566-573. On dit aussi *Algèbre de la Logique*.

Aliénation, **Aliéné** (*Alienatio*, *alienatus*, de *alienatum*, supin de *alienare*, rendre autre, changer, de *alienus*, étranger, de *alius*, autre) : ce terme indique les dérangements graves de l'esprit qui le rendent étranger (*alienus*) à lui-même, 488-489.

Allégorie (*Allegoria*, de ἀλληγορία, de ἄλλος, ἀγορεύειν, parler) :

symbolisme suivi. — Imagination et allégorie, 223. — Comparaison et allégorie, 245. — Analogie et allégorie, 711.

ALLEMANE (JEAN) : socialiste, **II**, 200.

Altération (*Alteratio*, de *alteratum*, supin de *alterare*, rendre autre, changer, de *alter*, autre) : altération de l'idée du moi, 151. — Les SCOLASTIQUES appellent *altération* toute transformation *accidentelle*, bonne ou mauvaise, qui rend un sujet *autre* qu'il était, **II**, 517. ARISTOTE emploie le mot ἀλλοίωσις, de ἄλλοιος, différent. C'est un changement qui affecte la catégorie de la qualité.

Altérité (*Alteritas*, de *alter*, autre) : *a*) Fait ou qualité d'être autre. Se dit de l'état de ce qui est autre, surtout pour indiquer une distinction simplement numérique, vg. : entre deux gouttes d'eau. — *b*) Dans la Logique moderne : négation de la relation d'identité.

Alternative (féminin de *Alternatif*, de *alterner*, de *alterne*, de *alternus*, de *alter*, autre) : affirmation qu'entre deux propositions contradictoires, si l'une est vraie, l'autre est fausse, 289. — Pratiquement, c'est l'obligation ou la possibilité d'opter entre deux partis.

Altruisme (de *Autrui* sous l'influence de *alter*, autre) : *a*) Disposition psychique qui porte à rechercher l'intérêt des autres et non le sien propre. Inclinations altruistes, 86. — Leur origine d'après les Associationnistes, 101. — S'oppose à *Égoïsme*. — *b*) En Morale (terme créé par A. COMTE) : doctrine qui donne pour but à la conduite le bien, l'intérêt des autres, **II**, 81. — S'oppose à *Utilitarisme*, *Hédonisme*.

ALVAREZ (PÈRE DIEGO) : la prédétermination physique, **II**, 586, 2, 3 ; 587, 1.

Amaurose (Ἀμαύρωσις, obscurcissement) : diminution dans l'intensité et la netteté des sensations visuelles.

Ambiguïté (*Ambiguitas*, de *ambiguus*, de *ambigere* = *amb-agere*, tourner autour) : sens double d'un mot ou d'une expression. — Sophisme de l'équivoque, 798.

Ame (*Anima*, ἄνεμος, souffle) : le principe de la vie et de la pensée (ou de l'une ou l'autre), considéré comme réellement distinct du corps. — Objet de la Psychologie, 23. — L'âme et la conscience psychologique, 145-147. — L'âme pense-t-elle toujours ? 154. — Rapports du physique et du moral, 466-489. — Devoirs envers l'âme, **II**, 158 ; 168. — Simplicité et spiritualité, **II**, 535-543. — Immortalité, **II**, 549-552. — Union de l'âme et du corps, **II**, 543-548. — Caractères distinctifs de l'âme et du corps, **II**, 539-540.

Ame du monde : dans PLATON, l'âme du monde, créée par Dieu et distincte de lui, en est le principe d'unité et d'harmonie. Cf. le *Timée*. — Chez les STOÏCIENS et d'autres Panthéistes, le monde est considéré comme un grand corps organisé qui est animé par une intelligence éternelle. Dieu est l'âme du monde, **II**, 602.

Ame sensible : chez BACON : c'est une substance matérielle qui nous est commune avec les animaux (*De Augmentis*, L. IV, ch. III, Édit. ELLIS, T. I, p. 604, Londres, 1889²). Ce sont les esprits animaux, tels que les entendra Descartes.

Ame sensitive : c'est le principe de la sensibilité chez l'homme et chez les animaux, 48 ; 492 ; 493.

Ame végétative : c'est le principe de la nutrition, de la croissance et de la reproduction, même chez les vivants, qui n'ont pas la sensibilité, les végétaux, 48.

Amimie (de ἀ privatif ; μιμέομαι, imiter) : impuissance à coordonner ses gestes pour exprimer ses pensées.

Amissibilité (de *Amissibilis*, qui peut se perdre ; de *amissum*, supin de *a-mittere*, perdre) : amissibilité du pouvoir, II, 247 ; 288.

Amitié (*Amicitia*, de *Amicus*, ami, de *amare*, aimer) : inclination élective réciproque entre deux personnes. — Ses conditions, 89. — Amitiés célèbres, 90.

Amnésie (Ἀμνησία, de ἀ privatif ; μνήσομαι, futur de μιμνήσκομαι, se souvenir) : perte ou affaiblissement de la mémoire. — Amnésie *totale, partielle, progressive*, 210-211.

Amoral (de ἀ privatif ; *moralis*, moral) : ce qui n'a aucun caractère moral, ce qui est indifférent en soi, **II**, 30.

Amorphe (de ἀ privatif ; μορφή, forme) : se dit, en *Sociologie*, d'une société qui n'est qu'un agrégat de familles, où les fonctions ne sont pas encore nettement différenciées. — En *Biologie*, se dit d'une substance organique, mais *non organisée*.

Amour (*Amor*, de *Amare*, aimer) : *a*) Sens *général*, commun à toutes les inclinations : tendance qui porte l'âme à s'attacher aux choses, 82. — *b*) Tendance opposée à l'égoïsme. — *c*) Affection entre personnes de sexe différent, 89-90. — Amour et désir, 82-83. — Amour de soi et égoïsme, 84-85. — Fondement de l'amour des autres, 86-88. — Amour conjugal, 91. — Amour paternel et maternel, 91. — Amour filial, fraternel, 91. — Amour de la patrie, 91-93. — Amour de l'humanité, 93-94. — Amour du vrai, du bien et du beau, 96-97 ; 410. — Amour de Dieu, 97-98 ; 410-411. — Irréductibilité des inclinations à l'amour de soi : réfutation de La Rochefoucauld et des Associationnistes, 98-102. — Bossuet ramène toutes les passions à l'amour, 123. — Morale fondée sur l'amour de Dieu, **II**, 106. — Devoir d'aimer Dieu, **II**, 332. — Amour effectif du prochain, **II**, 207.

Amour (**Pur**) : s'entend de l'amour de Dieu sans aucun mélange de motif intéressé. L'homme doit s'élever jusque-là et produire de temps à autre des actes d'amour parfait. Mais il lui est impossible de se maintenir constamment à cette hauteur, comme l'exigeaient les *Quiétistes*.

Ampère (André-Marie) : classification des sciences, 1 ; 588. — Tact du vrai, 617. — Classification naturelle, 693, 2.

Amphibolie transcendantale (Ἀμφιβολία, ambiguïté) : c'est, d'après Kant, une forme particulière de l'équivoque, qui consiste à appliquer les « concepts de réflexion » aux phénomènes sensibles, objets de l'expérience ; vg. : prétendre que l'identité, qui est pour Kant une notion *a priori*, est aussi une qualité réelle des objets.

Amphibologie (*Amphibologia*, de ἀμφίβολος, ambigu) : élocution ou proposition à double sens. L'équivoque est un sophisme composé de propositions amphibologiques, 798.

Amputé (*Amputatus*, participe passé de *am-putare*, *amputatum*, couper autour) : cas d'illusion, 76.

Amusie (de ἀ privatif ; μοῦσα, musique) : nom de la maladie qui trouble la faculté musicale.

Anagogique (*Anagogicus*, de Ἀναγωγικός, de ἀναγωγή, induction) : *a*) Sens de l'Ecriture Sainte, qui consiste dans un symbole figurant les choses de l'ordre surnaturel et divin. — *b*) LEIBNIZ emploie ce mot pour indiquer ce qui se rapporte à l'Induction : vg. *Essai anagogique dans la recherche des causes*. Cf. *Philosophischen Schriften*, Édit. GERHARDT, T. VII, p. 270.

Analgésie (Ἀναλγησία, de ἀ privatif ; ἄλγος, douleur), 479-480 : perte partielle ou totale de la sensibilité à la douleur, coexistant avec la persistance des autres sensations ou de quelques-unes de la sensibilité tactile : c'est ce qui distingue l'analgésie de l'*anesthésie*. — On lui oppose l'*Algesthésie* (ἀλγαισθησία, de ἄλγος, douleur ; αἴσθησις, sensibilité) : sensibilité à la douleur.

Analogie (*Analogia*, de Ἀναλογία, de Ἀνά-λογος, proportionnel, analogue) ; identité de relation entre idées ou objets de nature différente. — Analogie au point de vue : *a*) *psychologique*, 283. — *b*) *logique*, 705. — Définitions et espèces, 705. — Formes, 706. — Valeur et vérification, 708. — Comparaison avec l'induction et la déduction, 710. — Avantages et dangers, 711. — Emploi du raisonnement par analogie, 329 ; 490 ; 762-763. — Analogie de l'être, 519-520 ; **II**, 461-462.

Analogies de l'expérience : KANT entend par là les principes *a priori* de l'entendement pur, qui ont trait aux catégories de la relation et reposent eux-mêmes sur ce principe : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. »

Analyse (*Analysis*, de Ἀνάλυσις, de ἀνα-λύειν, décomposer) : sens général fondamental : décomposition, résolution. — Jugement analytique, 273. — Analyse de la pensée par le langage, 450. — Procédé essentiel de la méthode, 608-609. — Définitions étymologique et scientifique, 609. — Analyse rationnelle, 610 — Analyse des anciens géomètres, 611, 3. — Analyse expérimentale, 612. — Comparaison avec la synthèse, 614-615. — Règles de l'analyse, 615. — Emploi de l'analyse, 615. — Esprit analytique, 617. — Comparaison avec l'induction, 622. — Formes diverses du procédé analytique, 623-624. — Analyse mathématique, 626.

Analytique (*adjectif*, de *Analyticus*, de Ἀναλυτικός, qui résout) : jugement analytique, 273. — Langue analytique, 455-456 ; 461. — Méthode analytique, 609. — Esprit analytique, 617. — Géométrie analytique, 626.

Analytique (l') (*pris substantivement*, de *Analyticus*, de Ἀναλυτικός, qui résout) : pour ARISTOTE, l'*Analytique* est la Logique formelle qui soumet à l'analyse les formes des jugements et des raisonnements, 507. — Pour KANT, l'*Analytique en général* est la science des formes de l'entendement, et l'*Analytique transcendantale* est la science des formes *a priori* de l'entendement pur, **II**, 431-432.

Analytiques (**Les**) : traités d'ARISTOTE, 507.

Anarchie (Ἀναρχία, de ἀ privatif ; ἀρχή, principe, commandement) : absence d'autorité ou d'organisation. — Conséquence de la souveraineté absolue du peuple et du *Contrat social*, II, 220. — Inconvénient du régime démocratique, **II**, 242. — Anarchie intellectuelle, **II**, 346.

Anarchisme (de *Anarchie*) : doctrine morale et politique, affirmant l'équivalence absolue de tous les êtres raisonnables, opposant la fraternité à la force,

avant comme but l'indépendance complète à l'égard de toute espèce d'organisation et prenant comme programme d'action la destruction de toute inégalité et de toute contrainte. Cf. M. BAKOUNINE, *Dieu et l'Etat*, Paris, 1892². — *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme*, Paris, 1895.

Anatomie (*Anatomia*, de Ἀνατομή, de ἀνα, à travers ; τομή, section) : sa place dans les sciences, 2 ; 593 ; 646.

ANAXAGORE (Ἀναξαγόρας, de ἀνάσσω, commander ; ἀγορά, place publique) : la main, 186.

Ancien (du latin populaire *anteianum*, de *ante*, avant) : autorité des anciens, 810-814.

ANDRÉ (PÈRE YVES-MARIE) : le beau, **II**, 381.

Anéantissement (de *Anéantir*, de *à* et *néant*) : passage de l'être au non-être. Se dit par opposition au simple changement, **II**, 549. — S'oppose à *Création*.

Anesthésie (Ἀναισθησία, de ἀ privatif ; αἴσθησις, sensibilité) : abolition générale ou partielle de la sensibilité. Ce mot s'applique surtout à la sensibilité du toucher et même à la douleur. — Anesthésie du système nerveux, 473. — Anesthésie des sens dans le sommeil, 478.

Animal (*Animal*, de *anima*, souffle) : méthode pour étudier l'animal 490 ; 724. — Activité de l'animal, 48. — L'instinct chez l'animal, 104-108. — Sociétés animales, 105. — Différences entre les industries de l'animal et celles de l'homme, 107-108. — Nature de l'animal : âme raisonnable (MONTAIGNE), 106-107 ; bête-machine (DESCARTES), 108-109 ; âme sensitive (BOSSUET), 492-493. — Ressemblances avec l'homme, 493-494. — Différences essentielles entre l'animal et l'homme, 494-495. — Devoirs envers les animaux ? **II**, 150. — Annihilation de l'âme de l'animal, II, 549, 3.

Animaux (**Esprits**) : doctrine de DESCARTES. Ce sont des vapeurs subtiles, issues du sang, dont l'âme siégeant dans la glande pinéale se sert pour rayonner de là dans tout le reste du corps, **II**, 545.

Animisme (de *Anima*, âme) : *a*) l'âme est le principe vital, **II**, 527. — *b*) Croyance de certains peuples à la présence d'âmes chez tous les êtres de la nature.

Annihilation (*Annihilatio*, de *annihilatum*, supin de *annihilare* = *ad*, vers ; *nihil*, rien) : pouvoir d'anéantir qui n'appartient qu'à Dieu, **II**, 549.

Anomalie (*Anomalia*, de Ἀνωμαλία, inégalité, irrégularité, de ἀ privatif et de ὁμαλός, égal, régulier) : indique un écart du type ordinaire d'un phénomène, d'un organe ou d'une fonction.

Anorexie (de ἀ privatif et ὄρεξις, désir) : absence de la sensation de la faim.

Anormal (du latin scolast. *anormalis*, de *a* privatif et de *normalis*, régulier, de *norma*, règle) : ce qui s'écarte de la règle. — Cas anormaux, 477-489 ; 723-724. — États anormaux : *a*) des *organes*, 189 ; *b*) de l'*imagination*, 225-226.

Anosmie (de ἀ privatif ; ὀσμή, odeur) : sorte d'anesthésie de l'odorat, qui perçoit plus ou moins bien les odeurs.

ANSELME (SAINT) : preuve ontologique, **II**, 569.

Antagonisme (Ἀνταγώνισμα, lutte, de ἀντί, contre ; ἀγωνίζομαι, lutter) : ce mot indique, en *Anatomie*, l'opposition des muscles qui, en se contractant successivement, produisent des mouvements inverses. Par analogie, on appelle antagonisme l'opposition d'idées et de motifs qui poussent à des déterminations contraires, 234 ; 357-358.

Antécédent (de *Ante-cedere*, marcher devant) : *a*) Tout phénomène qui en précède un autre, 323 ; 328 ; 393, 1 ; 665 ; s'oppose à *Conséquent*, 393, 1. — *b*) *Antécédent* d'un jugement hypothétique : la proposition qui énonce la condition. *Conséquent* : celle qui énonce le conditionné. — *c*) *Antécédents* : ensemble de faits, individuels ou héréditaires, qui expliquent la présence de certaines anomalies psychiques.

Antériorité (de *Anterior*, de *ante*, avant) : on distingue l'antériorité : *a*) *logique*, qui est une priorité de nature ; vg. la cause est logiquement antérieure à l'effet ; — *b*) *chronologique*, qui est une priorité de temps. — Antériorité de l'idée générale ? 260. — Jugement d'antériorité dans le souvenir, 202.

Anthropocentrique, **Anthropocentrisme** (Ἄνθρωπος, homme ; κέντρον, centre) : doctrine qui regarde l'homme comme le centre du monde. — Le point de vue anthropocentrique consiste à tout rapporter à l'homme et à son utilité. Il est vrai que l'homme est le centre de l'univers en ce sens qu'étant esprit et matière, il en est le résumé, 49 ; il est vrai encore que la terre et ses ressources ont été destinées au service de l'humanité par la Providence du Créateur. Mais il serait faux d'admettre que l'homme occupe le centre du monde et que tout ce qui existe n'a été créé que pour lui, bref, qu'il est la cause finale du monde.

Anthropologie (de Ἄνθρωπος, homme ; λόγος, discours) : *a*) Au sens philosophique, ce mot indique la science de la nature humaine, en tant que composée d'une âme et d'un corps ; elle comprend la *Psychologie* et y ajoute une étude spéciale du corps humain : vg. *Anthropologie* de MAINE DE BIRAN. *Anthropologia* de D. PALMIERI, au T. II de ses *Institutiones philosophicæ*. — *b*) KANT assigne à l'*Anthropologie* un triple objet : c'est la connaissance 1°) de l'homme et de ses facultés ; 2°) de l'homme en vue de diriger la conduite de la vie d'après les principes de la métaphysique des mœurs ; 3°) de l'homme en vue d'accroître son habileté. — *c*) Au sens des naturalistes, c'est l'histoire naturelle de l'espèce humaine. BROCA est le fondateur de la *Société d'Anthropologie*.

Anthropomorphisme (de Ἄνθρωπος, homme ; μορφή, forme) : tendance qui porte à prêter à Dieu ou aux dieux les attributs de la nature humaine, 248 ; 713. — **II**, 580-581.

Anticipation (*Anticipatio*, de *anticipatum*, supin de *anticipare* = *ante-capere*, prendre d'avance) : *a*) d'après les STOÏCIENS, c'est la pensée du général en tant qu'elle surgit spontanément de la perception du particulier. — *b*) D'après ÉPICURE, l'anticipation (πρόληψις) est une sorte de généralisation de l'expérience sensible qui sert à prévoir l'avenir. — *c*) D'après KANT, les *anticipations de l'expérience* sont des jugements *a priori* qui sont applicables à toute l'expérience future ; vg. : « Dans tous les phénomènes, le réel a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. » — *d*) En général, anticiper sur l'expérience, c'est se représenter *a priori* ce qui sera ensuite connu *a posteriori* : ainsi l'hypothèse est une anticipation de l'expérience, 653.

Antilogie (Ἀντιλογία, contradiction ; de ἀντί, contre ; λόγος, parole) :

les SCEPTIQUES prétendent qu'à chaque jugement on peut opposer un jugement contradictoire d'égale valeur : de là cette formule : Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται, **II**, 421.

Antinomie (Ἀντινομία : de ἀντί, contre et νόμος, loi) : *a*) en général, c'est une contradiction entre deux lois ou principes, quand on les applique à un cas particulier. — *b*) Antinomies kantiennes, **II**, 433.

Antipathie (*Antipathia*, de Ἀντιπάθεια, de ἀντί, contre ; πάθος, passion) : inclination malveillante, 94 ; **II**, 18.

ANTISTHÈNE (Ἀντισθένης, de ἀντί, contre ; σθένος, force) : il combat le réalisme de PLATON, 256.

Antithèse (Ἀντίθεσις, de ἀντί, contre et θέσις, position) : opposition de sens entre deux termes ou deux propositions dont l'affirmative est appelée *thèse*, et la négative, *antithèse*. On nomme *synthèse* la proposition dans laquelle se résout leur opposition, quand la conciliation est possible. — Antithèses : *a*) dans les antinomies kantiennes, **II**, 433 ; — *b*) chez HEGEL, **II**, 605-606.

Antitypie (Ἀντιτυπία, résistance, de ἀντί, contre ; racine τυπ, idée de frapper) : mot employé par LEIBNIZ pour signifier que naturellement deux corps ne peuvent occuper simultanément la même portion de l'espace. (*Attritatum per quod materia est in spatio*. Cf. ERDMANN, p. 463[a]). Cette impossibilité provient de la résistance que chaque corps oppose. Il en concluait contre DESCARTES que l'étendue étant inerte ne suffit pas à expliquer l'essence des corps, **II**, 509.

Apagogie (Ἀπαγωγή, action d'amener) : on nomme raisonnement *apagogique* soit : *a*) la réduction d'un problème à un autre, d'après ARISTOTE : — *b*) la démonstration par la réduction à l'absurde, 637-638 ; — *c*) le raisonnement qui consiste à prouver une proposition par la réfutation de toutes les autres alternatives : c'est le *modus tollendo ponens* du syllogisme *disjonctif*, 549.

A pari (Argument), 550.

A parte ante. A parte post : locutions scolastiques qui signifient *par avant*, *par après* ; vg. : l'éternité est sans fin et dans le passé (*a parte ante*) et dans l'avenir (*a parte post*), tandis que le temps est sans fin seulement *a parte post*.

A parte rei : locution scolastique signifiant qu'une considération est prise de la nature de la chose et non de la nature de l'esprit qui la connaît.

Apathie (*Apathia*, de Ἀπάθεια, de ἀ privatif ; πάθος, passion) : *a*) ARISTOTE (*De Anima*, L. III, ch. IV, § 5) distingue l'indifférence de l'esprit (νοῦς) que rien n'affecte, et l'insensibilité du sens (αἰσθητικόν) qui, par suite d'une excitation excessive d'un sensible, s'émousse et devient incapable d'être affecté par un autre sensible, 64 ; — *b*) les MÉGARIQUES, les STOÏCIENS et les SCEPTIQUES entendent par là l'état d'une âme indifférente, insensible aux mobiles sensibles, même à la douleur qu'elle méprise ou ne ressent plus. Dans l'ἀπάθεια, le sage n'éprouve aucun sentiment (Cf. CICÉRON, *Academ*. L. II, ch. XLII, à propos de PYRRHON) ; dans l'ἀταραξία, il n'en est pas troublé, 118 ; **II**, 94.

Aperception. Apperception (de *Apercevoir*, de *à* et *percevoir*) : *a*) créateur du mot, LEIBNIZ, entend par là une perception consciente, distincte, réfléchie, **II**, 512, 5. *b*) KANT distingue une aperception : 1°) *empirique*, qui résulte dans la conscience empirique de l'union de toutes nos représentations ; 2°) *pure* :

c'est l'acte fondamental par lequel la pensée rattache au « je pense » toutes les représentations de la conscience empirique pour les ramener à l'unité du sujet pensant ; mais cette aperception s'arrête au *phénomène* de la pensée sans pouvoir atteindre notre être *en soi*, le *noumène* qu'on exprime par ces mots : « Je suis. » — *c*) V. Cousin appelle *aperception pure* la vue *spontanée* des choses, qu'il oppose à la connaissance réfléchie.

Aphasie (Ἀφασία, mutisme ; de ἀ privatif ; φάσις, parole) : perte partielle ou totale des fonctions du langage, 210-211.

Aphorisme (*Aphorismus*, de Ἀφορισμός, délimitation, de ἀπό, marquant séparation ; ὁρίζειν, borner) : maxime qui condense en peu de mots une vérité de grand sens. — Aphorismes de Condillac relatifs au langage, 462.

Apocryphe (*Apocryphus*, de Ἀπόκρυφος, caché, de ἀπο-κρυπτειν, cacher) : écrits apocryphes, 742.

Apodictique (*Apodicticus*, de Ἀπο-δεικτικός, de ἀπόδειξις, démonstration) : pour Aristote, c'est une proposition démontrée. — Kant distingue, au point de vue de la Moralité, les propositions *apodictiques*, *assertoriques et problématiques*. Les *apodictiques* sont celles « qui sont liées à la conscience de leur nécessité » ; elles ont une valeur nécessaire, absolue, qu'on ne peut contredire.

Apologie (*Apologia*, de Ἀπολογία, défense, de ἀπό, loin de ; λόγος, discours) : vg. : *Apologie de Socrate* par Platon ; les *Mémorables* de Xénophon, 392, 1 ; **II**, 562.

Apologue (*Apologus*, de Ἀπόλογος, récit, fable) : récit sous forme de fable ou de mythe pour mettre en relief une vérité métaphysique ou morale. Platon en use dans ses *Dialogues* ; vg. : le jugement des âmes dans le *Gorgias* ; les prisonniers de la caverne, dans *la République*, 310.

Apophthegme (Ἀπόφθεγμα, défense ; de ἀποφθέγγομαι, prononcer) : c'est une sentence mémorable de personnages célèbres ; vg. : Apophthegmes des rois et des capitaines célèbres par Plutarque.

Apostasie (*Apostasia*, de ἀποστασία, de ἀφίστημι, s'éloigner, se détacher, ἀπο-στήσω) : apostasie sociale, **II**, 333.

A posteriori (sous-entendu *parte*, de *posterus*, qui est après, de *post*) : les connaissances qui proviennent de l'expérience ou en dépendant, 273. — S'oppose à *A priori*.

Apparence (*Apparentia*, apparition, de *apparens*, participe présent de *apparere* = *ad-parere*, se montrer) : *a*) ce qui ressemble à la réalité et en donne l'illusion ; vg. : un sophisme n'est concluant qu'en apparence. — *b*) Synonyme de phénomène : ce qui est différent de la chose en soi, 23.

Appétit (*Appetitus*, de *appetitum*, supin de *appetere* = *ad-petere*, tendre vers) : inclination ayant pour objet un besoin soit organique, soit intellectuel, soit moral à satisfaire. — Appétits sensitif et rationnel, 44. — Appétits concupiscible et irascible, 44 ; 122. — Distinction entre appétits et penchants, 83-84. — Inclinations physiques ou appétits, 83-84.

Appétition (*Appetitio*) : d'après Leibniz, tendance de toute monade à passer d'une perception à une autre, **II**, 511-512.

Application (*Applicatio*, de *applicatum*, supin de *applicare* = *ad-plicare*, approcher, attacher) : forme de l'attention, 239. — Mode de l'expérience (BACON), 662.

Appliqué (participe passé d'*Appliquer*, de *applicare* = *ad-plicare*, appliquer à) : mathématiques appliquées, 624 ; 627.

Appréciation (de *Apprécier*, de *appretiare*, évaluer, de *ad*, à l'égard de, et *pretium*, prix) : jugement sur la valeur d'une chose ou d'une idée, c'est-à-dire leur degré de perfection relativement à une fin donnée. — Les sciences dites normatives étudient les jugements *appréciatifs*.

Appréhension (*Apprehensio*, de *apprehensum*, supin de *apprehendere* = *ad-prehendere*, saisir) : *a*) d'après les SCOLASTIQUES, PORT-ROYAL, c'est la première et la plus simple des opérations de l'esprit ; elle consiste à concevoir une idée, 236 ; 266 ; 520, 1. — *b*) Signifie, chez les PSYCHOLOGUES anglais, la connaissance de l'individuel.

Approbation (*Approbatio*, de *approbare* = *ad-probare*, donner son assentiment, de *probus*, bon, honnête) : appréciation favorable. — Jugement de la conscience morale, **II**, 16-17. — Son rôle d'après SMITH, **II**, 82.

Appropriation (*Appropriatio*, de *appropriatum*, supin de *appropriare*, se rendre propriétaire, de *ad*, à l'égard de, et *proprius*, propre) : acte par lequel on fait sien ce qui n'appartient à personne (*res nullius*) : actes d'appropriation, **II**, 190-191.

Apraxie (Ἀπραξία, inaction, de ἀ privatif ; πράσσω, πράζω, faire) : incapacité de reconnaître l'usage des objets (on prendra un canif pour un porte-plume) ou leurs formes, sans que d'ailleurs la vue soit altérée.

A priori (sous-entendu *parte* ; de *prior*, premier, de *pro*, devant) : *a*) Sens *philosophique* : ce qui est indépendant de l'expérience, c'est-à-dire que l'expérience ne suffit pas à expliquer. Ce mot indique une antériorité logique, 273-274. — *b*) Sens *scientifique* : les savants appellent *a priori* toute connaissance antérieure à telle expérience spéciale ; pour CL. BERNARD, l'hypothèse est une *idée a priori*, 659, 4.

Apriorique : qui est *a priori*. S'oppose à *Empirique*.

Apriorisme : emploi des notions *a priori*.

Aprosexie (Ἀπροσεξία, inattention ; de ἀ privatif et προσ-έχω, προσέξω, s'appliquer) : impuissance à concentrer l'attention ; c'est la caractéristique de toutes maladies mentales.

Apsychisme (de ἀ privatif ; ψυχή, âme) : idiotisme, 488.

Aptitude (*Aptitudo*, de *aptus*, propre à) : disposition naturelle qui rend propre à quelque chose, 37. — Aptitude à lutter pour l'existence, **II**, 614.

ARAGO (DOMINIQUE-FRANÇOIS) : ce qui est impossible, 739.

Arbitrage (de *Arbitre*, de *Arbiter*, de *ar* = *ad*, vers ; du verbe archaïque *beterc*, aller. L'*arbiter* = celui qu'on va trouver ; de là, celui qui juge, décide) : jugement amiable d'un différend par arbitre. — Arbitrage international, **II**, 318-321.

Arbitraire (*Arbitrarius*, de *arbiter*, qui juge à l'amiable) : *a*) sens *favorable* : ce qui dépend du libre arbitre, d'une décision individuelle ; — *b*) sens *péjoratif* : ce qui ne dépend que du caprice et du bon plaisir : vg. pouvoir

arbitraire. Le pouvoir absolu conduit facilement à l'arbitraire et à la tyrannie ; cependant il n'implique pas l'idée d'arbitraire, mais celle de pouvoir sans limite ni contrôle, **II**, 143.

Arbitre (**Franc** ou **Libre**) (de *Arbiter*, voir *Arbitrage*) : synonyme de *Liberté* ; voir *Liberté*.

Arbitre (**Serf**) de (*Servus*, esclave) : expression de LUTHER, qui prétend que la volonté est comme nécessitée par la grâce et que, sans son aide, elle est condamnée au mal.

Arbre de Porphyre : hiérarchie des idées générales, 251-252.

Arc réflexe : voir *Réflexe*.

ARCÉSILAS (Ἀρκεσίλαος, de ἀρκέω, être utile ; λαός, peuple) : fondateur de la Nouvelle Académie, **II**, 425.

Archée (*Archæus*, *Archeus*, dérivé de ἀρχή, source, principe) : mot créé par PARACELSE et adopté par J.-B. VAN HELMONT pour signifier le principe vital. Ce principe n'est pas un esprit, mais un corps *astral*, qui réside dans l'estomac et conserve l'être vivant en dirigeant la nutrition.

Archétype (*Archetypus*, de ἀρχέτυπος, de ἀρχή, principe ; τύπος, forme) : *a*) Type suprême, idéal des choses, vg. les Idées de PLATON, 255. Cf. 257, 2. — *b*) Chez les SCOLASTIQUES : idées de toutes choses telles qu'elles existent dans la pensée divine, qui en est la cause exemplaire, 769. **II**, 395-396. — *c*) On trouve un sens analogue chez : BERKELEY, *Dialogue d'Hylas et de Philonoüs*. Édit. FRASER, *Works*, T. **I**, p. 468, Oxford, 1901. Trad. BEAULAVON et PARODI, p. 259. Paris, 1895. — LOCKE, *Essais*, L. II, ch. XXXI. — Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, L. **II**, ch. XXXI, § 3. Édit. JANET, T. **I**, p. 226).

Architectonique (*Architectonicus*, de Ἀρχιτεκτονικός, relatif à l'architecture) : *a*) ARISTOTE nomme science architectonique par rapport à une autre, celle qui se subordonne les fins de la seconde ; vg. la Politique par rapport à la Stratégique. Cf. *Éthique à Nicomaque*, L. I, ch. I, § 4. L. VI, ch. VIII, § 2. — *b*) LEIBNIZ emploie ce mot adjectivement dans le sens d'organisateur, d'inventeur. Il l'emploie aussi pour caractériser les lois de l'univers qui découlent du principe de raison et, par suite, dépendent de la volonté du Créateur : vg. Principes de la conservation de la force, de continuité, de la moindre action. Cf. *Essai anagogique dans la recherche des causes*. Édit. GERHARDT, T. VII, p. 270. — KANT l'emploie substantivement pour désigner « l'art des systèmes », c'est-à-dire cette partie de la Logique qui fait la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans la connaissance générale. Cf. *Critique de la raison pure* : *Méthodologie*, ch. III.

Architecture (*Architectura*, de *architectus*, ἀρχιτέκτων, chef des ouvriers, de ἄρχω, commander ; τέκτων, ouvrier) : sa place parmi les arts, **II**, 408, 409.

Areligieux (de *a* privatif et *religieux*) : mot, de création récente, pour signifier la neutralité de l'État en matière religieuse. Une pareille neutralité est condamnable, car elle aboutit à l'apostasie sociale, **II**, 333.

Arétologie (de ἀρετή, vertu : λόγος, discours) : c'est la science de la vertu et de la moralité.

Argument (*Argumentum*, de *arguere*, éclaircir. Cf. ἀργός, blanc, clair) : en général : raisonnement qui vise à prouver une proposition déterminée

ou à la réfuter. — L'argument est l'expression verbale du raisonnement, 514. — Arguments syllogistiques, 535-551. — *Argumentum cornutum*, 550. — Argument *ad hominem*, 551. — Argument *téléologique*, **II**, 561. — Argument *ontologique*, **II**, 569.

Argumentation (*Argumentatio*, de *argumentatum*, supin de *argumentare*, raisonner) : *a*) Suite d'arguments visant à établir une même conclusion. — *b*) C'est l'art d'enchaîner les arguments. — Emploi de la méthode syllogistique : avantages et inconvénients, 841-843.

Argumentum baculinum (de *Baculus*, bâton) : *a*) Procédé qui consiste à frapper la terre du bâton pour prouver la réalité du monde extérieur. — *b*) On l'entend aussi de l'argument qui consiste à frapper les gens pour les convaincre ; vg. frapper un sceptique pour le convaincre de l'existence des autres, **II**, 423. Sganarelle bat le pyrrhonien Marphurius pour réfuter son scepticisme. (Cf. MOLIÈRE, *Le mariage forcé*, scène VIII).

ARISTIPPE (Ἀρίστιππος, de ἄριστος, le meilleur, ἵππος cheval) : fondateur de la morale du plaisir, **II**, 48.

Aristocratie (Ἀριστοκράτεια, de ἄριστος, le meilleur ; κράτος, puissance) : *a*) Forme de gouvernement, **II**, 232 ; 234 ; 234-235. — *b*) La classe sociale qui exerce cette forme de gouvernement. — *c*) Par extension, une classe qui est considérée comme supérieure, sous un rapport ou sous un autre, à la masse des citoyens.

ARISTOTE (Ἀριστοτέλης, de ἄριστος le meilleur ; τέλος, fin) :

A) PSYCHOLOGIE : classification des facultés de l'âme, 43. — Dieu acte pur, 48; **II**, 577. — Plaisir, fait positif, 58. — Origine et lois du plaisir, 61-62 ; 62-65. — Conditions de l'amitié, 89. — Classification des passions, 122-123. — Valeur et traitement des passions, 118 ; 120. — Réalisme modéré, 256-257. — Définition du jugement, 265. — Principes communs et principes propres, 292. — Dix catégories, 253-254 ; 296. — Intellect actif, 316. — Quatre causes, 324. — Effets de l'habitude, 418-419. — Nature de l'habitude, 421-422. — Habitude et liberté, 425, 2. — Pas de pensée sans image, 452, 2. — Intelligence séparable du corps, 468, 3. — Ame sensitive de l'animal, 492-493.

B) LOGIQUE : 506. — Définition réelle, 521. — Théorie de la déduction immédiate et médiate, 531-556. — Démonstration : ses conditions et principes, 561-563. — Science, 577-578. — Pas de science du particulier, 579 ; 581. — Classification des sciences, 585-586. — Induction formelle, 674. — Fondement de l'induction, 680-682. — Méthode de la métaphysique, 761. — Confiance excessive accordée à ARISTOTE, 810, 814. — Abus des principes *a priori*, 843.

C) MORALE : union de la raison et du sentiment, **II**, 26. — Fin en soi, II, 46, 2. — Eudémonisme rationnel, **II**, 91. — Vertu : théorie du juste milieu, **II**, 126. — Justice commutative et distributive, **II**, 162. — Justice et équité, **II**, 162-163. — Légitimité de l'esclavage, **II**, 177-178. — L'homme, animal sociable, **II**, 222. — Forme de gouvernement, **II**, 233, 2.

D) ESTHÉTIQUE : définition du beau, **II**, 382-383. — Rire, **II**, 392. 2.

E) MÉTAPHYSIQUE : définition, **II**, 419. — Lieu, mouvement, temps, **II**, 506, 1, 2, 3. — Matière et forme, **II**, 513. — Animisme, **II**, 527 ;529; — Premier moteur, **II**, 560. — Dualisme, **II**, 601.

Aristotélisme (de ARISTOTE) : ensemble des doctrines d'ARISTOTE. Voir ARISTOTE.

Arithmétique (Ἀριθμητική τέχνη, art relatif à la numération, de ἀριθμός nombre) : sa place dans les sciences, 592 ; 626.

ARNAULD (ANTOINE) : les quatre opérations de l'esprit, 514. — De la définition, 521 ; 525, 1 ; 526, 2 ; 527, 1. — Analyse et synthèse, 612, 2. — Classification des sophismes, 801, 1, 2.

Arrhepsie (Ἀρρεψία, équilibre) : les PYRRHONIENS qualifiaient ainsi l'état de l'esprit hésitant entre l'affirmation et la négation.

Art (*Ars*, de ἄρω, adapter, disposer) : *a*) Sens *général* : ensemble de règles et de procédés visant à produire un résultat déterminé, **II**, 394. En ce sens, l'art s'oppose : 1°) à la *science*, qui est une connaissance désintéressée, indépendante des applications, 581 ; — 2°) à la *nature*, en tant qu'elle produit sans réflexion. — *b*) Sens *esthétique* : toute expression sensible de la beauté par un être intelligent, **II**, 394. — Source d'informations psychologiques, 723. — Trois écoles : idéaliste, réaliste, spiritualiste, **II**, 394-395. — L'art et l'imitation, **II**, 397-400. — Grandes lois de l'art, **II**, 401. — Valeur des règles artistiques, **II**, 404. — Science et art, **II**, 408. — Classifications des arts : arts mécaniques ou utiles, arts libéraux ou beaux-arts, **II**, 408. — Art et morale, **II**, 410. — Art et civilisation, **II**, 326.

Article (*Articulus*, articulation, de *artus*, jointure. Cf. ἄρω, adapter) : rôle dans la phrase, 464.

Articles : les 4 articles de 1682, **II**, 342. — Articles organiques, **II**, 342-343.

Articulaire (*Articularius*, de *articulus*, jointure) : sens récemment imaginé qui aurait pour organes les corpuscules de KRAUSE situés dans le voisinage des articulations.

Artificiel (*Artificialis*, de *artifex* = *ars*, art, *facere*, faire) : culture artificielle de la mémoire, 208-209. — Signe, langage artificiel, 436 ; 439. — Somnambulisme artificiel, 478. — Classification artificielle, 693. — Unité artificielle, **II**, 471. — Sélection artificielle, **II**, 613.

Ascétisme (Ἀσκητής, celui qui s'exerce ; de ἀσκέω, s'occuper, s'exercer) : l'ascétisme, en général, est un genre de vie austère, qui a pour but de soumettre la sensibilité à la raison. Les STOÏCIENS recommandent l'ascétisme : *Abstine*, **II**, 94 ; 95. — L'ascète chrétien se mortifie non seulement pour arriver à la maîtrise de soi-même, mais encore pour expier et réparer ses fautes et celles des autres. — Macérations ascétiques, **II**, 158.

Aséité (*Aseitas*, latin scolastique, de *a se esse*, être de soi) : perfection d'un être qui a en soi-même la raison de sa propre existence, **II**, 343-344 ; 557 ; 573-574. — Les SCOLASTIQUES l'opposent au mot *Abalietas*, indiquant un être dont l'existence dépend d'un autre comme cause efficiente (*ab alio esse*), **II**, 557.

Assassinat (de l'italien *assassinare*, tuer) : crime contre la vie d'autrui, **II**, 166. — Assassinat politique, **II**, 166.

Assentiment (de *Assentir*, de *assentire* = *ad-sentire*, approuver) : approbation que l'esprit donne à une proposition. C'est un acte d'intelligence, tandis que le *consentement* est un acte de volonté, 270-271. — L'adhésion ou assentiment de l'esprit se trouve, à des degrés divers, dans l'opinion et dans la certitude, 775 ; 777. — Les STOÏCIENS appelaient assentiment (συγκατάθεσις) l'activité de l'âme qui rapporte la représentation sensible à un objet — *L'Illative Sense* de NEWMAN, 788-790.

Assertion (*Assertio*, de *assertum*, supin de *asserere* = *ad-serere*, attribuer, assigner) : ce terme n'est pas synonyme d'*affirmation*, car il peut s'appliquer à l'énoncé d'un jugement *négatif*.

Assertoire, Assertorique (dérivé de *Assertion*) : d'après KANT, les jugements *assertoriques* sont de simples affirmations ou négations, qui n'impliquent aucune idée de nécessité ou de possibilité. Leur *modalité* correspond à la catégorie d'*existence* : ils expriment des *vérités de fait*, tandis que les jugements *apodictiques* énoncent des *vérités de droit*.

Assimilation (*Assimilatio*, de *assimilatum*, supin de *assimilare*, imiter, feindre, rendre semblable = *ad-similare*, *ad-simulare*, de *similis*, pareil) ; *a*) Transformation qui va du différent au semblable. S'oppose à *Différenciation*. — *b*) Théorie scolastique de la connaissance, 162. — *c*) Certains psychologues, comme JAMES SULLY, appellent assimilation l'acte réflexif, par lequel l'esprit reconnaît une ressemblance entre des choses numériquement différentes.

Assistance (de *Assister*, de *assistere* = *ad-sistere*, se tenir près de) : assistance mutuelle des époux, **II**, 212. — Devoir des enfants envers leurs parents, **II**, 217. — Fonction d'assistance incombant à l'État, **II**, 248 ; 249. — Assistance par le travail, **II**, 164. — Assistance : *a*) *publique*, **II**, 264 ; *b*) *légale*, **II**, 264. — Devoir d'assistance privée ou de charité, **II**, 207 ; 263-264.

Associatif (de *Associatum*, supin de *associare* = *ad-sociare*, réunir) : loi associative de l'addition et de la multiplication logiques, 569.

Association (de *Associer*, de *associare* = *ad-sociare*, réunir) : *a*) Sens *psychologique* : 1°) Propriété que les phénomènes psychiques ont de s'attirer entre eux. — 2°) Groupe qui résulte de cette propriété. — Association des idées : domaine et nature, 212. — Théorie anglaise de son mécanisme, 213. — Théorie écossaise, 216. — Rôle de l'association, 219. — Excès de l'Associationnisme, 220. — *b*) Sens *sociologique* : état de vie sociale en tant qu'il est reconnu par ceux qui y adhèrent.

Association (Droit d') : droit naturel ; rôle de l'État, II, 285.

Associationnisme (de *Association*) : doctrine qui fait de l'association de certains états de conscience élémentaires le principe du développement de la vie intellectuelle et morale. (D. HUME, J. STUART MILL, J. SULLY, AL. BAIN) :

A) PSYCHOLOGIE : classification des sensations (BAIN), 75. — Origine des inclinations altruistes, 100-102. — Notion du moi, 153-154. — Hallucination vraie, 171. — Théorie de l'association, 213-216. — Excès de l'Associationnisme, 220. — Nominalisme, 254. — Jugement ramené à l'association, 268-269. — Induction ramenée à l'association, 281. — Raisonnement par analogie, 283. — Origine des idées, 304. — Notion de substance, 323. — Notion et principe de cause, 325-326 ; 330-332. — Objection contre la liberté, 370-371.

B) LOGIQUE : objection contre le syllogisme, 564-565. — Tentative pour réduire la déduction à l'induction, 619-620. — Origine des notions mathématiques, 628-629. — Recherche de la cause, 665, 1. — Les quatre méthodes de STUART MILL, 668-670. — Fondement de l'induction, 679. — Empirisme, 686. — Raisonnement par analogie, 706-708. — Méthode de la morale, 758. — Classification des sophismes, 802. — Critérium de l'expérience, 817.

C) MORALE : nature de la conscience morale, **II**, 22. — Valeur de la conscience morale, **II**, 27. — Utilitarisme de BENTHAM rectifié par STUART MILL, **II**, 53. — Fondement du droit, **II**, 133-134. — Conditions de la civilisation, **II**, 327, 1.

D) MÉTAPHYSIQUE : le phénoménisme : relativisme de la connaissance **II**, 427-429. — Idéalisme phénoméniste, **II**, 499-500.

Assomption (*Assumptio*, de *assumptum*, supin de *assumere* = *ad-sumere*, assumer, prendre en sus, ajouter) : se dit de toute proposition, admise comme vraie, qu'on prend pour en démontrer une autre.

Assurance (de *Assurer*, de *à* et *sûr*) : en cas d'accidents, de maladies, de vieillesse, **II**, 265.

Astronomie (*Astronomia*, ἀστρονομία, de ἄστρον astre ; νόμος, loi) : sa place dans les sciences, 2 ; 592-593 ; 627.

Ataraxie (Ἀταραξία, de ἀ privatif et ταράσσω, ταράττω, troubler), tranquillité d'âme qui, d'après Démocrite, Épicure et les Stoïciens, résulte de la modération dans les désirs, 61 ; **II**, 50-51. — Idéal du sage d'après les Stoïciens, 118.

Atavisme (de *Atavus*, bisaïeul) : *a*) Apparition chez un individu d'un caractère qui n'existe pas chez ses ascendants immédiats. C'est l'hérédité *médiate*, c'est-à-dire qui saute par-dessus une ou plusieurs générations. — *b*) Persistance dans une race d'un état antérieur qui n'a plus de raison d'être actuellement.

Ataxie (Ἀταξία, de ἄ-τακτος, non réglé, de ἀ privatif et τάσσω, τάττω, mettre en ordre) : au point de vue : *a*) *psychologique*, c'est un désordre dans l'exercice des facultés intellectuelles et morales ; — *b*) *physiologique*, c'est l'impuissance à coordonner les mouvements.

Athambie (Ἀθαμβία, absence de crainte, de ἀ privatif et θάμβος, εος ους, effroi) : mot quelquefois employé comme synonyme de *Ataraxie*.

Athéisme (de *Athée*, de ἄθεος, de ἀ privatif et Θεός, Dieu) : doctrine niant l'existence de la Divinité. — N'existe qu'à l'état erratique, **II**, 564, 3, 4. — Doute de La Bruyère, **II**, 565, 1.

Atomisme, **Atomistique** (**Philosophie**) (de *Atome*, qui vient de *atomus*, ἄτομος, de ἀ privatif et τέμνω, couper) : doctrine d'après laquelle la matière est constituée, en dernière analyse, d'atomes, c'est-à-dire de parties insécables et irréductibles (Démocrite, Épicure, Lucrèce, 167 ; **II**, 507 ; 600. — Atomisme de Gassendi, **II**, 507-508. — Atomisme *dynamique* (Tongiorgi), 510.

Atrophie (*Atrophia*, Ἀτροφία, de ἀ privatif ; τρέφω, nourrir) : atrophie des organes, 702-703 ; **II**, 615 ; 619.

Attentif (latin scolastique *Attentivus*, de *attendere* = *ad-tendere*, tendre vers) : qualité de l'observateur, 650.

Attention (*Attentio*, de *attentum*, supin de *attendere* = *ad-tendere*, tendre vers) : concentration de l'activité intellectuelle sur un ou plusieurs objets, qui sans cela n'occuperaient qu'une partie du champ de la conscience. — Nature, 238. — Formes, 239. — Lois, 240. — Rapports avec l'intelligence, la volonté et la sensibilité, 240-242. — Connaissance instinctive et connaissance réfléchie, 242. — Rôle de l'attention dans les découvertes scientifiques, 231 ; 650. — L'attention et l'habitude, 424-425.

Attribut, **Attribution** (*Attributum*, *Attributio*, de *attributum*, supin de *attribuere* = *ad-tribuere*, assigner) : *a*) Sens *logique* : qualité affirmée ou niée d'un sujet. Terme d'une proposition, 266. — Rapports d'attribution, 266-267. — *b*) Sens *métaphysique* : caractère essentiel d'une substance. — Attributs de

Dieu : leur nature, **II**, 576. — Attributs *métaphysiques*, **II**, 577. — Attributs *moraux* : *a*) méthode pour les déterminer, **II**, 580 ; — *b*) énumération, **II**, 581.

Audace (*Audacia*, de *audax*, de *audeo*, de *avidus*, avide, de *aveo*, *avere*, désirer vivement) : passion, 122.

Auditif (*Auditivus*, de *auditum*, supin de *audire*, écouter) : nerf auditif, 157. — Mémoire auditive, 206 ; 207. — Signe auditif, 435.

Audition colorée : association des couleurs aux lettres et aux mots ; certaines personnes ne peuvent entendre tels mots ou telles lettres sans qu'ils éveillent en elles l'idée de telle ou telle couleur.

AUGUSTIN (SAINT) : besoin d'émotions, 85. — Interprétation des Idées de PLATON, 257. — Survivance des idées, 199, 2. — Origine des idées, 311-312. — Les deux cités, 749-751. — Le doute méthodique, 774, 3. — Définitions : *a*) de la loi éternelle, **II**, 41, 1 ; 111, 1 ; *b*) de la vertu, **II**, 128-129 ; *c*) de l'ordre, **II**, 382, 2 ; 383, 1. — Conditions esthétiques de l'éloquence, **II**, 410, 1. — Le Verbe, art du Père, **II**, 413, 4. — Inquiétude du cœur humain, **II**, 565, 3. — Preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles, **II**, 567. — Bonté de Dieu, raison de notre existence, **II**, 635, 2.

Aumône (du vieux français *almosne*, de *eleemosyna*) : devoir de charité, **II**, 193 ; 207.

Aura (Αὔρα, souffle, vent) : VAN HELMONT nomme le principe vital *aura vitalis*. — On appelle ainsi les symptômes prodromiques de l'hystérie et de l'épilepsie

Auriculaire (*Auricularius*, qui a rapport à l'oreille, de *auricula*, *auris*, oreille) ; témoin auriculaire, 735.

Authenticité (de *Authentique*, de *authenticus*, αὐθεντικός, primitif, qui fait autorité) : *a*) des monuments, 740 ; *b*) des documents, 741-742.

Automate, **Automatisme** (Αὐτόματος, spontané, qui agit spontanément) : caractère des mouvements ou phénomènes dont la cause est intérieure à l'être qui les ressent et dont le développement est soumis à des lois fixes. — L'âme des bêtes d'après DESCARTES, 108-109. — L'instinct, mouvement automatique, 111-112. — L'âme, automate spirituel d'après LEIBNIZ, 393, 3 ; **II**, 590, 4.

Automatisme psychologique : *a*) dans l'état normal, 427 ; *b*) dans l'état anormal, 427-428. — Rapports entre l'activité réfléchie et l'automatique, 428-429.

Autonome, **Autonomie** (Αὐτονομία, indépendance, de αὐτός, soi-même ; νόμος, loi) : *a*) En général : droit de la personne sur elle-même excluant le droit d'une autre personne sur elle. — Volonté autonome d'après KANT, **II**, 97 ; 100-101. — *b*) En *Sociologie*, l'autonomie est le pouvoir de s'organiser et de s'administrer eux-mêmes dont jouissent, sous certaines conditions, les groupes politiques ou sociaux : vg. autonomie provinciale. — S'oppose à *Hétéronomie*.

Autorité (*Auctoritas*, de *auctor*, de *auctum*, supin de *augere*, augmenter) : *a*) Ascendant personnel qui inspire la confiance, le respect, l'obéissance. — Méthode d'autorité, 7. — DESCARTES et l'autorité, 604. — Autorité du témoignage, 735-736. — L'autorité comme critérium de l'évidence, 810-811. —

Valeur et usage de l'autorité dans les sciences, 811-814. — *b*) Pouvoir de commander, de décider. — Autorité maritale, **II**, 212. — Fondement de l'autorité paternelle, **II**, 216. — Origine de l'autorité sociale : *a*) *in abstracto*, **II**, 223 ; *b*) *in concreto*, **II**, 224. — Limites et empiétements de l'autorité, **II**, 250. — Stabilité et transmission de l'autorité, **II**, 247.

Autoscopie (Αὐτός, soi-même ; σκοπέω, voir) : phénomène hallucinatoire. On distingue l'autoscopie : *a*) *externe* : le sujet s'aperçoit lui-même comme il s'apercevrait dans une glace ; — *b*) *interne* : le sujet voit son organisme et en fait la description.

Autosuggestion (Αὐτός, soi-même : *suggestio*, de *suggestum*, supin de *suggerere* = *sub-gerere*, apporter sous) : suggestion qu'on se donne à soi-même, 467. — On l'oppose à *Hétérosuggestion* (ἕτερος, autre).

Autotélie (Αὐτός, soi-même ; τέλος, fin) : pouvoir de déterminer la fin de ses actions.

Autothétique (Αὐτός, soi-même ; τίθημι, je place) : c'est le nom donné par Kant à la science des apparences du monde sensible, la seule à laquelle, d'après lui, l'homme puisse atteindre, **II**, 432.

Autre (de *Alterum*, devenu *altre* en vieux français) : s'oppose à *Identique*, *le même*, 148. — Altération de l'idée du moi, 151-152.

Avarice (*Avaritia*, de *avarus*, de *avere*, désirer ardemment) : c'est un extrême, **II**, 127. — C'est un vice, **II**, 192-193.

Aversion (*Aversio*, de *aversum*, supin de *a-vertere*, détourner) : c'est une passion, 122.

Aveugle (du latin populaire *aboculum*, de *ab* privatif et *oculus*, œil) : nature de la vision après l'opération de la cataracte, 180 ; 190 ; 725. — Acuité des autres sens chez l'aveugle, 184.

Axiome (Ἀξίωμα, doctrine, proposition, de ἀξιόω, juger digne, juste, vrai) : *a*) Vérité évidente par elle-même et partant indémontrable. — Axiomes logiques, 289. — Principes de la démonstration : axiomes communs et dérivés, 563. — Axiomes mathématiques : définition, caractères, rôle, 289 ; 632-633. — Règles des axiomes, 638. — *b*) Fr. Bacon donne au mot axiome le sens de loi de la nature. — *c*) Kant appelle *axiomes de l'intuition* les principes *a priori* de l'entendement pur, qui se rapportent à la *quantité* et qu'il résume dans cette formule : « *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.* »

Azam (Docteur) : cas de Félida, 210. — Le caractère, 467, 1.

B

Babeuf (François-Émile) : communiste, **II**, 199. De là le nom de Babouvisme donné d'abord au Socialisme.

Bacon (Francis) : le toucher, 186. — Définition de la science, 463, 578. — Maîtrise de la nature, 583, 1 ; 685. — Classification des sciences, 586. — L'expérience lettrée, la chasse de Pan, le flair, mettre la nature à la question, 660-661. — Tables de comparution, 666-667. — Injustices, lacunes et mérites de

l'œuvre de Bacon, 670-672. — Utilité de l'induction, 685. — Nécessité d'allier la raison et l'expérience, 687, 1. — Causes de l'erreur : *Idola*, 805. — Orgueil des intellectuels, 808, 1. — Excellence de la méthode, 844, 2. — Définition de l'art, **II**, 399, 1.

Bain (Alexander) : classification des sensations, 75. — Sensations indifférentes, 75. — Loi de contraste dans l'association, 214. — Origine des idées, 304-306. — Classification des caractères, 404. — Effet moteur des images, 470-471. — Principe du syllogisme, 554, 2.

Balance (du latin popul. *Bilancia*, de *bis*, deux fois ; *lanx*, plateau) : comparaison avec la volonté, 399-400.

Balfour (Arthur-James) : pragmatisme social, 831-832.

Balmès (Jaime) : le nombre des idées et la perfection de l'intelligence, 579-580. — Intérêt spéculatif de la question relative à la collation de l'autorité, **II**, 227, 1.

Baltzer (Jean-Baptiste) : le vitalisme, **II**, 527.

Bamalipton : mode de la quatrième figure du syllogisme, 539.

Baralipton : nom donné à *Bamalipton* considéré comme mode indirect de la première figure du syllogisme, 539.

Bañes (Père Domenico) : la prémotion physique, 380, 2 ; **II**, 586-590.

Bannésiens : partisans de Bañes, 380, 2 ; **II**, 586-590.

Barbara : premier mode de la première figure, 539.

Barbari : Leibniz appelle ainsi le mode de la première figure obtenu par la subalternation de la conclusion de *Barbara* : vg. Tout C est A, or tout B est C, donc quelque B est A. — La *Logique* de Port-Royal applique le nom de *Barbari* à *Bamalipton*.

Barine (Mme Arvède) : névrosés, **II**, 117, 1.

Baroco : mode de la deuxième figure, 539 ; 540-541.

Barthélemy-Saint-Hilaire (Jules), l'acte pur, 48, 1.

Barthez (Paul-Joseph) : le vitalisme, **II**, 527-528.

Basile (Saint) : invention du langage, 441, 2.

Bastiat (Claude-Frédéric) : définition de la valeur, **II**, 355.

Baudrillart (Henri) : fonction de l'État, **II**, 249. — Économiste, **II**, 353.

Baumgarten (Alexander-Gottlieb) : l'esthétique, **II**, 377.

Bautain (Abbé Louis) : partisan du Fidéisme, 818, 5.

Bayle (Pierre) : objection contre la liberté, 371. — Scepticisme, **II**, 422.

Béatitude (*Beatitudo*, de *beatus*, de *beare*, rendre heureux) : satisfaction pleine et constante. — Tous la recherchent, 402-403. — Béatitude divine, **II**, 596. — Béatitude diffère de *bonheur*, parce qu'elle s'applique proprement aux joies parfaites de la *vie future*.

Beattie (James) : critérium du sens commun, 814.

Beau, Beauté (du latin populaire *bellum*, bon, beau ; *bellitatem*) : *a*) *Objectivement* : activité qui se déploie d'une manière puissante et ordonnée, **II**, 383.

b) *Subjectivement* : ce qui plaît en tant qu'il est connu, **II**, 379. — Amour du beau, 97 ; 410. — L'idée du beau absolu, 343. — Le beau au point de vue : *a*) *subjectif*, **II**, 378-380 ; *b*) *objectif*, **II**, 381-384. — Division du beau, **II**, 384. — Rapports avec : *a*) *le vrai et le bien*, **II**, 384 ; *b*) *l'utile et l'agréable*, **II**, 387 ; *c*) *le gracieux et le joli*, **II**, 388 ; *d*) *le sublime*, **II**, 389. — L'art et le beau, **II**, 394. — Beauté de l'idéal chrétien, **II**, 412. — Morale de la beauté, **II**, 89-90. — Beauté des principes, **II**, 386, 2. — Dieu, beauté absolue, souveraine, 343 ; 344 ; **II**, 386-387 ; 412-413.

BEAUNIS (HENRI-ÉTIENNE) : suggestion hypnotique, 480 ; 482-483.

BEAUSSIRE (ÉMILE) : fonction de l'État, **II**, 249, 1.

Beaux-Arts : nature et classifications, **II**, 408.

BELL (CHARLES) : expression des émotions, 437.

BELLARMINO (LE BIENHEUREUX CARDINAL ROBERTO) : origine du pouvoir **II**, 224-225 ; 228, 6. — Connaissance des futurs conditionnels, **II**, 593-595.

Belles-Lettres : philosophie des Belles-Lettres, 599 ; **II**, 394 ; 409-410.

BENOIT XIV : limites du pouvoir de l'imagination, 485, 1.

BENTHAM (JEREMY) : morale utilitaire, **II**, 51. — Fondement du droit de propriété, **II**, 192, 6.

BERGSON (HENRI) : théorie intuitionniste ; 165 ; **II**, 444-445. — Semi-pragmatisme, 825-826.

BERKELEY (GEORGE) : idéalisme immatérialiste, 168 ; **II**, 497. — Objet de la vue, 179, 4.

BERNARD (CLAUDE) : nature de l'expérimentation, 659 ; 728-729. — Phases de la méthode inductive, 648. — Impartialité de l'observateur, 651, 2. — Invention de l'hypothèse, 653, 5. — Rôle expérimental de l'hypothèse, 656 ; 659, 4. — Hasards de l'expérimentation, 662, 1. — Sciences d'observation et sciences expérimentales, 664, 1. — Fondement de l'induction, 677. — Fait et idée, 686, 1. — Le sceptique et le savant, 774, 1. — Nécessité de la métaphysique, **II**, 456. — Idée créatrice et directrice de la vie, **II**, 524-525, 1, 2, 3.

BERNHEIM (HIPPOLYTE) : suggestion hypnotique, 480 ; 485, 1.

BERNOULLI (JACQUES) : loi des grands nombres, 383-384.

BERTHELOT (MARCELIN) : la science ne recherche pas les causes, **II**, 448, 2. — Reconstitution des graisses, **II**, 524.

BERTRAND (JOSEPH) : reconnaît les injustices de PASCAL, 654, 1.

Besoin (origine inconnue) : *a*) État d'un être par rapport à ce qui est indispensable à son existence, à son développement ou à l'obtention d'une fin quelconque. — *b*) État pénible résultant d'un besoin ressenti et non satisfait, 58. — Appétit et besoin, 83. — Droit et besoin, **II**, 133. — Besoins que les biens de ce monde ne peuvent satisfaire, **II**, 565. — Loi du besoin, **II**, 613.

Bête (*Bestia*) : l'âme des bêtes, 491-493 ; **II**, 549, 3.

Biauriculaire (*Bis*, deux fois ; *auricularius*, de *auricula*, oreille) : quand les deux oreilles perçoivent à la fois le même son, l'audition est dite *biauriculaire*. Elle sert à distinguer la direction du son, parce que celle-ci se reconnaît à la différence d'intensité des impressions produites par le même son sur les deux oreilles.

BICHAT (FRANÇOIS-XAVIER) : l'expérimentation, 725. — Organicisme, **II**, 525.

Bien (de l'adverbe *Bien* employé substantivement ; l'adverbe vient du latin *Bene*) : l'un des transcendantaux : 1°) *Subjectivement* : ce que tous les êtres recherchent. 2°) *Objectivement* : la perfection de l'être, 252 ; **II**, 476. — Division, **II**, 476-477. — Le vrai et le bien. **II**. 477. — Amour du bien, 96-97 ; 416. — Rapports du bien et de la liberté. 402-404. — Bien en soi et bien moral, **II**. 17 : 111. — Bien individuel, bien altruiste, bien rationnel, **II**, 46. — Problème du Souverain Bien, **II**, 46-47. — Morale du bien rationnel, **II**, 101. — Origine de l'idée du bien. **II**, 102. — Nature de l'idée du bien, **II**. 103. — Critérium du bien et du mal, **II**, 106. — Le bien n'est pas obligatoire par lui-même, **II**, 109-110 ; 112. — Rapports du bien avec le vrai et le beau, **II**, 384. — Respect des biens : *a*) *matériels*, **II**, 188 ; *b*) *spirituels*, **II**, 206. — Le bien est diffusif, **II**, 596. — S'oppose à *Mal*.

Bien (Souverain) : *a*) c'est-à-dire le bien par excellence, par rapport auquel tous les autres ne sont que des moyens : c'est le sens d'ARISTOTE et des SCOLASTIQUES : **II**, 46-47. — *b*) Chez KANT : bien capable de satisfaire l'homme tout entier. Cf. *Critique de la Raison pratique* : DIALECTIQUE, ch. II. — Problème du Souverain Bien, **II**, 46-47.

Bienfaisance (de *Bien* et *faisant*) : action de faire du bien à autrui. — Vertu morale, 87 ; 94 ; **II**, 163 ; 207. — L'État et la Bienfaisance : son rôle. **II**, 263.

Bienveillance (de *Bien* et du vieux français *veuillant*) : disposition à vouloir du bien à autrui. — Vertu morale, 87 ; 94 ; **II**, 207. — Morale de la bienveillance (HUTCHESON), **II**, 81.

Bilatéral (de *Bis*, deux fois : *lateralis*, de *latus*, côté) : un contrat est *bilatéral* quand il engage les deux parties réciproquement ; vg. les Concordats, **II**, 341. — Cause bilatérale, 385.

Bilieux (*Biliosus*, de *bilis*, bile) : tempérament bilieux, 404.

Bilocation. Multilocation (*Bis*, deux fois ; *multum*, beaucoup ; *locus*, lieu) : d'après les SCOLASTIQUES, il ne répugne pas à l'essence de la matière qu'un corps occupe, si Dieu le veut, deux (*bilocation*) ou plusieurs lieux (*multilocation*). Cf. D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, Thes. X, p. 75-81.

Binoculaire (*Bini*, deux ; *oculus*, œil) : vision *binoculaire*, c'est la formation simultanée de deux images rétiniennes d'un même objet vu sous un angle différent, d'où résulte la perception du relief et de la profondeur.

Biogénèse (Βίος, vie ; γένεσις, naissance) : on appelle ainsi la théorie qui fait naître tout vivant d'un vivant. **II**, 326. — Loi *biogénétique* : Le développement embryonnaire de chaque être reproduit en abrégé la série des états parcourus par l'espèce dans son évolution, **II**, 615-616 ; 619.

Biologie (de Βίος, vie ; λόγος, discours) : science des êtres vivants ou science de la vie. — Sa place dans les sciences, 2 ; 646. — TREVIRANUS (1776-1837), biologiste allemand, publia, en 1803, un ouvrage intitulé *Biologie*. Ce mot se trouve aussi dans LAMARCK pour signifier la science des êtres vivants.

Bionomie (Βίος, vie ; νόμος, loi) : mot proposé par RAY LANKESTER pour signifier la science des rapports des organismes entre eux et avec leurs milieux.

BIRAN (MARIE-FRANÇOIS-PIERRE GONTHIER DE) : voir MAINE DE BIRAN.

Biranisme : philosophie de MAINE DE BIRAN, dont le spiritualisme a pour caractéristique d'être fondé sur ce qu'il nomme le fait primitif de la conscience, l'effort moteur volontaire, 327.

BLAINVILLE (HENRI-MARIE DUCROTAY DE) : la main, 186, 1.

BLANC (CHARLES) : effet moralisateur de l'art, **II**, 411, 2.

Bocardo : mode de la troisième figure se ramenant à *Barbara* par réduction, 539 ; 540-541.

BOÈCE (ANICIUS MANLIUS BOETIUS) : définition : *a*) de la personne, 365, 2 ; *b*) de l'éternité, **II**, 578, 1.

BOÉTIE (ÉTIENNE DE LA) : ami de MONTAIGNE, 90, 1.

BOILEAU DESPRÉAUX (NICOLAS) : l'imitation, **II**, 398.

BOIRAC (ÉMILE) : le jugement, acte essentiel de l'intelligence, 267-268. — Intérêt particulier et intérêt général, **II**, 134, 2. — STUART MILL et l'idéalisme, **II**, 500, 1.

Bon (*Bonum*) : un des transcendantaux, 252 ; **II**, 476. — Acte bon moralement, **II**, 30-31 ; 31-32. — Essence de ce qui est bon, **II**, 104-105. Voir *Bien*.

BONALD (VICOMTE LOUIS-GABRIEL DE) : nature du langage, 441, 1. — Origine du langage, 442-444 ; 452, 4. — Définition de l'homme, **II**, 543, 1.

BONAVENTURE (SAINT) : classification des connaissances, 587, 3.

Bonheur (de *Bon*, *heur*, dérivé de *augurium*, présage, chance favorable) : satisfaction complète et persistante de toutes nos inclinations (εὐδαιμονία), **II**, 91. — Ce mot signifie aussi chance favorable (εὐτυχία), **II**, 91. — Instinct du bonheur, 84. — Tendance nécessaire et universelle, 402-404. — Bonheur d'après BENTHAM, **II**, 51-52. — Bonheur de l'humanité d'après STUART MILL, **II**, 55. — Intérêt et bonheur, **II**, 77-79.— Bonheur et perfection, **II**, 78-79. — Bonheur au point de vue psychologique et moral, **II**, 91. — Bonheur rationnel d'après ARISTOTE, **II**, 92-93. — Bonheur éternel, **II**, 551.

BONNIOT (PÈRE JOSEPH DE) : différences entre les hallucinations et les visions surnaturelles, 488, 1. — Nature du miracle, **II**, 641, 2, 3.

Bon sens : pouvoir de bien juger, c'est-à-dire avec calme et justesse dans les questions concrètes. — Sa nature, 286-287. — Opinions de DESCARTES et de NICOLE, 287.

Bonté (*Bonitatem*, de *bonus*, bon) : *a*) caractère de ce qui est bien ou bon ; — *b*) disposition à vouloir et à faire du bien aux autres, 94. — Bonté morale d'un acte, **II**, 30-32. — Bonté originelle, « faux dogme » de la Révolution, **II**, 349. — Bonté métaphysique, **II**, 476-477. — Bonté de Dieu, **II**, 596.

BOSCOVICH (PÈRE ROGER-JOSEPH) : le dynamisme *externe*, **II**, 518-519.

BOSSUET (JACQUES-BÉNIGNE) : méthode psychologique, 8. — Distinction entre l'âme et ses facultés, 40-41. — Classification des facultés, 43. — Instinct de l'animal, 107, 3 ; 108, 1. — Classification des passions, 122-123. — Réduction des passions à l'amour, 123. — Importance du raisonnement, 283, 2. — Origine des idées, 311-312. — Définition de l'accident, 321, 1. — Principe de finalité, 334. — Origine de l'idée de parfait, 342. — Part de la volonté dans l'exécution, 359, 2. — Liberté de l'homme et prescience de Dieu, 378-379. — Liberté d'indifférence, 394-396. — Ame des bêtes, 492-493. — Action de

la Providence dans l'histoire, 749-750. — Origine du pouvoir, **II**, 227-228. — Le droit divin, **II**, 229, 2. — Beauté des principes, **II**, 386, 2. — La variété, **II**, 404. — Beauté de Dieu, **II**, 413, 2. — Union de l'âme et du corps, **II**, 543, 1; 544, 1. — Preuves de l'existence de Dieu : *a*) par la contingence du monde, **II**, 557, 1 ; *b*) par les vérités éternelles, **II**, 567. — Optimisme relatif, **II**, 647.

Botanique (de Βοτανικός, relatif aux plantes, de Βοτάνη, herbe) : sa place, dans les sciences, 593.

Bouillier (Francisque) : plaisir, fait positif, 58, 7. — Lois du plaisir, 63, 3. — Animisme, **II**, 527, 1.

Bourgeois (Léon) : morale de la solidarité, **II**, 73-75.

Boussinesq (Valentin-Joseph) : loi de la conservation de la force, 390, 2. — Origine des mathématiques, 629, 1.

Boutmy (Émile) : imagination anglaise et imagination hébraïque, 749, 2.

Boutroux (Émile) : la loi de la conservation de la force est invérifiable, 388, 1, 3. — Démêlés entre Descartes et Pascal, 654, 1.

Boyer (Père Charles) : théorie de la Vérité illuminatrice de S. Augustin, **II**, 452, 3.

Brachycéphale (Βραχύς, court ; κεφαλή ; tête) : qui a le crâne court. Caractéristique de certaines races humaines ; vg. les Lapons, les Mongols.

Braid (James) : cause du sommeil hypnotique, 478, 1.

Braidisme : nom donné quelquefois au sommeil hypnotique, 478.

Bramantip : certains Logiciens emploient ce terme au lieu de *Bamalipton*, 539.

Bréal (Michel) : racines primitives, 260, 2 : 445, 4. — Le langage n'est pas un organisme, 449, 2.

Bridgman (Laura) : aveugle-sourde-muette, 303 ; 452, 1 ; 725.

Brizeux (Julien) : le beau, **II**, 412.

Broca (Paul) : localisation de la faculté du langage, 27. Actuellement les anatomistes contestent cette affirmation de Broca.

Brochard (Victor) : nature des Idées de Platon, 257, 2. — Critique de Bacon, 670, 3.

Broglie (Duc Albert de) : le respect du passé, 92.

Broussais (François-Joseph) : déterminisme physiologique, 391, 3. — Organicisme, **II**, 525. — Matérialisme, **II**, 540.

Brown (Thomas) : classification des émotions, 102, 3.

Bruit (substantif participe de *Bruire*) : le bruit des vagues, des feuilles est-il conscient ? 142-143.

Brunetière (Ferdinand) : philosophie des lettres, 599. — Solidarité, **II**, 72, 1 ; 75, 1. — Pragmatisme social, 832-834.

Büchner (Ludwig) : matérialisme, **II**, 540.

Budget (de l'anglais *Budget*, dérivé lui-même du français *Bougette*, petit sac) : **II**, 361.

BUFFIER (PÈRE GABRIEL) : preuve de la liberté, 370, 1.

BUFFON (GEORGES-LOUIS LECLERC, COMTE DE) : la vue, 186. — Le génie, 231 ; 241. — Utilité de la psychologie de l'animal, 724.

Bureaucratie (de *Bureau* et κρατέω, commander) : ses inconvénients. **II**, 251-252. — Ce mot hybride est dû à l'économiste J. DE GOURNAY (1712-1759).

BURIDAN (JEAN) : l'âne entre deux bottes de foin, 395.

BURKE (EDMUND) : le beau et le sublime, **II**, 389.

C

Cabale ou **Kabbale** (de l'hébreu *Kabbalah*, chose reçue, tradition, de *Kabbel*, recevoir) : la Kabbale est un ensemble de doctrines plus ou moins hétérodoxes, proposées en marge de la Bible, qui se serait grossi au cours des âges, depuis le milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne jusque vers la fin du VIIe siècle de notre ère, pour former les deux livres intitulés : *Sepher Tetzirah* ou le *Livre de la Création*, et le *Zohar* ou le *Livre de la Lumière*. La Kabbale est, avant tout, une tentative pour nous introduire, par la voie des symboles et des procédés relevant de l'occultisme, dans les secrets de la nature, de l'âme et de Dieu. Sur Dieu et l'origine du monde son enseignement oscille entre le créationnisme et l'émanatisme. — Cf. P. VULLIAUD, *La Kabbale juive. Histoire et Doctrines*, 2 vol. Paris, 1923.

Cabaliste : philosophe ayant développé ou commenté la *Cabale*. — FOURIER donne à la passion de l'intrigue le nom de : la *cabaliste*.

CABANIS (PIERRE) : déterminisme physiologique, 391, 2. — Organicisme, **II**, 525. — Matérialisme, 29 ; **II**, 540.

CABET (ÉTIENNE) : communiste, **II**, 199.

Calcul infinitésimal, 626.

CALLICLÈS (Καλλικλῆς, de κάλλος, beauté ; κλέος, gloire) : sophiste, **II**, 48.

Calomnie (*Calumnia*, de l'inusité *calcere*, tromper) : **II**, 206-207.

Camestres : mode de la deuxième figure, 539.

CANDOLLE (AUGUSTIN DE) : classification artificielle en botanique, 693, 3.

Canon (Κανών, barre, règle) : *a*) règles pratiques des méthodes inductives de S. MILL, 668-670 ; *b*) KANT appelle ainsi les principes *a priori* qui règlent l'usage légitime de la raison pratique.

Canonique (**la**) (Κανονικός, régulier) : nom donné par les ÉPICURIENS à la Logique (τέχνη κανονική,) 507.

Capacité (*Capacitas*, de *capax*, susceptible de contenir, de *capere*, contenir) : synonyme d'aptitude. Dans la Philosophie écossaise les capacités sont de simples réceptivités, comme les puissances passives des SCOLASTIQUES, 47.

Capital (*Capitalis*, de *caput*, tête) : nature et espèces, **II**, 354. Le sens étymologique est *capitalis pars debiti*, c'est-à-dire la somme due par opposition aux intérêts ; or cette somme constitue le *principal*. — Définition au sens *économique* : tout bien économique applicable à la production, **II**, 354 ; 365.

Capitalisme : ce mot signifie tantôt : *a*) les abus que les possesseurs du capital peuvent commettre dans leurs rapports avec les travailleurs, **II**, 365 ; 367, 1 ; *b*) le régime économique dans lequel les capitaux (au sens d'instruments de production de la richesse) n'appartiennent pas à ceux qui les rendent productifs par leur travail.

Caractère (Χαρακτήρ, empreinte, signe distinctif, de χαράσσω, marquer d'une empreinte) : *a*) Tout attribut ou qualité faisant partie de la compréhension d'une notion : d'où vg. caractères essentiels, accidentels, propres, communs, dominateurs, subordonnés, 695. — *b*) Manière habituelle de penser, sentir et agir qui distingue un individu d'un autre. — Éléments du caractère, 405. — Caractère intelligible et caractère empirique (KANT, SCHOPENHAUER), 405. — Influence de la volonté sur le caractère, 364-365 ; 405-406. — Influence du caractère sur la volonté, 406. — Caractère et liberté, 398 ; 406-407. — Éducation et caractère, 412. — *c*) Fermeté de principe et de conduite : un homme de caractère, 364-365.

Caractérisation (de *Caractériser*) : loi de caractérisation permanente, **II**, 614.

Caractéristique (Χαρακτηριστικός, ce qui sert à distinguer) : les signes caractéristiques sont des marques qui, sans avoir la rigueur d'une définition, servent à distinguer un objet. — Caractéristique universelle : c'est un système de caractères qui seraient combinés de façon à exprimer toutes les idées. LEIBNIZ conçut le projet de composer une *Caractéristique universelle* ou *Spécieuse* (c'est-à-dire Algèbre) *générale*, qui aurait été tout ensemble une langue philosophique internationale et une logique algorithmique, 462, 1, 2.

CARDANO, CARDAN (GIROLAMO) : plaisir, fait négatif, 57.

Cardinales (**Vertus**) (*Cardinalis*, de *cardo*, gond) : ce terme remonte à saint AMBROISE, *De Sacramentis*, L. III, Ch. II, § 9, *Patrolog. lat.*, T. XVI, col. 434) : division, 129-130.

Carnéade (Καρνεάδης) : scepticisme relatif, **II**, 425.

Cartell : association économique, fondée entre producteurs de marchandises ou denrées similaires, dans le but de prévenir la surproduction et d'empêcher l'avilissement des prix. Cf. E. MARTIN SAINT-LÉON, *Cartells et Trusts*, Paris, 1903 ; 1906².

Cartésianisme (de *Cartesius*, DESCARTES) : indique la philosophie de DESCARTES et son École. — Voir DESCARTES.

Caste (du portugais *Casta*, dérivé de *castus*, non mélangé, de race pure) : esprit de caste, 93. — La caste diffère de la *classe* en ce qu'elle est un groupe social plus fermé, ayant une existence légale et impliquant un élément religieux.

Casuistique (de *Casuiste*, de *casus*, cas de conscience) : c'est la partie de l'Éthique qui étudie l'application des principes de la morale aux cas particuliers que font naître les conflits des devoirs : **II**, 33-36 ; 151.

Cataclysme (Κατακλυσμός, inondation, de κατα-κλύζω, inonder) : géologie des cataclysmes, **II**, 614 ; 615, 1.

Catalepsie (Κατάληψις, surprise) : c'est un phénomène pathologique : *a*) *naturel*, quand il se présente spontanément ; *b*) *artificiel*, dans le cas d'hypnotisme ou somnambulisme provoqué, 479.

Cataplexie (Κατάπληξις, stupeur) : mot proposé par PREYER pour signifier l'engourdissement obtenu chez les animaux par des moyens analogues à ceux de l'hypnose. — Mosso l'emploie pour signifier la suspension de toute activité que peut provoquer la peur.

Cataracte (*Cataracta*, Καταράκτης, herse fermant une porte ; de κατα-ράσσω, rompre) : opération d'aveugles-nés, 190 ; 723 725.

Catégorématique (Κατηγορηματικός, de κατηγόρημα, spécification du sujet) : un terme catégorématique est celui qui a par lui-même une signification, vg. les substantifs : Dieu, homme, etc., 520. — S'oppose à *Syncatégorématique.*

Catégorème (Κατηγόρημα, de κατηγορέω, affirmer) : les *Catégorèmes* ou *Prédicables* sont les cinq universaux, 252-253 ; 516.

Catégorie (Κατηγορία, de κατηγορέω, affirmer : *a*) Les *Catégories* ou *Prédicaments* sont les différentes classes auxquelles on peut ramener les idées générales et qui ne peuvent être ramenées à aucune autre au-dessus d'elles. C'est le sens des PÉRIPATÉTICIENS et des SCOLASTIQUES. Énumération d'ARISTOTE, 296 ; 516-517 ; **II**, 499. — *b*) Pour KANT, ce sont les concepts fondamentaux de l'entendement pur, 296 ; **II**, 431-432.

Catégorique (Κατηγορικός, de κατηγορέω, affirmer) : la proposition catégorique est celle dont l'affirmation ou la négation n'est subordonnée à aucune hypothèse. — Le syllogisme catégorique est composé de trois propositions catégoriques. — Loi catégorique, **II**, 39. — Impératif catégorique de KANT, **II**, 44.

Catégorique (Impératif) : de KANT, **II**, 44.

CAUCHY (AUGUSTIN) : répugnance du nombre infini actuel, **II**, 558, 2.

Causal (*Causalis*, de *Causa*) : ce qui se rapporte à la cause. — Définition causale, 57 ; 524. — Proposition causale, 530. — Succession causale, 681. — Lien causal, 665 ; 724.

Causalité (dérivé de *Causal*) : propriété en vertu de laquelle la cause produit son effet, 324, 4.

Causalité (Principe de) : ses formules, 330. — Son origine, 330-331. — Comparaison avec le principe de finalité, 338. — Principe de causalité et liberté, 384. —Son rôle : *a*) dans *la connaissance des corps*, 173 ; — *b*) dans *l'induction*, 666 ; 678 ; 680 ; — *c*) dans *la preuve de l'existence de Dieu*, **II**, 559 ; 561-562.

Causation (du latin scolastique *causatio*) : action par laquelle une cause produit son effet, 324, 4.

Cause (*Causa*, primitivement signifie procès ; probablement de *caveo*, prendre garde) : sens *général* : la cause est ce *en vertu de quoi* un être est ce qu'il est, 324, 4 ; **II**, 487. Cette définition convient aux quatre espèces de causes. — Antécédent, condition, occasion, 323-324 ; **II**, 487. — Quatre espèces de causes, 324 ; **II**, 487-490. — Savoir c'est connaître par les causes, 578.

Cause efficiente (*Efficiens*, de *efficere* = *ex-facere*, produire) : force capable de produire quelque chose, 323 ; 324 ; **II**, 488. C'est la cause par excellence. Causes : *première, seconde* ; *prochaine, éloignée* ; *principale, instrumentale*, 324-325. — Origine de la notion de cause, 325-327. — Notion psychologique et notion scientifique de la cause, 327-329. — Extension de l'idée de cause, 329-330 ; 762-763. — Application aux sciences, 330.

Cause exemplaire (*Exemplaris*, de *exemplar*, modèle) : c'est l'idée, le type, d'après lequel l'agent réalise son œuvre, 324 ; **II**, 490. — Cause exemplaire des choses, 257, 1 ; 769. — Idéal, cause exemplaire qui dirige l'artiste, **II**, 395-396. — Essence divine, cause exemplaire de la vérité et de la connaissance, 769-770 ; **II**, 583-584.

Cause finale (*Finalis*, de *finis*, fin) : ce *en vue de quoi* une chose est faite ; 332. Voir *Fin*.

Cause formelle (*Formalis*, de *forma*, forme) : ce qui *détermine* une chose à être *telle*, 324 ; **II**, 488. — Principe déterminant des choses, **II**, 516.

Cause matérielle (*Materialis*, de *materia*, matière) : c'est l'élément *indéterminé* dont une chose est faite, 324 ; **II**, 488. — Principe déterminable des choses, **II**, 515-516.

Cause occasionnelle (du bas latin *occasionalis*, de *occasio*, occasion) : c'est ce qui facilite l'activité de la cause, 324.

Caverne (*Caverna*, de *cavus*, creux) : allégorie de la caverne (PLATON), 310. — Idoles de la caverne (FR. BACON), 806.

Cécité (*Cæcitas*, de *cæcus*, aveugle) : cécité *mentale* : expression proposée par le Dr CHARCOT pour signifier l'état pathologique, dans lequel la vision brute persiste, mais où les images, vues matériellement, ne sont pas reconnues. — Cécité *verbale* ou *alexie* : impuissance à reconnaître les caractères écrits ou imprimés. — Cécité *des couleurs*. Voir *Achromatopsie*, *Dyschromatopsie*. — Cécité *morale* : absence de sentiment moral, **II**, 25-26.

Celantes : mode indirect de la première figure, 539.

Celarent : mode de la première figure, 539.

Célébrisme (de *Celeber*, *celebris*, fréquenté, célébré, célèbre) : nom donné par FOURIER à la passion de la gloire.

Célibat (*Cælibatus*, de *cælebs*, non marié) : **II**, 211.

Centralisation (de *Centraliser*, de *centralis*, central) : abus, **II**, 251.

Centre (Κέντρον, de κεντέω, piquer, pointer) : centres nerveux, 71, 1.

Centrifuge (de *Centrum*, centre ; *fugere*, fuir) : nerfs centrifuges ou efférents, 71.

Centripète (de *Centrum*, centre ; *petere*, tendre vers) : nerfs centripètes ou afférents 71.

Cercle (*Circulus*, de *circus*, κίρκος cercle, anneau) : cercle vicieux, 801.

Cérébration (de *Cerebrum*, cerveau, de κάρη, tête) : certains admettent une cérébration inconsciente, c'est-à-dire une activité spontanée du cerveau, qui éveillerait dans la conscience les idées sans rapport logique avec celles qui occupent l'esprit à un moment donné.

Cérébrologie (de *Cerebrum*, cerveau ; λόγος discours) : science du cerveau dans ses rapports avec la PSYCHOLOGIE.

Cérébro-spinal (*Spinalis*, de *spina*, épine) : système cérébro-spinal, 71.

Certitude (*Certitudo*, de *certus*, ancien participe passé, pour *cretus*, de *cretum*, supin de *cernere*, trier, distinguer) : adhésion ferme de l'esprit à la vérité sans crainte d'erreur, 777. — Certitude de la conscience ; 139, 781. — Certitude, opinion et probabilité, 777. — Certitude et évidence, 771-772 ; 777-778. — Certitude immédiate et médiate, 779. — Certitude de fait et de raison, 779. — Fondements des certitudes *métaphysique*, *physique* et *morale*, 780-781. — Certitude morale : sens divers, 782-784. — Certitude historique, 745-746 ; 781.

Cerveau (*Cerebrum*, de κάρη, tête) : rôle dans la sensation, 70. — Système cérébro-spinal, 71. — Cerveau et faits psychologiques, 25-26 ; 28-31. — Cerveau et pensée, 468-469 ; **II**, 541-542.

Cervelet (dérivé de *Cerveau*) : 71.

Cesare : mode de la deuxième figure du syllogisme, 539.

Césarisme (dérivé de César) : maxime césarienne : *Quidquid principi...*, **II**, 40 et note 4.

Chabin (Père Pierre) : activité simple de la mémoire, 206, 1. — Origine des idées (S. Augustin, Bossuet et Fénelon), 312. — Fondement de l'induction d'après Aristote, 680, 2. — La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles, **II**, 567-568.

Champ (*Campum*, terrain plat, espace uni) : champ *visuel* : étendue que l'œil peut voir étant immobile. Cette étendue est limitée par un cône dans lequel, pour produire une sensation visuelle, les objets doivent être compris. — Champ de la *conscience* : quantité plus ou moins grande de phénomènes psychologiques que la conscience peut embrasser à un moment donné. Certaines maladies, comme l'hystérie, rétrécissent le champ de la conscience.

Champeaux (Guillaume de) : réalisme exagéré, 255.

Changement (de *Changer*, du bas latin *cambiare*) : chez Aristote, le changement (μεταβολή) signifie le passage d'un contraire à l'autre ; vg. : le passage de la puissance à l'acte constitue le mouvement (κίνησις), **II**, 506, 2.

Charcot (Dr Jean-Martin) : théorie de l'hypnotisme, 479-480.

Charité (*Caritatem*, de *carus*, cher, précieux, aimé) : *a*) Vertu qui consiste à vouloir et à faire du bien aux autres. — *b*) *Sens théologique* : amour de Dieu et du prochain pour Dieu. — Nature et forme de la charité, **II**, 163. — Objection de Spencer contre la charité, **II**, 163-164. — Comparaison avec la justice, **II**, 165. — Devoirs et œuvres de charité, **II**, 207. — Qualités de la charité, 207. — Devoir de l'aumône, **II**, 193 ; 263-264. — Charité légale, **II**, 264.

Charles (Émile) : l'inclination, 67, 1. — Conscience spontanée, réfléchie, 141, 1.

Chasseur (de *Chasser*, de *captare*, prendre) : propriété des peuples chasseurs ; **II**, 195-196.

Chateaubriand (François-René, Vicomte de) : le remords, **II**, 18, 1.

Châtiment (de *châtier*, de *castigare*) : théorie du châtiment d'après Leibniz, 374, 1. — Fondement, nécessité, but de la sanction pénale, **II**, 120-122 ; 267-269.

Chauvinisme (de Chauvin, nom d'un soldat admirateur excessif de la la gloire de son pays) : amour exagéré de son pays, 93.

Cheselden (William) : opération d'un aveugle-né, 725.

Chevreul (Michel-Eugène) : nature du fait, 664, 2. — Expérience du pendule, 471.

Chimie (du bas latin *Chimia*, Χημεία) : sa place dans les sciences, 2 ; 593 ; 646.

Chose (*Causa*, cause, mais avec le sens de *res*, objet déterminé) : *a*) l'objet quelconque d'une pensée. — *b*) Le sujet par opposition au prédicat. — *c*) *Chose en soi* : ce qui subsiste en soi-même sans supposer autre chose, 320. Kant a

appliqué cette expression aux *noumènes* : ce qui subsiste en dehors de la représentation. **II**, 430-431. — *d*) Ce qui ne s'appartient pas : chose opposée à personne, 365.

Chrématistique (la) (Χρηματιστικός, relatif aux affaires d'intérêt, de χρῆμα, chose, biens) : ARISTOTE nomme ainsi la science de la richesse.

Chrétienté (de *Chrétien*, d'après le latin *Christianitas*) : organisation juridique de la Chrétienté au Moyen-Age, **II**, 315.

CHRYSIPPE (Χρύσιππος, de χρυσός, or ; ἵππος, cheval) : stoïcien, **II**, 93.

CICÉRON (MARCUS TULLIUS) : les causes finales, 337. — Définition de l'histoire, 734, 2. — Partisan de la Nouvelle Académie, **II**, 425, 1.

Cinématique (la) (Κινηματικός, de κίνημα, mouvement) : mot créé par AMPÈRE. Il indique cette partie de la *Mécanique* qui traite du mouvement, abstraction faite des forces. LEIBNIZ et KANT l'appelaient *Phoronomie* (de φορά, déplacement ; νόμος loi).

Cinesthésique (de Κίνησις, mouvement ; αἴσθησις, sensation) : les sensations provoquées par le mouvement sont nommées cinesthésiques.

Cinétique (Κινητικός, qui se meut, de κινέω, mouvoir) : l'énergie *cinétique* est l'énergie actuelle qui se manifeste par du mouvement. Se dit par opposition à l'énergie *potentielle*.

Circonscrite (**Présence**) : être présent dans un lieu d'une manière circonscrite (de l'adverbe scolastique *Circumscripte*, d'une manière délimitée), c'est y être comme les corps, dont chaque partie occupe la partie correspondante du lieu, de sorte que le tout est limité, *circonscrit* par le lieu.

Circonstance (*Circumstantia*, de *circum-stare*, se tenir autour) : circonstances atténuantes ou aggravantes, 120 ; **II**, 31 ; 33.

Circulant (de *Circuler*, de *Circulare*, se mouvoir en cercle) : capital circulant, **II**, 354.

Circulation (*Circulatio*, mouvement circulaire) : circulation des richesses, **II**, 355-356.

Citoyen (de *Cité*, de *civitatem*) : devoirs et droits, **II**, 274.

Civil (*Civilis*, de *civis*, citoyen) : loi civile, **II**, 39-40. — Liberté civile, 369 ; **II**, 291 ; 350. — Droit civil, **II**, 140 ; 291. — Mariage civil, **II**, 209. — Société civile, **II**, 219.

Civilisation (de *Civiliser*, de *civil*) : conditions et éléments, **II**, 325-326. — Mission civilisatrice de l'État, **II**, 248.

Civique (*Civicus*, de *civis*, citoyen) : morale civique, **II**, 219-310.

Clair (*Clarum*, brillant) : *a*) pour DESCARTES : ce qui est « manifeste à un esprit attentif » (*Principes*, Part. I, § 45). — Idées claires, 604 ; 838. — *b*) Pour LEIBNIZ : idée telle qu'on distingue son objet de tout autre (Cf. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, Édit. JANET T. I, p. 621), 142. — Idée claire, 518.

Clair-obscur : répartition de différentes intensités lumineuses dans le champ visuel, laquelle contribue à nous faire percevoir le relief ou peut servir à nous en donner l'illusion.

Clan (emprunté au gaélique *Clann*) : les sociologues désignent ainsi le groupe familial primitif, où le mariage entre membres de ce groupe (l'*endogamie*) était prohibé. L'extension du clan est moindre que celle de la tribu qui, d'ordinaire, admet l'endogamie.

Clandestin (*Clandestinus*, de *clam*, en cachette) : fait privilégié, 652.

CLARKE (SAMUEL) : nature de l'espace, **II**, 501-502. — Répugnance du *processus in infinitum*, **II**, 557-558.

Classe (*Classis*, peut-être de κλῆσις, appel, de καλέω, appeler) : *a*) En *Histoire naturelle*, on nomme classes les divisions intermédiaires entre les *embranchements* et les *ordres*, 695-696. — *b*) En *Logique*, l'idée générale, au point de vue extensif, représente une classe, 688. — *c*) En *Sociologie*, c'est un ensemble d'individus que la loi ou l'opinion range dans la même catégorie sociale. De sa nature, une classe est *ouverte* aux individus de la classe inférieure qui en peuvent faire l'ascension, tandis que la caste est *fermée*. — Lutte des classes, **II**, 202-203 ; 365-366.

Classification (du latin scientifique *classificatio*, de *classis* et *facere*, constituer une classe) : manière de répartir, d'une façon coordonnée, des objets ou des concepts. — Définition, 693. — Espèces : *empirique*, *artificielle*, *naturelle*, 693-694. — Formation des classifications naturelles, 694. — Leurs avantages, 697. — Leur valeur, 698.

Classifications : *a*) Des *arts*, **II**, 408. — *b*) Des *faits psychologiques*, 33 : 43. — *c*) Des *fonctions intellectuelles*, 134. — *d*) Des *idées générales*, 252. — *e*) Des *termes*, 518. — *f*) Des *inclinations*, 83 ; 102 ; 103. — *g*) Des *notions premières*, 296. — *h*) Des *passions*, 122 ; 125. — *i*) Des *propositions*, 530. — *j*) Des *sciences*, 584-595. — *k*) Des *sensations*, 75. — *l*) Des *sentiments*, 80. — *m*) Des *sophismes*, 798. — *n*) Des *systèmes de morale*, **II**, 46-47. — *o*) Des *vérités premières*, 288.

Claustrophobie (de *Claustrum*, fermeture, de *claudere*, *clausum*, enfermer ; φόβος, peur) : trouble pathologique, qui se manifeste par une angoisse, quand le malade se trouve enfermé. C'est le contraire de l'*Agoraphobie*.

Cléanthe (Κλεάνθης, de κλέος, gloire, ἄνθος, fleur,) : stoïcien, **II**, 93.

Cleptomanie (de Κλέπτω, voler ; μανία, manie) : propension morbide au vol, sans motif d'intérêt.

Climat (Κλίμα, inclinaison, climat) : influence sur les passions, le tempérament, 116-117 ; 391 ; 467.

Clinamen (de *Clinare*, incliner) : déviation spontanée des atomes, **II**, 508 ; 600.

Coaction (*Coactio*, de *coactum*, supin de *cogere* = *cum-agere*, *coagere*, pousser) : contrainte qui exclut la liberté physique, 369.

Cœnesthésie (de Κοινός, commun ; αἴσθησις, sensation) : sensation confuse de notre état général organique, 150.

Coercitif (de *Coercitum*, supin de *coercere* = *cum-arcere*, contenir) : pouvoir de contrainte, **II**, 267-268 ; 345.

Coéternité (du latin scolastique *Coæternitas*, de *cum*, avec ; *æternitas*, éternité) : coéternité de la matière et de Dieu dans le système dualiste, **II**, 601.

Cœur (*Cor*) : ensemble des facultés affectives, 125-126. — Esprit dupe du cœur, 117. — Cœur et imagination, 233.

Coexistence (du latin scolastique *Coexistentia*, de *cum*, avec ; *existentia*, existence) : lois de coexistence, 578-579 ; 647 ; 687-688 ; 700 ; 753. — Rapports de coexistence, 691.

Coextensif (de *Coextension*) : la conscience *spontanée* est coextensive à toutes les facultés, 138 ; 141, 1. — L'idée du *devoir* n'est pas formellement coextensive à l'idée du bien, **II**, 112.

Cogitative (du latin scolastique *Cogitativus*, de *cogitatum*, supin de *cogitare* = *cum*, avec ; *agitare*, agiter) : la *potentia cogitativa* est, d'après les SCOLASTIQUES, une sorte de jugement instinctif, qui fait connaître à l'homme l'utile et le nuisible dans les choses sensibles. — La faculté correspondante chez les bêtes est appelée *estimative*.

Cogito, ergo sum : « Lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. » (DESCARTES, *Réponse aux deuxièmes objections*, *Œuvres*, Édit. CH. ADAM et P. TANNERY, T. IX, p. 110.)

Cognition (de l'anglais *Cognition*, connaissance) : ce mot, rarement employé, désigne l'acte de connaître ou la connaissance en général. Mieux vaudrait le réserver pour un acte particulier de connaissance et l'opposer à la connaissance en général, comme on fait pour *volition* et *volonté*.

Cognoscibilité (de *Cognoscibilis*, qui peut être connu, de *co-gnoscere*, apprendre, connaître) : qualité de ce qui est connaissable. L'*intelligibilité* a un sens plus restreint ; elle s'entend plutôt de la possibilité d'une connaissance *rationnelle*, 289.

Cohérent, Cohérence (*Cohaerens*, *cohaerentia*, de *cum*, avec ; *haerere*, être lié) : un système *cohérent* est celui dont toutes les parties sont bien liées. — La cohérence distingue : *a*) la perception de l'hallucination, du rêve, 173 ; 476-477 ; *b*) le souvenir de la fiction imaginative, 204. — La *Logique* est « la théorie de la cohérence » (ST. MILL).

Cohésion (*Cohaesio*, de *cohaesum*, supin de *cohaerere*, adhérer à) : le mécanisme géométrique n'explique pas la cohésion, **II**, 509.

COIGNET (Mme C.) : morale indépendante, **II**, 7, 5.

Coïncidence (de *Coïncider*, du latin scolastique *coincidere* = *cum*, avec ; *incidere*, tomber sur) : méthode des coïncidences constantes, 666. — Méthode de coïncidence solitaire, 667.

Colère (*Cholera*, bile) : passion, 123.

Collatéral (*Collateralis*, de *collaterare*, avoir de chaque côté, de *cum*, avec *latus*, *lateris*, côté) : cause collatérale, **II**, 117.

Collectif (*Collectivus*, de *collectum*, supin de *colligere* = *cum-legere*, recueillir) : *a*) Sens *logique* : s'oppose à *Distributif* : idée collective, 259 ; 519. — *b*) En *Sociologie* : ce qui concerne un groupe d'individus en tant qu'ils sont réunis : propriété collective, **II**, 200. — Travail collectif, **II**, 201. — L'âme collective : aspiration commune d'un groupe, d'une nation (les Allemands disent *Volksgeist*).

Collectivisme (de *Collectivus*, collectif) : forme de Socialisme substituant la propriété collective à la propriété privée pour les moyens de production, **II**, 200-202.

Colligation (*Colligatio*, de *colligatum*, supin de *colligare* = *cum-ligare*, lier ensemble) : opération logique qui consiste à exprimer, dans une formule, une propriété dont la présence a été *constatée* chez un certain nombre d'individus. Elle ne s'étend pas, comme l'induction, aux cas qui n'ont pas été directement observés. — L'hypothèse est un moyen de *colliger* les faits dispersés, 657.

Collision (*Collisio*, de *collisum*, supin de *collidere* = *cum-laedere*, heurter contre) : conflit : *a*) Des *droits*, **II**, 142. — *b*) Des *devoirs*, **II**, 150.

Colonat (de *Colon*, de *colonus*, de *colere*, cultiver) : esclavage mitigé, **II**, 181.

Colonie (*Colonia*, de *colonus*, cultivateur, de *colere*, cultiver) : l'État doit ouvrir des débouchés en fondant des colonies, **II**, 249-250.

Combinaison (de *Combiner*, d'après le latin *Combinatio*, de *combinatum*, supin de *combinare*, réunir, de *cum*, avec : *bini*, deux à deux) : fonctions de combinaison, 135 ; 195.

Combinatoire (**Art**) (de *Combinatum*, supin de *combinare*, réunir) : pour Leibniz, l'*Art combinatoire* est cette partie de la *Logique*, qui consiste à déterminer toutes les combinaisons possibles des différents concepts et à étudier leurs propriétés et leurs rapports. Il se confond avec l'art d'inventer.

Combinatrice (**Imagination**) (de *Combinatum*, supin de *combinare*, réunir) : forme de l'imagination, 222 ; 224-228.

Commencer (du latin populaire *Cuminitiare* = *cum*, avec ; *initiare*, être au début, de *initium*, entrée, début, de *in-ire*, *in-itum*, entrer) : ce qui commence d'être a une cause, 330. Cf. 276. — Commencement absolu, 389-390. — Dieu n'a pas commencé d'être, **II**, 578.

Commerce, **Commercial** (*Commercium*, de *cum*, avec ; *merx*, *mercis*, marchandise) : langue commerciale universelle, 462. — L'État doit encourager le commerce, **II**, 249-250.

Commun (*Communis*, de *cum*, avec, et de la racine qui a donné *munus*, fonction) : ce qui appartient à plusieurs objets à la fois. S'oppose à *Propre*. Noms communs, 258 ; 451. — Sens commun et bon sens, 286. — Critérium du sens commun, 814. — Bien commun de la société, **II**, 219 ; 250 ; 289.

Communauté (du bas latin *Communalitatem*, de *communalis*, communal, de *communis*, commun) : caractère de ce qui est commun. — Communauté d'origine, de territoire, etc., fondement des nations et du patriotisme, 92 ; **II**, 220 ; 322. — Communauté d'origine, de nature, de destinée, 93-94 ; **II**, 163 ; 180-181. — Pouvoir dévolu primitivement à la communauté, **II**, 224-225. — Kant appelle *Communauté* la troisième catégorie (*Action et Réaction* = *Réciprocité*) qui se rapporte à la *Relation*, **II**, 432. Elle sert de fondement à la troisième des *Analogies de l'expérience*, que Kant formule ainsi : « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque générale. »

Communes (**Notions**) : les Mathématiciens grecs disaient κοιναὶ ἔννοιαι : ce sont les axiomes, les principes rationnels. Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*..., Préface, édit. Janet, T. I, p. 15. Jules Scaliger « les nommait *semina æternitatis* ».

Communisme (de *Commun*) : forme de socialisme supprimant complètement la propriété individuelle, pour lui substituer la propriété commune, **II**, 199. — Organisation sociale exposée par Platon dans la *République*.

Commutative (du latin scolastique *Commutativus*, de *commutare*, = *cum-mutare*, échanger) : *a*) Justice commutative : égalité dans les échanges, **II**, 162. — *b*) Loi ou propriété commutative : propriété de l'addition et de la multiplication logiques, 656.

Comparaison (*Comparatio*, de *comparatum*, supin de *comparare*, rapprocher; de *cum*, avec ; *par*, égal) : nature, rôle, importance, 244-245.

Comparatif (de *Comparativus*, de *comparatum*, supin de *comparare*, rapprocher) : jugement comparatif, 264-265. — Proposition comparative, 530.

Comparative (**Méthode**) : 245 ; 490 ; 718-719 ; 722-724.

Comparé (de *Comparer*, de *comparare*, rapprocher) : grammaire comparée, 2 ; 463-464 ; 718-719. — Psychologie comparée, 490 ; 722-724.

Comparution (de *comparaître*, d'après un type latin artificiel, *comparutio*, par analogie à *solutio*) : tables de comparution (Bacon), 666.

Compas (substantif verbal de *compasser*, du latin populaire *compassare* = *cum*, avec ; *passus*, pas, mesure) : la main, 186, 1.

Complet (*Completus*, de *completum*, supin de *complere* = *cum-pleo*, remplir, achever) : Leibniz appelle notion *complète* celle qui représente entièrement un objet individuel. Les notions abstraites sont donc *incomplètes*. — S'oppose à *Incomplet*.

Complexe (*Complexus*, de *complexum*, *complecti*, de *cum* et *plectere*, plier avec, embrasser, assembler) : *idée* complexe, 519. — *Terme* complexe : celui qui, formé de l'assemblage de plusieurs mots, ne constitue cependant, dans la proposition considérée au point de vue logique, qu'un seul terme, 515, 2. L'addition, qui complique un terme simple, est : *a*) tantôt une *explication* ; vg. : l'homme, qui est un animal raisonnable ; *b*) tantôt une *détermination*, vg. : l'homme, qui craint Dieu. — *Proposition* complexe : celle dont le sujet, le verbe ou l'attribut sont des termes complexes ; vg. : l'homme, qui craint Dieu, est fort. — *Syllogisme* complexe : celui dans lequel le grand ou le petit terme est complexe, ou dans lequel la conclusion est une proposition modale ; vg. : celui qui craint Dieu, ne craint pas les hommes ; or Pierre est quelqu'un qui craint Dieu ; donc Pierre ne craint pas les hommes. — Il ne faut pas confondre *complexe* et *composé*. — S'oppose à *Simple*.

Complexe : employé substantivement, ce mot désigne un tout dont les éléments distincts ne sont pas seulement juxtaposés, mais sont organisés.

Complication (*Complicatio*, de *complicatum*, supin de *complicare*, compliquer = *cum*, avec ; *plicare*, plier) : Wundt appelle *complication* « la liaison entre images d'espèces différentes ».

Complicité (de *Complice*, de *complex*, *complicis*, associé, étroitement uni) : participation à un acte déréglé. — Complicité de la volonté dans les passions, 115-116. — Coopération aux actes mauvais des autres, **II**, 116-117.

Composé (de *Composer*, de *componere* = *cum-ponere*, mettre ensemble) : ce qui est formé de plusieurs parties ou de plusieurs termes. — Proposition composée, 530. — Syllogismes composés, 549-550. — Confusion du sens composé et du sens divisé, 799. — Distinction thomiste entre le sens composé et le sens divisé, **II**, 387, 4. — La matière est composée, **II**, 536. — Le composé humain, **II**, 543-544.

Composite (*Compositus*, de *compositum*, supin de *componere*, mettre ensemble) : image composite, 228 ; 249 ; 261. — Ordre composite : formé du mélange de plusieurs styles d'architecture.

Composition (*Compositio*, de *compositum*, supin de *componere*, mettre ensemble) : composition dans le jugement, 268-269. — Méthode de composition ou synthèse, 613-614 ; 614-615. — Composition des lois : conditions d'existence et connexions organiques, 702-703. — Absence de toute composition en Dieu, **II**, 577 ; 578.

Compossible (du latin scolastique *compossibilis*, de *cum*, ensemble ; *possibilis*, possible) : pour les Scolastiques, c'est la simultanéité de plusieurs possibles. Leibniz dit que tous les possibles ne sont pas compossibles, pour signifier que tous les possibles ne sont pas simultanément réalisables dans le même monde.

Compréhensif, **Compréhension** (*Comprehensivus*, *Comprehensio*, de *Comprehensum*, supin de *comprehendere* = *cum-prehendere*, prendre avec) : ensemble des notes ou éléments « compris » dans une idée ou un terme. — Compréhension : *a*) des *idées*, 250 ; *b*) des *termes*, 519. — Rapports de la compréhension et de l'extension, 251. — Point de vue compréhensif dans le syllogisme, 553-554 ; 559-560. — Comparaison avec le point de vue extensif, 556. — Connaissance *compréhensive*, c'est-à-dire adéquate, 518. — Le mot *compréhension* s'emploie quelquefois pour signifier l'*acte* ou la *faculté* de comprendre. Mais cet usage est équivoque en raison du sens logique de ce terme, 250.

Comprendre (*Comprehendere*, prendre avec) : ce mot signifie, entendu : *a*) *largement* : saisir le sens de quelque chose ; — *b*) *strictement* : saisir la nature ou la raison de quelque chose.

Compulsion (*Compulsio*, de *compulsum*, supin de *compellere* = *cum-pellere*, réunir en poussant) : compulsion de l'expérience (Bacon), 662.

Comte (Auguste) : nature passive de l'habitude, 421. — Utilité de la science, 581, 2. — Classification des sciences, 589-591 ; 717. — Impossibilité de l'observation interne, 720. — Statique et Dynamique sociales, 753. — Critérium de l'expérience, 817. — Altruisme, **II**, 81. — Le Positivisme ou le Relativisme objectif, **II**, 446-450.

Conatif (de *Conatum*, supin de *conari*, s'efforcer) : caractéristique des faits volitifs d'après Hamilton, 34.

Conation (de *Conatio*, de *conari*, *conatum*, s'efforcer) : mot usité chez les philosophes de langue anglaise. Certains voudraient l'employer en français pour signifier l'effort ou la tendance prise dans un sens indéterminé.

Concentration (de *Concentrer*, composé avec le latin *cum*, avec, et *centre*) : loi esthétique, **II**, 402.

Concept (*Conceptus*, de *conceptum*, supin de *concipere* = *cum-capere*, prendre à la fois, concevoir) : l'idée abstraite et générale, 135 ; 236 ; 263 ; 265. — Concepts *a priori* ou *purs* : ceux que l'on regarde comme n'étant pas tirés de l'expérience : tels l'unité, la pluralité, aux yeux de Kant. — Concepts *a posteriori* : qui ont leur fondement dans l'expérience : vg. l'homme, l'animal, la douleur.

Conception (*Conceptio*, de *conceptum*, supin de *concipere*, prendre, saisir, recueillir) : *a*) Opération intellectuelle par opposition à celles de l'imagination et des sens : la connaissance du monde est une conception de l'esprit, 157 ;

173-174 ; 175. — *b*) Opération qui consiste à former ou à saisir un concept : formation des concepts par abstraction et généralisation, 236. — Formation du concept ou idée abstraite et générale, 249-250.

Conceptionnisme (de *Conception*) : façon d'expliquer la perception extérieure par opposition au *Perceptionnisme* ou perception immédiate, 170-175.

Conceptualisme (du latin scolastique *Conceptualis*, de *Conceptus*, concept) : théorie d'ABÉDARD et de KANT sur la nature des idées générales, 254-255.

Conceptuel (du latin scolastique *Conceptualis*, de *Conceptus*, concept) : ce qui se rapporte au concept. — Signes conceptuels, 436.

Concevable, Concevabilité (de *Concevoir*, de *concipere*) : ce qui n'implique pas contradiction. — S'oppose à *Inconcevable*, *Inconcevabilité*.

Conciliation (*Conciliatio*, de *conciliatum*, supin de *conciliare*, réunir ; de *cum*, avec ; *calare*, appeler) : elle consiste à dégager de chaque système « l'âme de vérité » qu'il peut contenir. C'est ce que les Anglais nomment une doctrine de « reconciliation », qui équivaut à un sage *éclectisme*.

Concluant, Conclusion (*Conclusio*, de *conclusum*, supin de *concludere*= *cum-claudere*, enfermer, terminer) : la conclusion est une proposition qui résulte de propositions posées comme prémisses. — Conclusion du syllogisme, 536. — Modes concluants du syllogisme, 539. — Conditions de sa validité, 561.

Concomitance, Concomitant (*Concomitari*, accompagner ; de *cum*, avec ; *comitari*, suivre ; de *comes*, *comitis*, de *cum-ire*, *itum*, aller avec) : caractère de deux faits ou circonstances qui sont unies par un rapport régulier de *simultanéité* ou de *variation*. — Méthode des variations concomitantes, 669.

Concordance (de *Concorder*, de *concordare*, s'accorder ; de *concors*=*cum*, *cor*, cœur avec) : méthode de concordance, 668. — Méthode réunie de concordance et de différence, 669, 2.

Concordat (du bas latin *Concordatum*, accord) : traité bilatéral conclu entre l'Église et un État, **II**, 341.

Concours (*Concursus*, de *concursum*, supin de *concurrere*=*cum-currere*, courir ensemble, se rencontrer) : action de coopérer. — Concours divin : *a*) DESCARTES : acte par lequel Dieu conserve le monde et coopère aux actions des créatures (*Discours de la Méthode*, Partie V). — *b*) SCOLASTIQUES : acte par lequel Dieu coopère aux actions des créatures, **II**, 638.

Concret (*Concretus*, de *concretum*, supin de *concrescere* = *cum-crescere*, s'accroître par réunion, se condenser) : c'est le réel, l'individuel. — Idée concrète, 134 ; 258. — Terme concret, 518. — S'oppose à *Abstrait*.

Concrétion (*Concretio*, agrégation, de *concretum*, supin de *concrescere*, se condenser) : « Opération par laquelle l'esprit, à ses débuts et d'une manière généralement inconsciente, a construit le tout dit concret, que l'abstraction, et l'analyse décomposeront plus tard » (V. EGGER, Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1903, p. 183).

Concupiscence (*Concupiscentia*, de *concupiscere* = *cum-cupiscere*, de *cupere*, désirer ardemment, convoiter) : *a*) les SCOLASTIQUES emploient ce mot pour distinguer les appétits sensibles ou passions qui s'opposent aux tendances raisonnables, 44 ; 122. — *b*) Désir ardent et égoïste. — *c*) Les trois concupiscences : *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*, que S. JEAN (*Epist.* I, ch. II, v. 16) appelle *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *superbia vitæ*. Cf. BOSSUET, *Traité de la concupiscence*.

Concupiscible (du latin scolastique *Concupiscibilis*, qui peut être convoité) : ce qui est le principe du désir, ce qui pousse à convoiter. — Appétit concupiscible, 44. — Passions qui en dérivent, 122.

Concurrence (de *Concurrent*, de *Concurrens*, de *concurrere* = *cum-currere*, courir ensemble) : lutte entre deux tendances qui s'efforcent de se supplanter l'une l'autre. — Concurrence dans l'enseignement, **II**, 254 ; 257-258. — Concurrence : *a*) *Économique*, **II**, 355. — *b*) *Vitale*, **II**, 614.

CONDILLAC (ÉTIENNE BONNOT DE) : classification des facultés, 46. — Nature de l'instinct, 109-110. — Notion du moi, 153. — Nature de l'attention, 238. — Nominalisme, 254. — Origine sensualiste des idées, 300. — Notion de substance, 323. — Acte volitif ramené au désir, 361-363. — Origine du langage, 447, 6. — Aphorismes relatifs au langage, 462. — Analyse expérimentale, 613, 1.

Condillacisme (de *Condillacus*, traduction latine de CONDILLAC) : ensemble des doctrines condillaciennes. Voir CONDILLAC.

Condition (*Conditio*, *Condicio*, convention, condition, de *cum*, avec ; *dicere*) : *a*) Ce qui enlève l'obstacle à l'activité de la cause, 324 ; 665. — *b*) Ce dont la présence est nécessaire pour que quelque chose existe : vg. pour KANT le temps et l'espace sont les conditions de l'expérience, **II**, 431. — *c*) Assertion de laquelle une autre dépend, de sorte que, si la première est fausse, la seconde l'est aussi : vg. jugement conditionnel ou hypothétique : vg. S'il est jour, il fait clair, 549. — *d*) Manière d'être, situation : vg. condition de l'esclave dans l'antiquité, **II**, 176.

Conditions d'existence (**Principe des**) : formulé par CUVIER, 700-701.

Conditionné (adjectif participe de *Conditionner*) : ce qui est soumis à certaines conditions, comme le *relatif*, 285. — Pour HAMILTON : le conditionné c'est « ce qui dépend de quelque chose d'autre quant à son être. » Il énonce ainsi la *Loi du conditionné* : « Penser, c'est conditionner ». « *To think is to condition* », 340-341. — D'après KANT, le conditionné c'est le conséquent considéré dans sa dépendance de l'antécédent. — Notre libre arbitre est conditionné, 399. — Le conditionné dans le syllogisme hypothétique, 549. — S'oppose à *Inconditionné*.

Conditionnel (*Conditionalis*, *Condicionalis*, de *conditio*, *condicio*) : ce qui dépend d'une condition. — Syllogisme conditionnel ou hypothétique, 549. — Lois physiques conditionnelles, 294 ; **II**, 38. — Impératif conditionnel, **II**, 44. — Synonyme d'*Hypothétique*.

CONDORCET (JEAN-ANTOINE-NICOLAS CARITAT, MARQUIS DE) : la perfectibilité humaine, 655 ; II, 327, 2.

Conduite (Substantif participe de *Conduire*, de *conducere* = *cum-ducere* mener ensemble) : manière de se comporter. — Règles de conduite morale, **II**, 30-36.

Conférences de La Haye : arbitrage des conflits internationaux, **II**, 318-320.

Conflit (*Conflictus*, de *conflictum*, supin de *confligere* = *cum-fligere*, heurter) : opposition et lutte entre deux pouvoirs ou deux principes à propos d'un même objet. — Conflit : *a*) des *droits*, **II**, 142 ; — *b*) des *devoirs*, **II**, 150 ; — *c*) de *deux pouvoirs*, qui émettent sur un même point des prétentions opposées. Dans un État bien ordonné, ces sortes de différends, vg. entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir administratif, sont tranchés par un *Tribunal des conflits*, offrant des

garanties d'indépendance : — *d*) des *nations* : on a institué, pour les juger, le Tribunal arbitral de La Haye, **II**, 318-330 ; la Société des nations, **II**, 320-321 : — *e*) « de la *raison avec elle-même* » : c'est pour KANT l'ensemble des contradictions où tombe la raison, quand elle s'efforce de rattacher les phénomènes à un inconditionné, d'où ils dépendraient tous comme conditionnés : c'est le heurt des *antinomies*, **II**, 433 ; 436.

Conformité (*Conformitas*, de *cum*, avec : *forma*, forme) : faits de conformité (BACON), 652. — Conformité de la pensée avec les choses, XXVIII ; 768 ; 770.

Confus (*Confusus*, de *confusum*, supin de *confundere*=*cum-fundere*, mélanger) : concept, ou perception, dont le contenu est mal défini. — État de conscience, 142. — Idée et terme, 518. — S'oppose chez les Cartésiens à *Distinct*.

Confusion (*Confusio*, de *confusum*, supin de *confundere* = *cum-fundere*, mélanger) : acte par lequel l'esprit confond en un seul deux concepts distincts. — Confusion mentale : état pathologique, dans lequel le malade ne forme que des pensées incomplètes et troubles. — Confusion entre le sens composé et le sens divisé, 799.

Congénital (de *Congenitus* = *cum*, *genitus*, né avec) : se dit de tout caractère, qui existe chez un individu dès sa naissance, par opposition au caractère *acquis* dans le cours de son développement ultérieur ; vg. Cataracte, 725.

Conjonctif (*Conjunctivus*, de *conjunctum*, supin de *conjungere* = *cum-jungere*, atteler ensemble) : syllogisme conjonctif ou copulatif, 549.

Conjonction (*Conjunctio*, de *conjunctum*, supin de *conjungere* = *cum-jungere*, atteler ensemble) : son rôle dans la phrase, 464.

Connaissance (de *Connaître*) : *a*) *Subjectivement* : acte de la pensée qui prend un objet en tant qu'objet de représentation. — *b*) *Objectivement* : ce même acte considéré en tant qu'il représente plus ou moins le contenu de l'objet; en ce sens on dit : connaissance imparfaite ou adéquate. — *c*) Contenu de la connaissance : vg. l'ensemble des connaissances humaines. — Facultés de connaissance, 134-136. — Connaissance instinctive et réfléchie, 242. — Matière, forme, terme de la connaissance, 345. — Connaissance empirique et connaissance scientifique, 577-578. — Connaissance du particulier et science du général, 581. — Valeur de la connaissance, **II**, 421-455.

Connaître (*Cognoscere* = *cum-gnoscere*) : terme *générique*, qui indique simplement qu'un objet est présenté, présent à l'esprit. Les *espèces* de ce genre sont : percevoir, concevoir, comprendre, etc.

Connexe (*Connexus*, de *connexum*, supin de *connectere* = *cum-nectere*, lier ensemble) : caractères connexes, 691.

Connexion (*Connexio*, de *connexum*, supin de *connectere* = *cum-nectere*, lier ensemble) : nécessité de la liaison entre le sujet et l'attribut, 778. — Nécessité de la liaison entre les prémisses et la conclusion du syllogisme, 561.

Connexions organiques : principe formulé par ÉTIENNE GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, 701-703.

Connotatif, **Connotation**, **Connoter** (du latin scolastique *Connotare* = *cum-notare*, supin *connotatum*, indiquer avec) : la *connotation* est l'ensemble des caractères impliqués par un terme donné. — Les SCOLASTIQUES disaient d'un

terme qu'il *connote*, pour signifier qu'il implique un ensemble de caractères. STUART MILL leur a emprunté ce mot, 515 et note 3. — S'oppose à *Dénotation*, 515, 3.

Conscience psychologique (*Conscientia*, de *conscire* = *cum-scire*, savoir avec) : perception intuitive qu'a l'esprit de ses états et de ses actes. — Fonction d'acquisition, 134. — Ses modes : *spontané*, *réfléchi*, 137. — Caractères du témoignage de la conscience, 138-140. — Nature de la conscience : mode fondamental ou faculté spéciale, 140-141. — Degrés de la conscience, 141. — Objet et portée de la conscience, 145. — Ses limites : corps, monde extérieur, Dieu, 146-147. — Idées dues à la conscience réfléchie, 147. — Certitude psychologique, 781.

Conscience morale (*Conscientia*, de *conscire* = *cum-scire*, savoir avec) : faculté qu'a l'homme de porter des jugements sur la valeur morale de ses actes. — Comparaison avec la conscience psychologique, **II**, 15. — Jugements et sentiments moraux, **II**, 16-17. — Nature et origine de la conscience : *a*) *sens moral*, **II**, 18 ; — *b*) *éducation et coutume*, **II**, 21 ; — *c*) *association et habitude*, **II**, 22 ; — *d*) *évolution et hérédité*, **II**, 23 ; — *e*) *raison pratique*, **II**, 25-26. — Valeur de la conscience, **II**, 26. — Universalité de la conscience, **II**, 27. — Degrés, éducation et règles de la conscience, **II**, 33. — Examen de conscience, **II**, 159, — Liberté de conscience, **II**, 183.

Consécutif (*Consecutus*, qui suit, de *Consecutum*, supin de *consequi* = *cum-sequi*, suivre de près) : les *sensations* consécutives ou remanentes (de *remanens*, *remanere*, demeurer), sont celles qui persistent après que leur cause extérieure a cessé d'agir sur l'organe. C'est une persistance hallucinatoire, 225. — Les *images* consécutives (il s'agit surtout des images *visuelles*) sont : *a*) *positives*, quand les clairs et les noirs de l'image correspondent aux clairs et aux noirs de l'objet ; vg. si l'on ferme les yeux après avoir regardé un objet brillant, on le voit encore quelques instants ; — *b*) *négatives*, quand aux noirs de l'objet correspondent les blancs de l'image et *vice versa* ; vg. : si après avoir fixé un objet brillant, on regarde un écran blanc, on perçoit une image consécutive négative. Si l'objet fixé est coloré, les couleurs de l'objet sont remplacées par leurs complémentaires dans l'image consécutive négative.

Consécution (*Consecutio*, succession immédiate, de *consecutum*, supin de *consequi* = *cum-sequi*, suivre de près) : chez l'animal il n'y a ni jugement ni raisonnement, mais « simple consécution » d'images, 269 ; 281 ; 494.

Conseil (*Consilium*, délibération, avis, de *consulere*, dérivé de *cum-sedere*, siéger ensemble, délibérer, aviser) : conseil et précepte, **II**, 112.

Consensus (de *Consensum*, supin de *consentire* = *cum-sentire*, consentir, s'accorder) : en *Physiologie*, ce terme indique la coopération et l'accord des diverses fonctions de l'organisme. — S'emploie aussi en *Psychologie*.

Consentement (de *Consentir*, de *consentire* = *cum-sentire*, consentir) : acquiescement de la volonté, 55-56 ; 115-116 ; 270-271 ; 399, 1.

Consentement universel (*Omnium consensus naturæ vox est*, CICÉRON, *Quæst. Tuscul.* L. I, ch. 15) : critérium de la vérité (LA MENNAIS), 815. — Conditions de la valeur du consentement universel, 840. — Preuve de la liberté, 372-373. — Preuve de l'existence de Dieu, **II**, 563.

Conséquence (*Consequentia*, de *consequi* = *cum-sequi*, suivre, s'en suivre) : lien logique qui unit les prémisses à la conclusion : c'est la *forme* du raisonnement déductif, 282. — Ce mot signifie également la *proposition* qui découle des prémisses, c'est-à-dire la conclusion, 536.

Conséquent (*Consequens*, participe présent de *consequi* = *cum-sequi*, suivre, s'en suivre) : employé *substantivement*, il signifie la conclusion par rapport aux prémisses ou à l'antécédent, 536 ; 538. — Employé *adjectivement*, il signifie : *a*) ce qui est conforme aux règles de la Logique ; vg. : raisonnement conséquent ; — *b*) s'oppose à *Antécédent* : vg. : volonté conséquente, 393, 1.

Conservation (*Conservatio*, de *conservatum*, supin de *conservare* = *cum-servare*, garder avec soin) : fonction intellectuelle, 135. — Conservation des idées : *a*) *habitude physiologique*, 196-197 ; — *b*) *habitude psychologique*, 198-199. — Conservation de la force, 387-390. — Conservation de l'être par Dieu, **II**, 637.

Consommation (de *Consommer*, de *consummare*, faire le total, achever perfectionner, de *summus*, le plus haut) : consommation des richesses, **II**, 360.

Constance (*Constantia*, de *constare* = *cum-stare*, se tenir avec, être ferme) : qualité de celui qui ne cesse pas d'être le même. — Fermeté d'âme dans la lutte contre soi-même, **II**, 159.

Constitutif (de *Constitutus*, participe passif de *constituere*, poster, établir, de *cum-stare*, se tenir debout) : ce qui est essentiel dans une chose. — Caractères constitutifs, 690-691.

Constitution (*Constitutio*, de *constitutum*, supin de *constituere* = *cum-statuere*, établir, de *cum-stare*, se tenir debout) : manière dont une chose est établie dans son organisation essentielle. — Constitution physique ou tempérament, 391. — Constitution politique, **II**, 232-233.

Constitutionnel (de *Constitution*) : monarchie constitutionnelle, **II**, 232-233.

Constructif, **Construction** (*Constructio*, de *constructum*, supin de *construere* = *cum-struere*, entasser, bâtir) : construction de l'idée de notre corps, 191. — Imagination constructive, 222.

Construit (de *Construire*, de *construere* = *cum-struere*, entasser, bâtir) : ce qui est élaboré par l'esprit. S'oppose à *Donné*.

Contact (*Contactus*, de *contactum*, supin de *contingere* = *cum-tangere*, toucher avec) : rapprochement qui établit des relations entre plusieurs corps ou entre le corps et l'esprit. — Contact : *a*) *Physique* : contact des corps s'appliquant l'un sur l'autre. — *b*) *Virtuel* : contact de l'esprit agissant sur le corps. — Les sensations de *contact* sont les sensations propres du toucher, en tant qu'on les distingue des sensations *musculaires*, *thermiques*, etc., 157-158.

Contagion (*Contagio*, de *contactum*, supin de *contingere*, = *cum-tangere*, toucher avec) : communication par contact. — Contact : *a*) De la sympathie, 87. — *b*) Des émotions, actions, 95-96. — *c*) Des passions, 121-122. — *d*) De l'exemple, **II**, 29.

Contemplatif, **Contemplation** (*Contemplativus*, *Contemplatio*, de *contemplatum*, supin de *contemplôr* = *cum*, *templum*, observer une partie du ciel. Le carré tracé dans le ciel par l'augure pour observer les présages s'appelle *templum*) : attention sans effort, 239. — Plaisir du beau, **II**, 380 ; 387. — Pour Platon, Aristote et les Scolastiques, la contemplation est une activité intellectuelle intuitive, qui correspond à la pensée *spéculative* (θεωρεῖν) et s'oppose à une activité tournée vers la *pratique* (πράττειν) ou vers la réalisation d'œuvres extérieures à l'agent (ποιεῖν), 585. — Pour les Néoplatoniciens, c'est moins un acte qu'un *état* intuitif, dans lequel l'esprit jouit de la vue de son objet.

Contenance (de *Contenir*, de *continere* = *cum-tenere*) : contenance : *a*) *compréhensive*, 553-554 ; 559 ; — *b*) *extensive*, 554-555 ; 557 ; — *c*) *implicite*, *virtuelle*, 564.

Contention (*Contentio*, de *contentum*, supin de *contendere* = *cum-tendere*, tendre avec effort) : forme de l'attention impliquant un effort pénible, 239.

Contenu (*Contenir*, du latin populaire *contenire*, pour *continere*, tenir de tous côtés) : ce qui est dans autre chose. Le contenu d'un concept c'est sa compréhension, 250. — Dans les opérations intellectuelles on distingue généralement : *a*) la forme ; *b*) la matière ou *contenu*, 436.

Contigu, **Contiguïté** (*Contiguus*, de *contingere* = *cum-tangere*, toucher, atteindre) : ce qui touche à quelque chose. — Contiguïté dans le temps et l'espace, 216-217. — Loi de contiguïté, 213 ; 218. — ARISTOTE (Cf. *De memoria*) avait déjà noté la contiguïté dans le temps comme une des formes de l'association des idées.

Contingence, **Contingent** (*Contingentia*, *contingens*, de *contingere*, = *cum-tangere*, toucher, atteindre, arriver). — ARISTOTE dit : ἐνδεχόμενον, ce qui peut être) : *a*) Le *contingent* : ce qui peut être ou ne pas être, 285 ; 339. — *b*) En *Logique* : proposition contingente : celle dont la vérité est garantie par l'expérience et non par la raison. — Les *futurs contingents* sont les actes et événements futurs qui dépendent de la volonté libre de Dieu ou des hommes, **II**, 582 ; 583-584. — S'oppose à *Nécessité*, *Nécessaire*.

Contingentia (**Argumentum a** ou **e**) (de *Contingere*, arriver) : preuve de l'existence de Dieu tirée *e Contingentia mundi*, **II**, 557.

Contingentisme (de *Contingent*) : on nomme quelquefois ainsi la « philosophie de la contingence », telle qu'ÉMILE BOUTROUX l'a exposée, 388-389.

Continu (*Continuus*, de *continere* = *cum-tenere*, tenir ensemble, s'étendre) : ce mot s'applique à la quantité dont les parties ne sont pas séparées, de sorte que la fin de l'une est le commencement de l'autre. On distingue le continu : *a*) *permanent* : celui dont toutes les parties sont données simultanément ; vg. : la ligne, 630 ; *b*) *successif* : celui dont les parties sont données l'une après l'autre ; vg. : le temps, le mouvement, **II**, 506 ; *c*) *formel* : il serait constitué par des êtres étendus, dont l'unité ne comporte aucune distinction intrinsèque actuelle, mais qui sont cependant réellement divisibles. Telle est la continuité admise généralement dans la nature par les SCOLASTIQUES ; *d*) *virtuel* : il serait constitué par des êtres simples, dont l'activité résistante serait le fondement de l'espace réel et impénétrable. Telle est la continuité imaginée par LEIBNIZ, BOSCOVICH, PALMIERI, **II**, 511 ; 518 ; 520.

Continué (de *Continuer*, de *continuare*, joindre, unir, faire sans interruption) : création continuée, **II**, 637-638.

Continuité (*Continuitas*, de *continuus*, continu) : liaison non interrompue. Loi ou principe de continuité, 387-388.

Contradictio in adjecto : contradiction entre un terme et ce qui lui est ajouté : vg. entre un substantif et son adjectif : cercle carré, 520.

Contradictio in terminis : contradiction que les termes mêmes manifestent : vg. mouvement sans vitesse, 145.

Contradiction (*Contradictio*, de *contradictum*, supin de *contra-dicere*, contredire) : rapport entre deux propositions ou deux termes, dont l'un est la négation de l'autre. — Principe de contradiction, 288. — Opposition par contradiction, 532. — Critérium de vérité, 816.

Contradictoire (*Contradictorius*, de *contradictum*, supin de *contra-dicere*, contredire) : ce qui est relatif à deux termes ou propositions entre lesquels existe une contradiction. — Idée contradictoire, 520. — Propositions contradictoires, 532.

Contrainte (de *Contraindre*, de *constringere* = *cum-stringere*, lier avec, resserrer) : tout ce qui entrave la liberté d'agir, soit du dehors, soit du dedans. — Contrainte physique, morale, 369 ; **II**, 116. — Contrainte illégitime en matière de conscience, de pensée, **II**, 83 ; 185 ; 344-346.

Contraire (*Contrarius*, de *contra*, en face de, contre) : indique une opposition entre deux termes qui diffèrent par l'affirmation et la négation d'un même élément spécifique ; — ou entre deux propositions universelles, de mêmes termes, dont l'une est affirmative et l'autre négative. — Opposition des contraires, 532 ; 533. — Suggestion des états contraires, 214.

Contraposition, **Contreposition** (*Contrapositio*, de *contrapositum*, supin de *contra-ponere*, poser en face, opposer) : mode de conversion des propositions négatives O, 534.

Contrariété (*Contrarietas*, de *contrarius*, contraire) : propriété des propositions contraires, 532.

Contraste (de l'italien *Contrasto*, lutte, opposition) : opposition de deux objets pensés simultanément ou successivement. — Loi de contraste dans l'association des idées, 214 ; 217.

Contrat (*Contractus*, de *contractum*, supin de *contrahere* = *cum-trahere*, rassembler, lier) : « Le contrat est une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'engagent envers une ou plusieurs autres à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose » (*Code civil*, art. 1101). — Contrat *bilatéral* ou *multilatéral* : celui qui comprend une réciprocité d'engagements. — *Quasi-contrat*, **II**, 74, 2. — Origine de la propriété d'après Grotius, Puffendorf, etc., **II**, 192. — Contrat matrimonial, **II**, 209-211. — Contrat social d'après Hobbes et Rousseau, **II**, 220. — Le *statut social* s'oppose au contrat social. — Fidélité aux contrats, **II**, 162. — Contrat de travail, **II**, 218 ; 358. — Contrat concordataire, **II**, 341.

Contre-épreuve : c'est, dans la méthode expérimentale, une seconde opération, inverse de la première et destinée à la contrôler, 668-669 ; 669, 3.

Contribution (*Contributio*, de *contributum*, supin de *contribuere* = *cum-tribuere*, donner avec) : contributions ou impôts : espèces et base de répartition, **II**, 278-280.

Convaincre (*Convincere* = *cum-vincere*, vaincre entièrement, démontrer) : différences entre convaincre et persuader, 784-785.

Convenance (de *Convenir*, de *convenire* = *cum-venire*, aller ensemble) : convenance entre deux ou plusieurs termes, vg. convenance entre le sujet et l'attribut affirmée par le jugement de prédication, 265. — Le *convenable* : ce qui est selon les règles, les usages, ce qui convient dans telles circonstances données. — La convenance, le convenable ne s'imposent pas avec une nécessité absolue : règles de convenance, **II**, 155.

Conventionnel (de *Convention*, de *conventio*, assemblée, accord, du supin *conventum*, de *convenire* = *cum-venire*, s'assembler, s'accorder) : ce qui est établi par un accord exprès ou tacite. — Part de convention dans les théories scientifiques, 819. — Signes et langage conventionnels, 436 ; 439.

Convergence (de *Convergent*, de *Convergens*, de *convergere* = *cum-vergere*, tendre ensemble vers) : tendance à se réunir en un même point. — *a*) Convergence s'oppose à *différenciation*, quand un ensemble de transformations tend à produire une ressemblance croissante des éléments qui se transforment. — *b*) Loi esthétique de concentration ou de convergence, **II**, 402.

Conversion (*Conversio*, de *conversum*, supin de *convertere* = *cum-vertere*, tourner, changer). — *a*) Procédé de déduction immédiate, 533-534. — Critiques de HAMILTON, 534-535. — *b*) Conversion de la rente, **II**, 361. — *c*) Conversion morale : changement radical dans la conduite.

Convertible (*Convertibilis*, de *convertere*, changer) : une proposition est *convertible* quand elle peut être convertie *simplement*, c'est-à-dire sans changement d'extension, 533-534. — L'être est convertible avec l'un, le vrai, le bien, le beau, 252 ; **II**, 471 ; 475 ; 477 ; 470.

Conviction (*Convictio*, de *convictum*, supin de *convincere* = *cum-vincere*, convaincre, démontrer) : conviction s'oppose à *persuasion*, 784-785. Elle implique, au sens rigoureux, la certitude rationnelle ; mais, dans la pratique, on l'emploie comme synonyme d'adhésion de l'esprit reposant sur une très grande probabilité et suffisante pour nous déterminer à agir. — KANT appelle *conviction* le fondement sur lequel repose l'adhésion subjectivement et objectivement suffisante de la certitude stricte, 782. — Convictions fortes : élément du caractère, 364-365 ; 412.

Coopératif, **Coopération** (*Cooperatio*, de *cooperatum*, supin de *cooperari* = *cum-operari*, travailler avec, aider) : part prise à une œuvre. — Responsabilité morale, **II**, 116-117. — Sociétés coopératives de consommation, de crédit, de production, **II**, 203-204.

Coopératisme (de *Coopération*) : forme de Socialisme, **II**, 203-204.

Coordination (*Coordinatio*, de *cum*, avec, et *ordinare*, mettre en ordre) : coordination de concepts : relation de concepts placés sur le même rang dans une classification ; vg. deux espèces du même genre, 251-252 ; 519. — Coordination des caractères, 691.

Coordonné (composé de la particule latine *co* = *cum*, avec, et *ordonner*, de *ordinare*) : idées et termes coordonnés, 519. — Caractères, 691.

Coprolalie (Κόπρος, ordure ; λαλιά, parole) : emploi de termes orduriers ou inconvenants, que provoque chez certains névropathes l'influence de leur état morbide.

Copulatif (*Copulativus*, de *copulatum*, supin de *copulare*, pour *co-apulare*, unir, du verbe archaïque *apere*, attacher) : ce qui unit. — Proposition, 530. — Syllogisme, 549-550.

Copulation (*Copulatio*, de *copulatum*, supin de *copulare*, unir) : copulation de l'expérience (BACON), 662.

Copule (*Copula*, liaison) : tout verbe joue, dans le jugement, le rôle de copule ou de lien, en tant qu'il exprime la relation que le jugement affirme entre ses termes, 267.

Cornutum (**Argumentum**) : nom donné au Dilemme, 550.

Corollaire (*Corollarium*, de *corolla*, petite couronne donnée en cadeau ; supplément de salaire, d'où le sens figuré d'addition) : c'est une proposition qui découle immédiatement d'une autre. S'oppose à *Théorème*.

Corporatif. Corporation (du bas latin *Corporari*, *corporatum*, se former en corps) : inclinations corporatives, 91. — Associations corporatives, **II**, 251. Cf. 285-286. — Avantages et abus des anciennes Corporations, 187-188.

Corporéité (du latin scolastique *Corporeitas*, de *corpus*, corps) : nom donné par les SCOLASTIQUES à la forme substantielle, par laquelle un corps est constitué corps. Les uns, les THOMISTES, soutiennent que la corporéité n'est pas réellement distincte du principe vital des êtres vivants, de sorte que ceux-ci doivent à leur principe vital et d'être corps et d'être vivants. Conséquemment, à la mort d'un vivant, la fonction de corporéité, que remplissait l'âme, principe vital, est exercée par une autre forme qui a été nommée forme cadavérique (*forma cadaverica*). — D'autres SCOLASTIQUES admettent au contraire la pluralité des formes substantielles : la corporéité et le principe vital sont donc réellement distincts. Cf. D. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Anthropologia*, Th. XII-XIV, p. 381-416.

Corporel (*Corporalis*, de *Corpus*, corps) : faits de la nature corporelle, 25. — S'oppose à *Spirituel*.

Corps (*Corpus*) : tout objet matériel que nous percevons comme étendu et stable. — Perception de notre corps, 147. — Perception des corps, 162-163 ; 173-175. — Construction de la représentation du corps, 191. — Existence des corps, **II**, 500. — Nature des corps, **II**, 507-523.

Corps (**Esprit de**) : avantages et inconvénients, 93.

Corpuscule (*Corpusculum*, petit corps, de *corpus*) : on entend par *philosophie corpusculaire* le système de ceux qui expliquent (vg. GASSENDI, DESCARTES, etc.) les phénomènes physiques par certains groupements de particules que leur petitesse rend invisibles, **II**, 507-510.

Corrélatif (du latin scolastique *Correlaticus*, de *cum-referre*, *relatum*, avoir rapport à) : ce qui implique des rapports mutuels. — Caractères corrélatifs, 691. — États d'esprit corrélatifs, 772.

Corrélation (du latin scolastique *Correlatio*, de *cum-referre*, *relatum*, avoir rapport à) : relation réciproque. — Principe des corrélations organiques, 337 ; 675 ; 701, 2. — La compréhension et l'extension, la définition et la classification sont en corrélation, 251 ; 688. — Corrélation entre le droit et le devoir, **II**, 138.

Corruption (*Corruptio*, de *corruptum*, supin de *corrumpere* = *cum-rumpere* rompre, détruire) : les SCOLASTIQUES, après ARISTOTE, opposent *corruption* à *génération*, comme les deux faces de toute transformation substantielle, **II**, 517 : *Corruptio unius est generatio alterius*. ARISTOTE emploie les mots φθορά (destruction) et γένεσις (génération). — *Corruptio optimi pessima. La corruption du meilleur est la pire*. La privation d'un bien supérieur est toujours un mal pire que la perte d'une forme inférieure.

Cosmique (Κοσμικός, de κόσμος, univers) : relatif à l'univers pris dans son ensemble. — Ordre cosmique, **II**, 561-562. — Suicide cosmique (HARTMANN), **II**, 649.

Cosmogonie (Κοσμογονία, de κόσμος, monde ; γίγνομαι, se produira) : système explicatif de la formation du monde : vg. Hypothèse de LAPLACE, 337.

Cosmologie (Κοσμολογία, de κόσμος, monde ; λόγος, discours) : sa place dans les sciences philosophiques, 4 ; 594. — Son objet, **II**, 496-529. — KANT

entend par *Cosmologie rationnelle* l'ensemble des problèmes relatifs à l'origine et à l'essence du monde envisagé comme réel. Ces problèmes aboutissent aux *antinomies* kantiennes, **II**, 433. — Cf J.-M. DARIO, *Praelectiones Cosmologiae*, Paris, 1923.

Cosmologique (Κοσμολογικός, de κόσμος, monde ; λόγος, discours) : sciences cosmologiques, 1 ; 588. — Preuve cosmologique de l'existence de Dieu, **II**, 557-560.

Cosmopolitisme (de *Cosmopolite*, de Κόσμος, monde ; πολίτης, citoyen) : sa nature, 93. — Doctrine stoïcienne, **II**, 94.

Cosmos : ce mot grec, qui signifie primitivement *ordre*, en vint à signifier l'ordre dans l'univers, puis l'univers lui-même. Les PYTHAGORICIENS l'avaient déjà employé en ce sens.

Cosmothétique (Κόσμος, monde ; τίθημι, placer) : HAMILTON admet que nous avons la conscience immédiate du non-moi, du monde extérieur, 146-147. Il appelle *Idéalisme cosmothétique* (*Lectures on Metaphysics*, Lect. XVI, T. I, p. 295) le système de ceux qui rejettent cette doctrine.

COUAILHAC (PÈRE MARIUS) : liberté et conservation de l'énergie, 390, 2.

Courage (de *Cœur*) : appétit irascible ou courageux, 122. — Vertu morale, **II**, 130 ; 159.

COURNOT (ANTOINE-AUGUSTIN) : efficacité de la volonté, 390. — Points de vue de CUVIER et de GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, 702, 2. — La conscience morale, **II**, 19, 2.

COUSIN (VICTOR) : théorie de l'inférence, 173, 1. — Ouvrages d'ABÉLARD, 255, 1. — Jugement intuitif, 265-266. — DESCARTES, et la géométrie, 608, 2. — Avantages de la méthode syllogistique, 842. — Abus, 843, 2. — Rôle de l'intérêt, **II**, 77, 2. — Fondement du droit et du devoir, **II**, 134-135. — Définition du beau, **II**, 381, 3. — L'homme et l'infini, **II**, 551, 3.

Coutume (*Consuetudinem*, de *consuetum*, supin de *consuescere* = *cum-suescere*, s'habituer à) : nature et coutume d'après PASCAL, 109, 2. — Coutume au sens d'habitude, 416. — Origine de la conscience morale, **II**, 21.

CRAIG (JOHN) : certitude historique, 745, 2.

Crainte (substantif participe de *Craindre*) : passion, 122.

Créatianisme (de *Creatio*, de *creatum*, supin de *creare*, créer) : doctrine d'après laquelle l'âme humaine est créée par Dieu au moment de la conception ou quand le corps est suffisamment préparé.

Création (de *Creationem*, de *creatum*, supin de *creare*, créer) : *a*) Sens *strict* : *Est factio alicujus de nihilo* (ALBERT LE GRAND, *Summa de Creaturis*, Tract. I, Quaest. I, Art. 2). — Preuves et objections, **II**, 633-636. — Création continuée, **II**, 637-638. — *b*) Sens *artistique* : production de la forme d'une œuvre d'art au moyen d'éléments préexistants. — Création artistique : analyse, 230. — Formation de l'idéal, **II**, 395-396.

Créationnisme (de *Création*) : système qui explique l'origine du monde par l'action créatrice de Dieu, **II**, 633.

Créatrice (Imagination) : *a*) *en général*, 224 ; *b*) *spontanée*, 225 ; *c*) *réfléchie*, 226. —Conditions de son pouvoir, 228. — Rôle de l'imagination créatrice dans : *a*) *les arts et lettres*, 229 ; *b*) *les sciences*, 231 ; *c*) *la vie*, 232.

Crédibilité (du latin scolastique *Credibilitas*, de *credibilis*, croyable, de *credere*, se fier) : ce qui rend une chose digne de créance. — Évidence de crédibilité, 779-780 ; 791-793. Les *motifs* de crédibilité sont les motifs qui donnent à la foi un fondement raisonnable.

Crédit (de l'italien *Credito*, de *credere*, avoir confiance) : son rôle dans la circulation de la richesse, **II**, 355-356.

Créditivité (de *Creditum*, supin de *credere*, se fier) : tendance naturelle qui nous porte à croire sur parole, sans preuves, ce que l'on nous dit. Elle tient le milieu entre l'*incrédulité*, qui refuse de croire malgré des motifs raisonnables de crédibilité, et la *crédulité*, qui ajoute foi à ce qui ne le mérite pas.

Crédulité (*Credulitas*, de *credulus*, de *credere*, se fier) : instinct d'après Reid, 737, 1. — La crédulité, en général, consiste à croire ce qui n'est pas digne de créance.

Crépusculaire (de *Crépuscule*, de *crepusculum*, qui suppose un primitif *crepus*, obscurité, d'où *creper*, obscur, incertain) : perception, 144. — Fait privilégié (Bacon), 652.

Cresson (André) : critique de la morale de Kant, **II**, 101, 1.

Crime (*Crimen*, plainte, accusation, de *cernere*, *crevi*, *cretum*, trier, discerner, décider, cf. κρίνω) : crime passionnel, 120. — Le crime est un acte qui implique un manquement très grave aux lois de la morale. Il y a *faute*, au cas de gravité moindre. Au sens *légal*, le *crime* est un acte punissable d'une peine afflictive ou infamante. Le *délit* est un acte passible d'une peine correctionnelle. Cf. *Code pénal*, art. 1.

Criminalité (de *Criminalis*, criminel, de *crimen*) : *a*) Caractère de ce qui est criminel. — *b*) En *Sociologie*, la criminalité s'entend de la proportion et de la nature des crimes relativement à tel pays, telle époque, telle catégorie de citoyens, etc., 753.

Criminologie (mot hybride, de *crimen*, crime, et λόγος, discours) : science de la criminalité, qui comprend : *a*) la psychologie des criminels, 491, 2 ; *b*) la recherche des caractères communs, que les crimes peuvent avoir dans tel pays, à telle époque, chez telle catégorie de criminels, etc.

Critère, **Critérium** (Κριτήριον, ce qui sert à juger, de κριτής, juge, κρίνω, discerner, juger) : caractère d'un objet qui permet de le juger. — Critérium de la vérité et de la certitude : sa nature, 810. — Diverses sortes de critères, 810-839. — Critérium de la perfection d'un être, **II**, 105, 2 ; 106, 1.

Critériologie (de Κριτήριον, ce qui sert à juger, de κρίνω, discerner ; λόγος ; discours) : partie de la *Logique* qui traite de la vérité, de l'erreur et de leurs critères, 509 ; 768-840.

Critias : sophiste, **II**, 421.

Criticisme (de *Critique*, d'après le type factice *Criticismus*) : *a*) au sens *strict*, doctrine de Kant, **II**, 430 ; *b*) au sens *large*, il s'entend de toute doctrine qui donne à la question de la nature de la connaissance une solution subjectiviste ou idéaliste, c'est-à-dire fait dépendre la connaissance de la nature de l'esprit connaissant ; *c*) au sens *très large*, il désigne la tendance à prendre, comme base de toute recherche philosophique, le problème de la nature de la connaissance, quelle que soit d'ailleurs la solution qui y soit apportée.

Criticisme kantien : jugements synthétiques *a priori*, 274. — Origine des idées, 314. — La morale formelle, **II**, 96. — La raison pure, **II**, 430-434. — La raison pratique, 434-435. — Critique du Criticisme, **II**, 435-438.

Critique (*Criticus*, κριτικός, qui décide de quelque chose, de κρίνω, discerner, juger) : *en général*, c'est l'examen d'une chose au point de vue de sa valeur. On en distingue une grande variété : Critique d'*art* : partie de l'*Esthétique*, 760, 1. — Critique de la *vérité* : c'est la *Logique critique*, qui s'occupe des critères, 810-839. — Critique de la *valeur de la connaissance* : partie de la *Métaphysique*, **II**, 421-455. — Critique du *témoignage en général* : importance du témoignage, 735 ; fondement de la foi au témoignage, 737. — Règles critiques du témoignage, 738. — Critique *historique* : traditions, monuments, écrits, 739-742. — Exemples de critique subjective, 741, 3. — Cf. le remarquable article de G. Picard sur *Le Problème critique fondamental*, dans Archives de Philosophie, T. I, p. 93-186, Paris, 1923.

Croyance (altération de *créance*, dérivé de *croire*) : *a*) Sens *large* : synonyme d'*opinion*. *b*) Sens *strict* : confiance accordée à un témoin. — Jugement et croyance, 269. — Croyance au témoignage, 735-737. — Science et croyance : la croyance est un mode de connaître : *a*) inférieur à la science, 786 ; *b*) supérieur à la science (Pascal, Kant, Jacobi, Hamilton, Newman), 786 ; *c*) c'est le mode général de connaître (Renouvier), 790 ; *d*) science et croyance sont deux modes différents, mais certains, de connaître (Scolastiques), 791. Cf. A. Malvy, *Pascal et le problème de la croyance*. Paris 1923.

Cruciale (**Expérience**) (de *Crux*, *crucis*, croix) : fait privilégié (Bacon), 652-653.

Crusius (Christian-August) : fondement de la distinction du bien et du mal, **II**, 167.

Cryptopsychie (Κρυπτός, caché ; ψυχή, âme) : nom donné à certains états psychologiques inconscients, qui échapperaient à l'observation directe.

Cudworth (Ralph) : nature plastique, **II**, 545, 1.

Culpabilité (de *Culpabilis*, coupable, de *culpa*, faute) : ses conditions, **II**, 30-31. — Culpabilité de l'erreur, 807.

Culte (de *Cultus* ; de *cultum*, *colere*, cultiver) : honneur rendu à Dieu, **II**, 332-333 ; 341. — La liberté des cultes, **II**, 184-185 ; 341-342 ; 345.

Cumberlandisme : mot tiré du nom de Cumberland, opérateur anglais, qui prétendait lire certaines pensées des personnes qu'il tenait par la main. Il signifie le phénomène de la lecture des pensées. D'après certains philosophes, « d'imperceptibles mouvements de la main que l'on touche peuvent révéler à l'observateur exercé les mouvements du cerveau et de la pensée » (A. Bertrand, *Lexique de Philosophie*, p. 57, Paris, 1892).

Cupidité (*Cupiditas*, de *cupidus*, de *cupere*, convoiter) : désir immodéré des richesses, **II**, 192-193.

Curieux, **Curiosité** (*Curiosus*, *curiositas*, soin à rechercher, de *cura*, soin) : désir, besoin de connaître, 85. — Origine de la science, 577. — Qualité de l'observateur, 650.

Cuvier (Georges) : l'expérimentateur, 660-661. — Principe des conditions d'existence ou des causes finales, 700. — Principe des corrélations organiques, 701, 2. — Coordination des caractères, 691, 2. — Reconstitution d'organismes disparus, 700, 2 ; 709.

Cuvier (Frédéric) : nature de l'instinct, **111-112**.

Cynique (**École**) (*Cynicus*, κυνικός, de κύων, chien) : fondée par ANTISTHÈNE. Elle fut nommée ainsi à cause du lieu, *le Cynosarge* (Κυνόσαργες), gymnase où il enseignait, et du genre de vie adopté par lui, qui se qualifiait de vrai chien, ἁπλοκύων (ἁπλοῦς, simple ; κύων, chien), et par ses disciples, notamment DIOGÈNE, qui était appelé Διογένης ὁ κύων.

Cynisme (de *Cynique*) : ce mot, appliqué d'abord à l'École cynique, signifie en général le dédain des convenances sociales et des lois de la morale.

Cyrénaïque (**École**) (de Κυρηναϊκός, de Cyrène, ville de la Pentapole de Lybie, en Afrique) : ECOLE CYRÉNAÏQUE, fondée par ARISTIPPE de CYRÈNE, **II**, 48.

Cyrénaïsme : morale de l'ÉCOLE CYRÉNAÏQUE : **II**, 48. On l'appelle aussi HÉDONISME.

D

Dabitis : mode indirect de la première figure, 539.

Daltonisme (de DALTON) : anomalie, congénitale ou acquise, de la vision, qui consiste dans l'incapacité de distinguer certaines couleurs de certaines autres complémentaires des premières ; le plus souvent le sujet confond le rouge avec le vert ; quelquefois, le jaune avec le violet. Ce nom vient de J. DALTON, physicien anglais (1766-1844), atteint de cette infirmité (confusion du rouge et du vert), et le premier à la décrire. On dit aussi *Dyschromatopsie*.

Dante Alighieri : Qui aime en Dieu, punit en Dieu, 751, 1.

Darapti : mode de la troisième figure, 539.

Darii : mode de la première figure, 539.

DARLU (JULIEN-MARIE) : la solidarité dans le mal, **II**, 73, 3. — La morale de la solidarité aboutit à l'utilitarisme, **II**, 75, 2.

DARMESTETER (ARSÈNE) : la Scolastique et la langue française, 842-843.

DARWIN (CHARLES) : l'instinct, 110-111. — Production des signes, 437. — Exposé de sa doctrine transformiste, 613-615. — Critique, **II**, 617-623.

Darwinisme : doctrine biologique et philosophique de DARWIN, 613-615. — En quoi elle diffère du MONISME et du LAMARCKISME, **II**, 626.

DASTRE (ALBERT) : fonctionnement du système nerveux et la perception sensible, 71, 1 ; 73, 1. — Action de l'image et de la sensation sur l'organisme, 471, 1. — Découverte industrielle et découverte scientifique, 581, 4.

Datisi : mode de la troisième figure, 539.

Datum, **Data** (participe passé de *Dare*, donner) : ces mots s'emploient pour signifier : *a*) le donné, les données : vg. les *data* de l'expérience ; *b*) les principes fondamentaux : vg. les *data* des *Mathématiques*.

DAUNOU (PIERRE-CLAUDE) : division des documents écrits, 741, 2.

Décentralisation (de *Dé*, privatif, et *centralisation*) : sa nécessité, **II**, 251-252.

Décisif (du latin médiéval *Decisivus*, de *decisio*) : ce qui amène à accepter une conclusion ou à prendre un parti. — Fait privilégié (BACON), 652-653.

Décision (*Decisio*, de *decisum*, supin de *decidere* = *de - caedere*, trancher) : acte de la volonté prenant un parti, 358.

Déclaration (*Declaratio*, de *declaratum*, supin de *de-clarare*, rendre clair, manifester, de *clarus*, clair) : déclaration des droits de l'homme : *a*) texte, **II**, 294 ; *b*) critique, **II**, 296.

Déclinaison (de *Décliner*, de *de-clinare*, détourner, s'écarter) : BACON nomme aussi Table de *déclinaison* la Table d'*absence*, 666. — Déclinaison est la traduction du mot *clinamen* appliqué aux atomes, **II**, 600.

Décomposition (de *Dé*, en latin *dis*, préfixe séparatif, et *composer*) : procédé : *a*) de l'analyse *expérimentale*, 613 ; *b*) de l'analyse *rationnelle*, 615.

Découverte (Substantif participe de *Découvrir*) : recherche et découverte de la cause, 665-670. — Découverte et démonstration, 632.

Dédoublement (de *Dé*, latin *dis*, préfixe séparatif ; *doublement*, de *double*, *duplex*) : dédoublement de la personnalité, **151-152**.

Déductif (*Deductivus*, de *deductum*, supin de *de-ducere*, tirer de haut en bas, faire sortir) : méthode déductive : *a*) en philosophie, 7 ; *b*) en psychologie, 30-32. — Raisonnement déductif, 281-282 ; 531. — Valeur du raisonnement déductif, 564-565. — Méthode déductive en général, 617-623.

Déduction (*Deductio*, action de faire sortir, de *deductum*, supin de *de-ducere*, faire sortir) : opération par laquelle on passe d'une ou plusieurs propositions à une autre proposition qui en résulte nécessairement. — Déduction : *a*) *immédiate*, 531-535 ; *b*) *médiate* : théorie du syllogisme, 535-563. — Valeur de la déduction, 564-565. — Rôle de la déduction dans les sciences inductives, 620-621. — Sa marche, 622-623.

Déduction transcendantale : KANT nomme ainsi la tentative par laquelle il cherche à justifier cette affirmation : « C'est un principe... que l'entendement n'emprunte pas à la nature ses lois *a priori*, il les lui prescrit. » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*). Il veut montrer que l'accord des lois de l'entendement avec les lois de la nature vient de ce que l'entendement organise et unifie la nature en lui appliquant ses concepts *a priori* ou catégories, **II**, 431-432. Bref, c'est la nature qui est rendue conforme à l'entendement par l'entendement lui-même. A la déduction transcendantale s'oppose la déduction *empirique*, consistant à montrer que c'est l'entendement qui se conforme à la nature : par la réflexion sur les objets de l'expérience, l'entendement y découvre les lois qu'il applique ensuite à la nature. Cf. *Transcendantal*.

Défaut (ancien français *Défaute*, de *défaillir*, mot formé sur le type de faute) : ce mot indique la privation de quelque chose dans un sujet dont la nature en comporte la présence, **II**, 477 : mais, à la différence du mot *faute*, il n'implique pas nécessairement que cette privation est due à la culpabilité du sujet ; vg. défaut d'intelligence, de mémoire, de force physique, 373, 1.

Défense (du bas latin *Defensa*, de *defensum*, supin de *de-fendere*, repousser, du primitif *fendere*, heurter) : droit de légitime défense, **II**, 132 ; 166.

Déficient (*Deficiens*, de *deficere* = *de-facere*, manquer) : cause déficiente de l'erreur, 805.

Défini (*Definitus*, de *definitum*, supin de *de-finire*, délimiter, de *finis* borne, fin) : ce qui est l'objet d'une définition, 521. — Ce qui est limité, par opposition à *indéfini*, 339. — *Fini* indique ce qui a des limites ; ce dont les limites sont ou peuvent être déterminées, 339.

Définissant (de *Définir*, de *de-finire*, délimiter, de *finis*, borne, fin) : ce qui sert à définir quelque chose ; vg. l'homme (= *défini*) est *l'animal raisonnable* (= *définissant*), 523. — HAMILTON (*Logic.*, Lect. XXIV, § 82) distingue nettement le *Membrum definitum* et le *Membrum definiens*.

Définition (*Definitio*, de *definitum*, supin de *de-finire*, délimiter, de *finis*, borne, fin) ; *a*) Opération qui détermine la compréhension d'une idée. *b*) Objectivement : l'ensemble des termes qui déterminent, expriment la compréhension d'une idée. — Définition *réelle* : *logique* ou *essentielle* : ses règles, 521 ; ses qualités, 523. — Définition *descriptive*, 524. — Définition *causale*, 57 ; 524. — Définition *nominale* : nature, espèces, règles, 524. — Réduction et liberté des définitions, 525-526. — Principe de la démonstration, 563. — Définition mathématique, 635. — Définition empirique, 690-692. — Comparaison des définitions mathématiques et empiriques, 692. — Définition et division, 527-528. — Définition et classification, 688-689.

Dégénérescence (de *Dégénérescent*, formé sur le type factice *degenerescere*, inchoatif de *degenerare*, de *degener*, dégénéré, de *de*, hors, et *genus*, genre) : altération d'une qualité ou d'un organe. — Dégénérescence de l'amour-propre en passions égoïstes, 85. — Au sens physique, c'est une altération de l'organisme qui le rend plus ou moins incapable de remplir les fonctions auxquelles il est destiné. — On appelle *dégénérés* les individus qui sont affectés de plusieurs anomalies organiques ou fonctionnelles.

Dégradation (*Degradatio*, de *Degradatum*, supin de *degradare*, faire descendre du rang, de *de*, du haut de ; *gradus*, degré) : dégradation de l'énergie : « Propriété qu'a l'énergie, tout en restant constante en quantité, de se répartir entre les corps d'une manière de plus en plus uniforme, et par là de devenir de moins en moins manifeste pour les sens, de moins en moins utilisable pour l'action. » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet 1904, p. 186-187). Cf. B. BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1909.

Degré (du latin populaire *degradum*, pour *gradum*, pas, degré) : degrés métaphysiques de la compréhension des êtres, 252. — Table de degrés (BACON), 666. — Différence de *degré* : c'est une différence *accidentelle*, de plus ou de moins : vg. Pierre est *plus savant* que Paul. La différence *de nature* est, au contraire, une différence essentielle : vg. différence entre le beau et le sublime, **II**, 389.

Dégressif (de *Degressum*, supin de *de-gredior* = *gradior*, descendre, de *gradus*, pas, marche) : « L'impôt est *dégressif* quand c'est seulement la minorité de la matière imposable qui profite du dégrèvement et que la majorité de la matière imposable est assujettie à un droit uniforme. Notre ancienne contribution mobilière était un exemple d'impôt dégressif. (P. LEROY-BAULIEU, *La Révolution fiscale*, dans *Revue des Deux Mondes*, décembre 1909, p. 551.) — S'oppose à *Progressif*.

Déification (*Deificatio*, de *deificatum*, supin de *deificare*, de *Deus*, dieu, *facere*, faire) : déification : *a*) des forces de la nature, 248 ; *b*) du peuple, de l'humanité, **II**, 220-221 ; 348.

Déisme (de *Deus*) : en français ce terme indique la doctrine de ceux qui « n'admettent que les principes de la religion naturelle, c'est-à-dire l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la règle du devoir, rejettent les dogmes révélés et le principe même de l'autorité en matière religieuse » (AD. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques* : DÉISME), **II**, 637. — D'après KANT (*Critique de la raison pure* : *Dialectique transcendantale*, L. II, Ch. III, Sect. VII),

le *déiste* reconnaît l'existence d'un être primitif, qui est une force infinie, inhérente à la matière, mais dont le concept reste *transcendantal*, indéterminable ; le *théiste* va plus loin : il conçoit cet être primitif comme un être qui, par son entendement et sa liberté, contient en soi le principe premier de toute chose. — Sens qu'on donne généralement au mot *Théisme* : c'est « la conviction de ceux qui admettent un Dieu libre, intelligent, auteur et providence du monde... Le *Déisme* exclut quelquefois l'idée de Providence... ; il est hostile à toute révélation, à toute tradition... Le *Théisme*, au contraire, ne suppose point ces restrictions. » (AD. FRANCK, *Opere citato* : THÉISME).

DELAGE (MARIE-YVES) : limites de la sélection naturelle, **II**, 613, 1. — Pas de preuve de la transformation des espèces, **II**, 621, 2.

Délibération (*Deliberatio*, de *deliberatum*, supin de *deliberare*, peser, examiner, de *de* et *libra*, balance) : acte par lequel l'esprit examine les motifs et les mobiles qui sollicitent son adhésion. — Délibération intellectuelle, 357-358. — Part de la volonté, 359.

Délibéré (*Deliberatus*, de *deliberare*, *deliberatum*, peser, examiner) : l'acte délibéré est un acte libre, fait après examen, en connaissance de cause, 357-358. — S'oppose à *Indélibéré*.

Délicat, Délicatesse (*Delicatus*, de *deliciæ*, tout ce qui charme, de *delicere*, allécher, *de* et *lacere*, attirer) : entre plusieurs sens ce mot indique : *a*) Quelque chose de distingué, de choisi, de recherché, qui plaît, soit dans les objets, soit dans les procédés et les actes, vg. : manières délicates, art délicat. Le délicat se rapproche du joli, **II**, 388. — *b*) Quelqu'un difficile à contenter, au point de vue physique, intellectuel ou moral : goût délicat, penseur délicat, conscience délicate. — Qualité de la charité, **II**, 207.

DELILLE (JACQUES) : le goût, 286.

Délire (*Delirium*, de *Delirus*, extravagant, de *delirare*, sortir du sillon, de la ligne droite, extravaguer, de *de*, hors et *lira*, sillon) : état morbide temporaire, ayant pour caractéristiques le désordre et l'agitation des états de conscience, la vivacité des images qui deviennent souvent hallucinatoires, 226.

Délit (*Delictum*, manquement, de *delictum*, supin de *delinquere* = *delinquere*, manquer, faire faute) : le délit implique une faute moins grave que celle que le crime suppose. — Légalement, il est punissable d'une peine correctionnelle. Cf. *Code pénal*, art. 1. — Voir *Crime*.

Démence (*Dementia*, de *demens* = *de*, hors de ; *mens*, esprit) : affaiblissement et incohérence d'esprit, 488.

Démérite (composé de la particule *de* [en latin *dis*, préfixe séparatif] et *mérite*) : diminution volontaire de notre valeur morale, **II**, 118-119.

Démiurge (Δημιουργός, qui travaille pour le public, artisan, de δῆμος, du peuple ; ἔργον, œuvre) : PLATON (*Timée*) appelle ainsi le dieu fabricateur du monde. — Dans la philosophie néoplatonicienne d'Alexandrie, c'est l'âme du monde, distincte de l'Unité ou Cause première.

Démocratie (*Democratia*, Δημοκρατία, de δῆμος, peuple, κρατός, puissance) : au point de vue : *a*) *social*, **II**, 239 ; *b*) *politique* : forme de gouvernement, **II**, 232 ; 233-235 ; 240. — Avantages et inconvénients de ce régime, **II**, 241. — Attitudes extrêmes à l'égard de la démocratie, **II**, 242. — Avènement de la démocratie, **II**, 245. — Ecole de la Démocratie chrétienne, **II**, 239-240.

Démocrite (Δημόκριτος, de δῆμος, peuple, κρίνειν, juger) : système atomiste, 167 ; **II**, 600. — Qualités premières de la matière, 177-178.

DEMOLINS (EDMOND) : méthode d'observation sociale, 754, 2.

Démon (Δαίμων, dieu, génie) : SOCRATE nomme ainsi la divinité intérieure qui, disait-il, l'avertissait de ses devoirs. Peut-être n'entendait-il par là que la voix de sa conscience qu'il personnifiait.

Démonstration (*Demonstratio*, de *demonstratum*, supin de *de-monstrare*, faire voir) : déduction qui repose sur des prémisses évidentes, indémontrées et indémontrables. — Syllogisme démonstratif, 561. — Nécessité de principes indémontrables, 561. — Principes de la démonstration : axiomes et définitions, 563. — Démonstration et découverte, 632. — Démonstration mathématique, 631. — Ses principes : *a*) principe *communs* : axiomes, 632 ; *b*) principes *propres* : postulats et définitions, 633. — Démonstration mathématique et syllogisme, 636. — Espèces de démonstrations : *analytique* ou *synthétique*, *directe* ou *indirecte* (réduction à l'absurde), 637. — Règles des axiomes, définitions et démonstrations, 638.

Démophilie (de Δῆμος, peuple ; φιλία, amour) : c'est le nom que certains proposent de donner à la Démocratie considérée du point de vue *social*, puisque, dans ce sens, une société démocratique est celle dont les forces sociales convergent à l'amélioration de la classe populaire, **II**, 239. Cf. G. SORTAIS, *Les catholiques en face de la Démocratie*, L. I, C. I, p. 2-3.

Dénombrement (de *Dénombrer*, de *di-numerare*, compter, de *numerus*, nombre. Cf. νομάω, diviser) : dénombrement parfait, 605-606 ; imparfait, 684 ; 800. — Dénombrement complet des caractères, 690 ; 692.

Dénomination (*Denominatio*, de *denominatum*, supin de *de-nominare*, dénommer, de *nomen*, nom, de *noscere*, apprendre) : les SCOLASTIQUES entendaient par *dénomination* toute détermination d'un objet qui permet de le désigner de telle ou telle manière. On distingue les dénominations : *a*) *intrinsèques* (Cf. LEIBNIZ, *Monadologie*, n. 9), qui correspondent à ce que les SCOLASTIQUES appellent les accidents absolus, et même parfois aux propriétés essentielles des êtres ; *b*) *extrinsèques*, qui correspondent aux accidents relatifs, c'est-à-dire aux relations qu'un objet soutient avec d'autres objets. — PORT-ROYAL regarde ce terme comme synonyme de ce qui est accidentel : « J'appelle *manière de chose* ou *mode*, ou *attribut*, ou *qualité*, ce qui, étant conçu dans la chose et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon et la fait *nommer telle*. » (*Logique*, Partie I, Ch. II).

Dénoter, Dénotatif, Dénotation (de *De-notare*, *denotatum*, désigner, de *nota*, marque, note, de *noscere*, apprendre) : la *connotation* d'un terme correspond à la *compréhension* d'un concept ; la *dénotation*, à l'*extension* ; donc la *connotation* indique certains attributs ; la *dénotation*, un sujet ou classe de sujets, 515. Certains noms, ceux qui désignent un sujet par une de ses qualités, sont à la fois *connotatifs* et *dénotatifs* : ils connotent un attribut et ils dénotent un sujet, vg. *blanc*, 515, 3. STUART MILL (*Système de Logique déductive et inductive*, L. I, Ch. II, § 5) considère cette distinction, empruntée à la SCOLASTIQUE, « comme une de celles qui entrent le plus avant dans la nature du langage. » — Les noms *connotatifs* sont aussi appelés *dénominatifs*. Cf. *Dénomination*.

Déontologie (τὸ δέον, ce qu'il faut faire, le devoir ; λόγος, discours) : théorie des devoirs relatifs à telle ou telle classe sociale. Terme employé par BENTHAM : *Deontology or the science of morality*, Londres, 1834. Cf. II, 51, 2.

Déontologisme (τὸ δέον, ce qu'il faut faire ; λόγος, discours) : système moral fondé sur la notion du devoir. C'est rationnel, car l'homme a des devoirs avant d'avoir des droits, **II**, 135-136.

Dépense (du bas latin *dispensa*, de *dispensum*, supin de *dis-pendere*, peser, payer) : budget, emprunts, dette publique, **II**, 361.

Dépersonnalisation (de *Dé*, particule séparative, en latin *dis*, et *personne*) : état morbide, dans lequel le moi perçoit ses actes et ses paroles comme s'ils appartenaient à un autre, 151-152. Cet état est caractérisé surtout par un sentiment « *d'incomplétude* » (PIERRE JANET).

Dépressif (de *Depressum*, supin de *deprimere* = *de-premere*, presser de haut en bas, abaisser) : passion dépressive, 123. — Douleur dépressive 66.

Dérivé (de *Dériver*, de *de-rivare*, *derivatum*, détourner, de *de*, en dehors, *rivus*, ruisseau) : fait dérivé : hallucination, 173. — Loi dérivée, 621 ; 700. — Principes dérivés, 288-290.

Dernier (pour *derrenier*, dérivé de *derrain*, contraction de *deerrain*, qui est la forme euphonique, de *dererain*, du latin populaire *deretranum*, de *de* et *retro*, derrière) : fin dernière, 332 ; **II**, 46, 2.

Désagrégation (de *Désagréger*, de *dés*, préfixe privatif = latin *dis*, et *agréger*, de *aggregare* = *ad-gregare*, réunir, de *ad*, vers, *grex*, *gregis*, troupeau) : désagrégation psychologique (expression due à PIERRE JANET) : état morbide où le moi est incapable de synthétiser les phénomènes psychiques, 151-152.

DESCARTES (RENÉ) : A) PSYCHOLOGIE : méthode psychologique, 8. — Classification des facultés, 44-45. — Origine du plaisir, 60-61. — Nature de l'instinct, 108. — Classification des passions, 124. — L'âme pense toujours, 154. — Théorie de l'inférence, 173. — Qualités premières et secondes de la matière, 178. — Empreintes cérébrales pour la conservation des idées, 196-197. — Jugement ramené à la volonté, 270. — Bon sens égal chez tous, 287. — Idées innées, 312. — Notion de substance, 322. — Objection contre les causes finales, 335-338. — Origine de l'idée de parfait, 342. — Nature passive de l'habitude, 421. — Langue universelle, 461, 3. — Rêve et veille, 476, 1. — L'âme-machine des bêtes, 108-109 ; 492, 4.

B) LOGIQUE : classification des sciences, 587, 2. — Règles de la Méthode, 603. — Doute méthodique, 773-774. — Causes de l'erreur, 271 ; 604 ; 806 — L'erreur est dans le jugement, 796. — Erreur matérielle, 796-797. — Culpabilité de l'erreur, 807-808. — Dédain de l'autorité, 811-812. — La véracité divine et l'évidence, 818. — Attaques contre la méthode syllogistique, 842, 2. — Excellence de la méthode, 843-844.

C) MORALE : critérium du bien et du mal, **II**, 107.

D) MÉTAPHYSIQUE : Espace et temps, **II**, 502. — Mécanisme géométrique de la matière, **II**, 508. — Mécanisme de la vie, **II**, 524. — Esprits animaux, **II**, 545. — Union de l'âme et du corps, **II**, 544, 3 ; 545, 2. — Preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée de parfait, **II**, 566. — Preuve ontologique, **II**, 570, 2. — La conservation, **II**, 637, 1.

Description (*Descriptio*, de *descriptum*, supin de *de-scribere*, copier, transcrire, représenter) : définition descriptive, 524.

DESDOUITS (THÉOPHILE) : critique de KANT, **II**, 436, 1.

Désinence (du latin scolastique *Desinentia*, de *de-sinere*, s'abstenir, cesser) : terminaison qui exprime les flexions, 456.

Désintégration (de *Dés*, particule privative, en latin *dis*, et *intégration*) : destruction de l'intégrité d'un tout. — Pour SPENCER, c'est une transformation inverse de l'intégration, **II**, 627-629.

Désintéressé, **Désintéressement** (de *Désintéresser*, de *dés*, préfixe privatif, et *intéresser*) : celui qui n'agit pas en vue de son intérêt. — Inclinations désintéressées, 93-94 ; 95. — Vertu désintéressée, **II**, 78-79 ; 121-122. — Charité désintéressée, **II**, 207. — Plaisir du beau, **II**, 380 ; 387.

Désir (substantif verbal de *Désirer*, de *desiderare*, de *de*, particule privative, et *sidus*, *sideris*, astre, constater l'absence d'un astre ; d'où regretter) : tendance spontanée et consciente pour atteindre une fin qui plaît. — Amour et désir, 82. — Désir du bonheur, 84. — Passion, 122. — Désir et volonté (CONDILLAC), 361. — S'oppose à *Aversion*.

Désitif (de *Desitum*, supin de *de-sinere*, s'abstenir, cesser) : les propositions *désitives* indiquent qu'une chose ou un état a cessé d'être ou d'être tel ; vg. Le français n'est plus la langue diplomatique. — S'oppose à *Inceptif*.

Despotisme (de *Despote*, de δεσπότης, maître) : autorité oppressive qui viole à son profit les droits de ses subordonnés. — Résistance au despotisme, **II**, 289-291.

Dessin (substantif verbal de *dessiner*, de l'italien *disegnare*, de *de-signare*, marquer, désigner, de *signum*, signe) : arts du dessin, **II**, 408.

Destin (substantif verbal de *destiner*, de *destinare*, de *de* et *stanare* ou *stinare*, fixer) : *fatum* des anciens, 375 ; 376. — Ce mot signifie non seulement la puissance qui fixerait les événements, mais encore l'ensemble des événements fixés par elle qui composeraient la trame de la vie d'un être.

Destination, **Destinée** (de *Destin*) : ces mots ont d'abord le même sens que destin, puis ils indiquent la *finalité* d'un être, c'est-à-dire l'avenir en vue duquel il a été fait et qui rend compte de sa nature. — Fin dernière de l'homme, 332 ; **II**, 46, 2. — Problème de la destinée humaine, **II**, 549-552.

DESTUTT DE TRACY (ANTOINE-LOUIS) : supériorité du langage vocal, 439, 4. — Le besoin, fondement du droit, **II**, 133.

Déterminant (de *Déterminer*, de *de-terminare*, tracer des limites, de *terminus*, limite, τέρμα, borne) : ce qui fixe ou limite un objet. — Antécédent déterminant, 327-328 ; 331-332 ; 665. — L'acte détermine la puissance, 48 ; **II**, 465 ; 630-631. — La différence spécifique détermine le genre, 253 ; 522. — La forme détermine la matière, **II**, 516.

Déterminatif (de *Déterminer*, de *de-terminare*, tracer des limites) : ce qui sert à limiter un terme ou une proposition. — Dans un terme complexe l'addition faite au terme simple est *déterminative* quand elle précise et restreint le sens du terme simple. Une proposition incidente sera donc *déterminative* quand elle restreindra le terme auquel elle se rapporte ; vg. Les tragédies, *qu'a composées Racine*, sont des chefs-d'œuvre. — La proposition incidente est *explicative* quand elle ne restreint pas le terme auquel elle se rapporte. Cf. *Explicatif*.

Détermination (*Determinatio*, de *de-terminare*, délimiter) : ce mot signifie : *a*) L'acte volontaire qui termine la délibération, 358 ; 358-359. — *b*) L'acte qui fixe la nature ou les bornes d'un objet de la pensée ; vg. en spécifiant les caractères qui servent à distinguer un concept d'un autre, comme le concept *homme* et le concept *animal*, 253. — *c*) La relation qui unit tellement deux

éléments de connaissance que, si l'un est posé, l'autre l'est aussi ; vg. telle la relation qui unit le *propre* à l'essence, 253. — S'oppose à *Indétermination*.

Déterminé (de *Déterminer*, de *de-terminare*, délimiter) : *a*) Ce dont la nature ou les limites sont nettement définies. — *b*) Indique le terme du passage de la puissance à l'acte ; vg. quand la volonté pose tel acte, elle passe de l'indétermination à la détermination, 358.

Déterminisme (de *Déterminer*, de *de-terminare*, délimiter) : Sens *général* : doctrine philosophique d'après laquelle tous les événements de l'univers, y compris les actions humaines, sont tellement liés entre eux que les événements postérieurs résultent nécessairement des événements antérieurs et qu'il n'y ait qu'une seule résultante possible. — Objections des déterministes contre la liberté, 371-372. — Déterminisme en général, 383. — Déterminisme : *a*) *scientifique*, 383 ; *b*) *physique et physiologique*, 390 ; *c*) *psychologique*, 392. — Principe du déterminisme, 290 ; 678 ; 680. — Déterminisme des lois historiques et sociales : sa mesure, 753-754. — Ce mot *Déterminisme* semble avoir été forgé en Allemagne vers le premier quart du XIXe siècle.

Détracteur, **Détraction** (*Detractor*, *detractio*, de *detractum*, supin de *detrahere*, tirer à bas, rabaisser) : le détracteur rabaisse le mérite des autres et porte atteinte à leur réputation, **II**, 206-207.

Développement (de *Développer*, de *dé*, préfixe séparatif, en latin *dis*, et du radical de *envelopper*) : croissance de ce qui est contenu dans un germe. — Arrêt dans le développement des organismes, **II**, 612-613.

Devenir (*De-venire*, arriver) : *a*) le devenir s'oppose à l'être : c'est la série des changements. Les SCOLASTIQUES traduisent cette opposition en disant : *In fieri*, *In facto esse*. — La Philosophie allemande est une philosophie du devenir, XXXI, 2. — Le devenir d'après : 1°) FITCHE, **II**, 604; 2°) HEGEL, **II**, 605. — *b*) C'est le passage d'un état à l'autre : tout être créé se fait, devient, 48.

Déviation (de *Dévier*, de *deviare*, de *de* et *via*, en dehors du chemin, de *vehere*, voiturer) : écart du droit chemin. — La vertu évite toute déviation, **II**, 128.

Devoir (du latin *Debere*, devenu *deveir*, *devoir*) : ce qui doit être fait. — Loi morale et devoir, **II**, 37. — Devoir et obligation, **II**, 37. — Existence du devoir, **II**, 42. — Ses caractères, **II**, 44. — Nature du devoir d'après KANT, **II**, 96 ; 100. — Morale du devoir ou du bien rationnel, **II**, 101. — Fondements erronés de l'obligation, **II**, 108. — Vrai fondement, **II**, 110. — Rapports du devoir et du droit, **II**, 135-139. — Division des devoirs d'après : *a*) *leur forme*, **II**, 148 ; *b*) *leur matière*, **II**, 149. — Egalité des devoirs d'après les STOÏCIENS, **II**, 149. — Devoirs envers les animaux ? **II**, 159. — Conflit des devoirs, **II**, 159.

Devoirs civiques : devoirs : *a*) des *gouvernants*, **II**, 265 ; *b*) des *gouvernés*, **II**, 274.

Devoirs domestiques : devoirs : *a*) des *époux*, **II**, 211 ; *b*) des *parents*, **II**, 216 ; *c*) des *enfants*, **II**, 216 ; *d*) des *maîtres* et des *serviteurs*, **II**, 217 ; *e*) des *patrons* et des *ouvriers*, **II**, 217.

Devoirs envers les autres, **II**, 161. — Devoirs de *justice* relatifs : *a*) à la *vie d'autrui*, **II**, 166 ; *b*) à l'*âme d'autrui*, **II**, 168 ; *c*) aux *biens matériels d'autrui*, **II**, 188 ; 192-193 ; *d*) aux *biens spirituels d'autrui*, **II**, 206. — Devoirs de *charité*, **II**, 207.

Devoirs envers Dieu : **II**, 331-333.

Devoirs internationaux : **II**, 313.

Devoirs personnels : existence et fondements, **II**, 153. — Devoirs relatifs : *a*) au *corps*, **II**, 156 ; *b*) à l'*âme*, **II**, 158.

Dévouement (de *Dévouer*, de *dé* et *vouer*, sous l'influence de *de-vovere*, consacrer) : 94 ; **II**, 163.

Dialectique (la) (*Dialectica Ars*, ἡ Διαλεκτικὴ Τέχνη de διαλέγω, converser, discuter) : les anciens, notamment ARISTOTE, d'après DIOGÈNE LAËRTE, attribuent à ZÉNON D'ÉLÉE l'invention de la *Dialectique* ou art de discuter, et disent que les Mégariques y ont excellé. (Voir *Éristique*). — Chez PLATON, la *Dialectique* consiste à distinguer les genres et les espèces et à expliquer les choses par les Idées en s'élevant du sensible à l'intelligible jusqu'à l'Idée suprême du Bien. — ARISTOTE oppose l'*Analytique* et la *Dialectique*. La première a pour objet la déduction fondée sur des prémisses nécessaires : c'est la Logique de la *démonstration*, 561-563. La seconde a pour objet les raisonnements appuyés sur des opinions probables : c'est la Logique de la *probabilité* (*Topiques*, L. I, Ch. I. § 5). A côté de ce sens favorable, où elle est synonyme de force de raisonnement, la *Dialectique* a quelquefois, dès cette époque, le sens défavorable de vaine subtilité : Διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς. (ARISTOTE, *De Anima*, L. I, C. I. § 8). — Pour les SCOLASTIQUES, la Dialectique est l'art de raisonner, c'est la Logique formelle : elle fait partie du *Trivium*, 587. — KANT définit la *Dialectique en général* la « Logique de l'apparence » et nomme *dialectiques* les raisonnements illusoires. Il distingue les apparences *logiques*, *empiriques* et *transcendantales*. Ces dernières proviennent de la constitution même de notre esprit, qui s'imagine pouvoir déterminer la nature et l'essence de l'âme, du monde et de Dieu. La *Dialectique transcendantale* a pour objet de démontrer que cette tendance « naturelle et inévitable » de notre esprit est une illusion, dont il faut se garder avec soin, **II**, 32. — Pour HEGEL, la *Dialectique* consiste à mettre en évidence l'union des contradictoires et à trouver le principe de cette union dans une synthèse supérieure : l'évolution de la pensée se fait par thèses, antithèses et synthèses, **II**, 605. — Étant donnée cette variété de sens attribuée à la *Dialectique*, on ne doit employer ce terme qu'en précisant la signification où on le prend.

Dialectique (Διαλεκτικος, qui concerne la discussion, de διαλέγω, converser) : *a*) *Syllogisme dialectique* : celui dont les prémisses ne sont que probables. ARISTOTE l'oppose au syllogisme *apodictique* ou *démonstratif* (Cf. *Topiques*, L. I, Ch. I, § 4, 5), 561. *b*) ARISTOTE (*Ibidem*, Ch. III, § 2) distingue quatre *attributs dialectiques* : *définition*, *genre*, *propre*, *accident*, dont PORPHYRE a fait les *Prédicables*, 252-253 ; 516.

Diallèle (Δι' ἀλλήλων, l'un par l'autre) : c'est le nom donné au cercle vicieux (Διάλληλος τρόπος), 801 ; l'un des cinq *tropes* énumérés par AGRIPPA, **II**, 422 ; 423.

Diamétralement (de *Diamétral*, de *diametralis*, de διάμετρος, diamètre, de διά, à travers, μέτρον mesure) : ce terme aristotélicien indique l'opposition des *contradictoires*. Cf. le *Tableau des oppositions*, 532.

Dichotomie (Διχοτομία, de διχότομος, coupé en deux = δίχα, en deux parties ; τομή, coupure) : distribution de chaque genre en deux parties contradictoires, 527. — Les anciens appelaient ainsi l'un des arguments de ZÉNON D'ÉLÉE. Cet argument a été aussi appelé l'*Achille*, parce que ZÉNON prenait comme

exemple Achille aux pieds légers poursuivant une tortue. « Un mobile plus lent ne peut être rejoint par un plus rapide, car celui qui poursuit doit toujours arriver au point occupé par celui qui est poursuivi et où celui-ci n'est plus [quand l'autre y parvient] ; de sorte que le premier conserve toujours une avance sur le second. » (Cf. ARISTOTE, *Physique*, L. VI, Ch. IX, § 3).

Dichotomique (Διχότομος, divisé en deux) : division logique, 527.

Dictamen (de *Dictare*, répéter, dicter, de *dicere*, dire) : dictamen de la conscience : ce qu'elle ordonne ou défend.

Dictum de omni, Dictum de nullo : principe du syllogisme ainsi formulé par ARISTOTE : « Tout ce qui est affirmé du prédicat peut être affirmé du sujet. » (*Catégories*, Ch. II, § 3). Forme *négative* : Tout ce qui est nié du prédicat peut être nié du sujet. Les SCOLASTIQUES ont interprété la formule d'ARISTOTE du point de vue de l'*extension*, 555.

Didactique (la) (Διδακτικός, propre à instruire, de διδάσκω, enseigner) : la *Didactique* est cette branche de la *Pédagogie* qui se rapporte à l'enseignement.

Dieu (de *Deum*) : Dieu et les créatures ; Dieu, acte pur, 48 ; **II**, 577. — Amour de Dieu, 97 ; **II**, 333. — Formation de l'idée de Dieu, 343. — Idée de Dieu, synthèse de toutes les notions et vérités premières, 344. — Morale indépendante de l'idée de Dieu, **II**, 7-12. — Fondement de la distinction du bien et du mal : volonté arbitraire de Dieu (OCCAM, DESCARTES), **II**, 107. — Fondement de l'obligation morale : *a)* volonté arbitraire de Dieu (PUFENDORF), **II**, 110 ; *b)* volonté infiniment sage de Dieu, **II**, 110-111. — Nécessité de la sanction fondée sur la nature de Dieu, **II**, 120-121 ; 124. — Tout devoir découle du droit absolu de Dieu, **II**, 135-136. — Suicide : contraire au droit de Dieu, **II**, 156-157. — Dieu peut dispenser des préceptes secondaires du droit naturel, **II**, 141-142. — Toute autorité vient de Dieu, **II**, 223. — Devoirs envers Dieu, **II**, 331-333. — Les droits de Dieu et la Révolution, **II**, 348-349. Cf. 296-299. — Dieu, beauté suprême, **II**, 412-413.

Nécessité et possibilité de démontrer l'existence de Dieu, **II**, 555. — Classification des preuves de l'existence de Dieu, **II**, 556. — Preuves : *a)* Contingence du monde, **II**, 557 ; *b)* Mouvement de la matière, **II**, 560 ; *c)* Causes finales, **II**, 561 ; *d)* Consentement universel, **II**, 563 ; *e)* Aspirations de l'âme, **II**, 565 ; *f)* Idée de parfait, **II**, 566 ; *g)* Vérités éternelles, **II**, 567 ; *h)* Existence du devoir, **II**, 568 ; *i)* Preuve ontologique, **II**, 569. — L'Etre nécessaire est parfait, **II**, 572.

Attributs divins : **II**, 576 : *a) métaphysiques*, **II**, 577 ; *b) moraux* : méthode pour les déterminer, **II**, 580 ; leur détermination, **II**, 581. — Science et sagesse de Dieu, **II**, 581. — Science des futurs conditionnels, 584. — Amour, bonté, véracité, **II**, 595. — Toute-puissance et liberté, **II**, 597. — Personnalité divine, **II**, 598.

Rapports de Dieu et du monde : Dieu créateur, **II**, 633. — Dieu Providence : conservation, **II**, 637. — Concours divin, **II**, 638. — Gouvernement du monde, **II**, 639. — Le miracle, **II**, 640. — Objections contre la Providence : *a) Mal métaphysique*, **II**, 643 ; *b) Mal physique*, **II**, 644 ; *c) Mal moral*, **II**, 644.

Valeur du monde : Optimisme : *a) absolu*, **II**, 646 ; *b) relatif*, **II**, 647. — Pessimisme : *a) absolu*, 648 ; *b) relatif*, 649. — Solution du problème : optimisme relatif, **II**, 649-650.

Dieu et l'immortalité de l'âme, **II**, 549-552. — Prescience divine et liberté humaine, 378-382. — Bonté divine et liberté humaine, 382.

Diffamation (*Diffamatio*, de *diffamatum*, supin de *diffamare*, divulguer, diffamer, de *dis*, préfixe séparatif, et *fama*, réputation, de *fari*, parler) : atteinte à la réputation du prochain, **II**, 206-207.

Différence (*Differentia*, de *differre* = *dis-ferre*, disperser, séparer) : relation d'altérité. — Origine de cette notion, 148. — *a*) En *général*, tout caractère permettant de distinguer une chose d'une autre, une idée d'une autre. — *b*) Différence *spécifique* : ce qui distingue une espèce des autres espèces contenues dans le même genre, 253 ; 522. — La différence *numérique* est une différence *accidentelle*, qui distingue un individu d'un autre ; vg. la science. — Pour parler strictement, il ne faut pas confondre : 1°) *différence*, qui se rapporte aux *espèces* d'un même genre ; 2°) *diversité*, qui s'applique aux *genres* comparés entre eux ; 3°) *distinction*, qui se dit des *individus* d'une même espèce.

Différence (Méthode de) : *a*) *directe*, 668-669 ; 672 ; 690 ; *b*) *indirecte*, 669, 2.

Différenciation (de *Differentiare*, latin scolastique, *différencier*, de *differentia*) : chez SPENCER : « Passage de l'homogène à l'hétérogène », c'est-à-dire transformation d'éléments semblables en éléments différents, **II**, 626-627.

Différentiel (de *Différence*) : on nomme *Calcul différentiel* l'introduction de quantités infiniment petites dans l'Analyse mathématique.

Dignité (*Dignitas*, titre, mérite, de *dignus*, qui mérite) : principe de la dignité humaine d'après KANT, **II**, 154-155. — La dignité de la personne n'est que le fondement prochain de la morale, **II**, 155. — Respect de la dignité de la personne, **II**, 98 ; 101.

Dilemme (*Dilemma*, Δίλεμμα, de δίς, deux fois ; λῆμμα, ce qu'on prend ou reçoit ; prémisse du syllogisme) : argument, 550. — Dilemme de LEQUIER, 386, 2 ; **II**, 439-441.

Dilettante, **Dilettantisme** (de l'italien *Dilettante*, qui se délecte, amateur) : 420. — Le *Dilettantisme* philosophique est une forme du scepticisme : le dilettante s'intéresse au mouvement des idées et des doctrines en se désintéressant de leur vérité ou fausseté.

Dimension (*Dimensio*, de *dimensum*, supin de *di-metiri*, mesurer dans tous les sens) : grandeur réelle qui seule ou avec d'autres détermine la grandeur d'une figure mesurable. — Figures à deux ou trois dimensions, 626.

Diminution (*Diminutio*, de *diminutum*, supin de *di-minuere*, dans le sens *de-minuere*, retrancher, amoindrir) : diminution de la conscience, 419 ; **II**, 123.

Diplomatique (du latin scientifique *Diplomaticus*, de *Diploma*, Δίπλωμα, διπλώματος, document écrit sur deux feuilles pliées, diplôme) : langue diplomatique universelle, 462.

Diplopie (Διπλόος, double ; ὄψ, ὠπός, œil) : anomalie de la vision, qui consiste à percevoir une double image visuelle au lieu d'une image unique.

Direct (*Directus*, mené droit, de *directum*, supin de *dirigere* = *dis-regere*, mettre en ligne droite) : ce qui est droit, sans détour. — Conscience directe, 138-139. — Domaine direct, **II**, 189. — Impôt direct, **II**, 278. — Pouvoir direct de l'Église sur le temporel ? **II**, 343.

Direction (*Directio*, de *directum*, supin de *dirigere*, mettre en ligne droite, guider) : ligne de conduite qu'on suit. — Direction d'intention, **II**, 32-33.

Directoire européen : essai d'organisation internationale, **II**, 317.

Dirimant (participe présent de *Dirimer*, de *dirimere* = *dis-emere*, séparer, briser) : empêchement dirimant, **II**, 210.

Disamis : mode de la troisième figure, 539.

Discontinu (du latin scolastique *Discontinuus*, du préfixe privatif *dis* et de *continuus*, de *continere* = *cum-tenere*, tenir fortement, être joint) ; quantité discontinue, c'est-à-dire dont les parties sont séparées, 625. — S'oppose à *Continu*.

Discret (*Discretus*, participe passé de *dis-cernere*, *discretum*, séparer, de *cernere*, *cretum*, tamiser, diviser) : *quantité discrète*. Ce terme s'emploie quelquefois comme synonyme de *Discontinu*, 625.

Discrétif (de *Discretum*, supin de *dis-cernere*, séparer) : la proposition *discrétive* est une proposition composée, qui renferme deux assertions exprimant une distinction ou une opposition ; vg. L'homme est intelligent, la pierre ne l'est pas. Je perdrai la vie, non l'honneur.

Discrétion (*Discretio*, séparation, de *discretum*, supin de *dis-cernere*, séparer) : les Néo-Criticistes opposent au déterminisme universel, comme une loi cosmologique, la *loi de discrétion des phénomènes*. Ils ont remarqué, en effet, que l'addition ou la soustraction d'une unité suffit pour modifier, d'une façon subite et absolue, les quantités discrètes, tandis que les quantités continues varient d'une façon insensible et relative.

Discrétionnaire (de *Discrétion*) : un pouvoir *discrétionnaire* est un pouvoir, non déterminé par la loi, mais laissé au discernement de celui qui en use : de là vient qu'on emploie parfois ce mot dans le sens de pouvoir *arbitraire*.

Discrimination (de *Discriminatum*, supin de *dis-criminare*, distinguer, de *dis-crimen*, intervalle, différence, instant décisif) : ce terme, d'importation anglaise, indique l'acte par lequel l'esprit discerne les uns des autres les objets *concrets* de la pensée : vg. on a déterminé la plus petite différence de température, de lumière, etc., discernée par les sens.

Discursif (du latin scolastique *Discursivus*, de *dis-currere*, courir çà et là) : une faculté ou une opération est *discursive* quand elle n'atteint son but qu'en se servant d'intermédiaires. — Raison discursive, 286. — Le raisonnement est une opération discursive, 278-279.

Disjonctif (*Disjunctivus*, de *disjunctum*, supin de *dis-jungere*, détacher) : la proposition *disjonctive* affirme une alternative, dont les termes s'excluent réciproquement, 530. — Syllogisme *disjonctif*, 549.

Disjonction (*Disjunctio*, de *disjunctum*, supin de *dis-jungere*, détacher) : caractère d'une alternative, dans laquelle plusieurs attributs possibles, mais s'excluant mutuellement, sont rapportés à un même sujet : vg. Pierre est debout, ou assis ou couché, 549. — La disjonction est *complète* quand elle énonce *toutes* les alternatives possibles, 550.

Disparate (*Disparatus*, participe passé de *dis-parare*, séparer, diversifier, de *dis-par*, dissemblable) : les idées *disparates* sont celles qui ne sont unies ni par le rapport de genre à espèce, ni par le rapport d'espèce à espèce dans le même genre, 519.

Disposition (*Dispositio*, de *dispositum*, supin de *dis-ponere*, placer de çà et là, distribuer) : manière d'être naturelle qui rend propre à faire quelque chose. — Qualité moins déterminée que l'habitude à laquelle elle sert de genre, 417.

Disproportion (de *Dis*, préfixe séparatif et *proportion*) : elle provoque le rire, **II**, 392. — C'est une cause de laideur, **II**, 383.

Dissociation (*Dissociatio*, de *dissociatum*, supin de *dis-sociare*, séparer, de *socius*, joint, uni) : opération par laquelle l'esprit isole les uns des autres des éléments qui étaient primitivement agrégés dans un tout. — Dissociation des idées, 215 ; 227 ; 228-229. — Il faut distinguer la *dissociation* de l'*abstraction*, opération par laquelle l'esprit considère à part dans un objet un élément qui n'en est pas séparable, 246.

Dissolution (*Dissolutio*, de *dissolutum*, supin de *dis-solvo* [*dissoluo*], dissoudre, défaire) : ce terme signifie, en général, la décomposition d'un agrégat et le retour des éléments agrégés à l'indépendance. — Chez SPENCER, s'oppose à *évolution*, qui implique une marche progressive par différenciation et intégration, **II**, 627-629. — Pouvoir de dissoudre les Chambres, **II**, 233.

Distance, **Distant** (*Distantia*, *distans*, de *dis-stare*, être éloigné) : longueur de l'intervalle qui sépare une chose d'une autre dans l'espace, **II**, 506. — Perception naturelle du toucher, 179. — Est-elle perception naturelle ou acquise de la vue ? 179-180. — La localisation de la sensation externe et l'objet distant, 192-193. — Action à distance, 484.

Distinct (*Distinctus*, de *distin ctum*, supin de *di-stinguere*, séparer par des points, isoler, distinguer, de *dis*, préfixe séparatif et *stinguere*, piquer) : *a*) Ce qui est tenu pour autre par l'esprit. *b*) Ce qui est réellement autre. *c*) Ce qui est différent de tout autre chose : telle est la connaissance distincte selon Descartes (*Principes*, Part. I, § 45). — Idée et terme distincts, 518. — Dans l'ordre de la connaissance, distinct est opposé à *confus*, 518 ; dans l'ordre réel, à *identique*, 148 ; **II**, 472.

Distinction (*Distinctio*, de *distinctum*, supin de *dis-tinguere*, séparer par des points, isoler, distinguer) : *a*) opération ou acte par lequel l'esprit reconnaît qu'une chose diffère d'une autre ; *b*) caractère qui distingue un objet d'un autre ; *c*) propriété qu'ont deux ou plusieurs objets d'être distincts : c'est l'absence d'unité, **II**, 472. — Distinction *réelle* : absence d'unité entre plusieurs *choses*, **II**, 472. — Distinction *logique* ou *de raison* : absence d'unité entre plusieurs *concepts* d'une même chose. Elle est double : 1°) Distinction *sans fondement dans la chose*. — 2°) Distinction *avec fondement dans la chose* ou *virtuelle*, **II**, 472-473. — Indices de la distinction réelle, 473-474. — Distinction entre l'âme et ses facultés : opinions : *a*) des SCOLASTIQUES, 38 ; *b*) de l'ÉCOLE ÉCOSSAISE, 39 ; *c*) de BOSSUET, 40. — Distinction entre l'essence de Dieu et ses attributs, **II**, 577.

Distraction (*Distractio*, de *distractum*, supin de *dis-trahere*, tirer de côté et d'autre) : *a*) Dispersion de la pensée sur plusieurs objets, 239. *b*) Inadvertance aux choses extérieures ou à une sensation qui devrait normalement être perçue, à cause de la concentration de l'esprit sur un point particulier, 239 ; 427.

Distributif (*Distributivus*, de *distributum*, supin de *dis-tribuere*, distribuer, répartir, de *tribuere*, répartir par tribus) : *a*) En *Logique*, ce terme désigne indifféremment tous et chacun des individus compris dans l'extension d'un genre ou d'un groupe, 251 ; il s'oppose à *Collectif*, 259. *b*) En *Morale*, justice *distributive*, **II**, 162. — Justice distributive dans la répartition de l'impôt, **II**, 279 ; 280. — L'addition et la multiplication logiques sont distributives, 569.

Divergence (du latin scientifique *Divergentia*, pour *devergentia*, pente, de *devergens*, participe présent de *de-vergere*, pencher, de *dis*, préfixe séparatif

et *vergere*, incliner) : écart progressif d'éléments rapprochés au point de départ. — Divergences d'opinions, **II**, 28-29. — Formation des espèces par divergence, **II**, 614.

Divers, **Diversité** (*Diversus*, *diversitas*, de *diversum*, supin de *divertere* = *dis-vertere*, se détourner, différer) : ces mots : *a*) signifient, en général, ce qui s'oppose à l'identité, **II**, 472. Ils ont pour synonymes *Autre* (l'ἕτερος d'ARISTOTE) et *Altérité* ; *b*) indiquent, dans un sens restreint, une différence qualitative.

Divisé (de *Diviser*, du latin populaire *divisare* tiré, par le supin *divisum* de *di-videre*, partager, de *dis*, préfixe séparatif et racine *vid*, d'où *viduus*, privé de) : confusion entre le sens *divisé* et le sens *composé*, 799.

Divisibilité (de *Divisible*, de *Divisibilis*, qui peut être divisé, de *divisum*, supin de *di-videre*, partager) : divisibilité de la matière à l'infini d'après DESCARTES, **II**, 508-509. — La divisibilité est la propriété de ce qui peut être décomposé en parties de même nature. On distingue la divisibilité : *a*) *mathématique* : qui, s'appliquant à l'étendue abstraite, est indéfinie ; *b*) *physique* : qui, s'appliquant à l'étendue réelle des corps existants, est limitée. DESCARTES a prêté à l'étendue concrète la propriété de divisibilité à l'infini, qui ne convient qu'à l'étendue abstraite.

Division (*Divisio*, de *divisum*, supin de *di-videre*, partager, de la racine *vid*, d'où *viduus*, privé de) : décomposition d'un tout en ses parties. — Division : *a*) *physique* ; *b*) *logique*, 527. — Règles de la division logique, 527. — Division et définition, 527. — Division et analyse, 604. — Analyse par division réelle ou mentale, 613. — Division et classification, 697. — Division du travail, **II**, 354

Divorce (*Divortium*, de *divortere*, archaïque, pour *divertere* = *dis-vertere*, se détourner, se séparer) : rupture du lien conjugal. — Son illégitimité, **II**, 210-211.

Doctrinaire (de *Doctrine*) : on appelle *Doctrinaires* les disciples de l'École politique fondée, sous la Restauration, par ROYER-COLLARD et GUIZOT.

Doctrine (*Doctrina*, enseignement, science, de *doctum*, supin de *docere*, enseigner) : ensemble de propositions spéculatives ou pratiques, religieuses ou philosophiques, qui sont liées entre elles de manière à former un tout.

Dogmatisme (de *Dogmatiser*, du latin ecclésiastique *dogmatizare*, établir une doctrine) : *a*) Ce mot signifie, en général, toute philosophie qui, croyant à la valeur de la raison humaine, affirme certaines vérités, **II**, 450. On l'oppose au *Scepticisme*, **II**, 421. — *b*) Depuis KANT, ce mot a souvent un sens défavorable, parce qu'il oppose le *Dogmatisme* au *Criticisme*. Le Dogmatisme consiste pour lui à s'appuyer en Métaphysique sur les principes dont la raison se sert depuis longtemps, sans en avoir fait, au préalable, la *critique*, c'est-à-dire sans avoir montré que l'usage qu'elle en fait est légitime (Cf. *Critique de la Raison pure*, préface de la seconde édition). Mais les dogmatistes répondent à KANT en prouvant indirectement la valeur de la raison, **II**, 450.

Dogmatisme moral : c'est le nom qu'on donne à la philosophie qui cherche à justifier la certitude par « l'action ». Se dit par opposition au dogmatisme *intellectuel*, **II**, 450. « Spéculativement, le dogmatisme moral c'est l'explication de la certitude par l'action : pour connaître l'être et pour y croire, il faut coopérer à se donner l'être à soi-même. Pratiquement, c'est la mise en œuvre de la méthode critique et de la méthode ascétique pour se dépouiller de toute relativité dans sa manière d'être et dans sa manière de penser. Il se distingue

nettement du scepticisme, d'après lequel nous sommes invinciblement enfoncés dans le relatif, et du dogmatisme illusoire, d'après lequel il suffit de penser et d'avoir des idées pour être dans l'absolu » (M. Blondel et L. Laberthonnière, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, août 1904, p. 212). Cf. **II**, 574-576.

Dogme (*Dogma*, δόγμα, ce qui paraît bon, doctrine, croyance. Cf. δοκεῖν, juger bon) : *a*) En *Philosophie*, ce mot signifie un point de doctrine regardé comme fondamental dans une École et accepté par ses membres. — *b*) En *Théologie*, c'est l'ensemble des vérités révélées, que l'Église propose à la croyance des hommes et auxquelles les membres de l'Église sont tenus de donner leur adhésion.

Dolichocéphale (de Δολιχός, long ; κεφαλή, tête) : qui a le crâne allongé. Ce caractère sert à distinguer certaines races ; vg. les *Francs*, les *Anglo-Scandinaves*, etc.

Domaine (de *Dominicum*, qui appartient au maître, de *dominus*, maître, de *domus*, maison) : domaine direct et indirect, **II**, 189. — Domaine *éminent*. Voir *Eminent*.

Domestique (*Domesticus*, de la maison, de *domus*, maison) : ce qui concerne la famille. — Inclinations domestiques, 90. — Morale domestique, **II**, 208-218. — Domestiques : devoirs envers leurs maîtres et devoirs des maîtres envers eux, **II**, 217.

Dominateur (*Dominator*, de *dominatum*, supin de *dominari*, être le maître, de *dominus*, maître) : caractère dominateur en histoire naturelle, 691 ; 695 ; 700. — Taine fait consister l'idéalisation à rendre dominateurs les caractères dominants que fournit la nature. Pour cela il faut tout faire converger à la manifestation du caractère dominant, **II**, 400 ; 402.

Dommage (de l'ancien mot *Damage*, de *dam*, de *damnum*, perte) : lésion des intérêts d'autrui. — Réparation, **II**, 194.

Donné (Substantif participe de *Donner*, de *donare*, gratifier, de *donum*, présent, don) : « Une philosophie qui commence par la psychologie, prend pour base le *donné* » : c'est la « *Philosophie du donné* ». « J'emploie ce mot comme synonyme d'immédiat, de premier, de conscient. Le donné s'oppose à l'inféré, au construit, à l'hypothétique, donc à tout *objet* en tant qu'objet, à tout non-moi, à l'espace en tant que construit, à l'avenir en tant qu'hypothétique. » (V. Egger, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, août 1904, p. 213). Bref, on entend par *donné* ce qui est immédiat et présent dans l'esprit avant toute élaboration.

Données (Participe passé employé substantivement pour *Quantités données*) : les données d'un *problème* sont les éléments connus qui servent à déterminer une inconnue. Les Anciens les appelaient ὑποθέσεις, les *hypothèses*, vg. Platon, 309. — Données d'une *science* : ensemble des principes et des faits sur lesquels s'appuient ses recherches et raisonnements. — Données de la conscience, 135 ; 147-149. — Données des sens : *a*) *primitives*, 178 ; *b*) *acquises*, 181. — Leur différence, 182.

Dorlodot (Henri de) : le Darwinisme et l'orthodoxie, **II**, 622, 1. — Le naturalisme chrétien, **II**, 626, 1.

Douleur (de *Dolorem*, de *dolere*, souffrir) : Définition causale : émotion pénible qui résulte de l'activité *contrariée*, 57. — Rapports du plaisir et de la

douleur, 57. — Douleur, fait positif, 59. — Origine de la douleur : théorie : *a*) *de l'intelligence*, 60 ; *b*) *de l'activité*, 61. — Lois : *a*) *fondamentales*, 62 ; *b*) *secondaires*, 65. — Espèces de douleurs, 68. — Rôle de la douleur dans : *a*) *la vie*, 127 ; *b*) *l'éducation*, 409-410. — Objections contre la Providence, **II**, 644.

Doute (Substantif verbal de *Douter*, de *dubitare*, de *dubius*, flottant, irrésolu, de *duo*, deux) : suspension du jugement en présence d'assertions opposées, 771. — Doute positif ou négatif, 773. — Doute méthodique (*cartésien*), 773-774. — Doute systématique des SCEPTIQUES, 773-774. — Scepticisme : *a*) *absolu*, **II**, 421 ; *b*) *relatif*, **II**, 425. — Folie du doute, 488-489.

Douteux (de *Doute*) : *a*) *subjectivement* : état d'incertitude de l'esprit : conscience douteuse, **II**, 34 ; *b*) *objectivement* : chose ou proposition incertaine, 771-772.

Droit (du latin populaire *drectum* = *directum*, mené droit, participe passé de *dirigere*, = *dis-regere*, aligner, guider) : ce terme est dérivé d'une métaphore géométrique : ce qui est *tracé droit* ; d'où ce qui est conforme à une règle, *regula*, de *regere*, conduire. La racine est la même dans *regula* et *di-rectum*. Donc être dans son droit, c'est être d'accord avec la règle. L'opposé de droit est exprimé par une métaphore contraire : le *tort*, de *tortum*, tordu, participe passé de *torquere*, faire tourner, tordre. — Le droit c'est le pouvoir moral de faire ou d'exiger quelque chose, **II**, 131. — Caractères du droit, **II**, 131. — Fondements divers assignés au droit : *a*) *force* (HOBBES) ; *b*) *besoin* (DESTUTT DE TRACY) ; *c*) *utilité sociale* (ST. MILL) ; *d*) *liberté* (COUSIN) ; *e*) le *bien*, **II**, 132-135. — Rapports du droit et du devoir : *a*) *ordre de filiation*, **II**, 135 ; *b*) *corrélation entre eux*, **II**, 138 ; *c*) *étendue*, 138. — Origine et caractères de l'idée du droit, **II**, 139. — Formes particulières du droit, **II**, 139. — Préceptes primaires et secondaires du droit naturel, **II**, 141. — Conflit des droits, **II**, 142. — Droit à la révolte, **II**, 287.

Droit civil : **II**, 140.

Droit des gens : **II**, 140 ; 311-312.

Droit des peuples : à disposer d'eux-mêmes, **II**, 324-325.

Droit divin : fondement de tout droit, **II**, 135-136 ; 140. — Origine de tout pouvoir, **II**, 223-224. — Sens régalien, **II**, 229-230.

Droit international : **II**, 140 ; 311-325.

Droit naturel : **II**, 139 ; 141-142.

Droit nouveau : **II**, 140.

Droit pénal : **II**, 162-163.

Droit politique : **II**, 140 ; 291-292.

Droit positif : **II**, 140.

Droit public ou social : **II**, 140.

Droit (**Science du**) : sa place dans les sciences, 3 ; 714-715. — Méthode du droit, 756.

Droite (**Conscience**) : **II**, 33.

Droits (**Déclaration des**) : de l'homme et du citoyen : texte, **II**, 294. — Jugement d'un : *a*) *théologien*, **II**, 296 ; *b*) *sociologue*, 299 ; 348-350 ; *c*) *historien*, **II**, 300.

Dualisme (de *Dualis*, composé de deux, de *duo*, deux) : ce mot s'applique à toute doctrine qui, sur un point déterminé, admet l'existence de deux principes irréductibles ; vg. Dualisme des Manichéens, qui admettent deux principes coéternels du bien et du mal. — Dualisme de PLATON et d'ARISTOTE, **II**, 601. — Dualisme de DESCARTES, qui admet deux sortes de substances : la substance étendue ou corps ; la substance inétendue ou esprit, **II**, 507. — S'oppose à *Monisme* : doctrine : *a*) de SPINOZA, **II**, 603 ; *b*) de HAECKEL, **II**, 626.

DUBOIS-REYMOND (ÉMILE) : faits physiologiques et psychologiques, 26.

DUCLOS (CHARLES PINOT) : l'esprit : **II**, 406, 1.

Duel (de *Dualis*, composé de deux, de *duo*) : illégitimité du duel, **II**, 167.

DUHAMEL (JEAN-MARIE-CONSTANT) : analyse et synthèse rationnelles, 610.

DUJARDIN-BEAUMETZ (Dr GEORGES) : hypnotisme, 483, 1.

DUMAS (JEAN-BAPTISTE) : combat l'alcoolisme, **II**, 376, 2.

DUNAN (CHARLES) : pampsychisme, **II**, 443-444.

DUNS SCOT (JEAN) : c'est à tort que D. SCOT a été rangé parmi ceux qui prétendent que la distinction du bien et du mal dépend de la volonté arbitraire de Dieu, **II**, 107. — Argument ontologique, **II**, 571, 3. — Voir *Scotisme*.

Duodynamisme (de Δύο, deux ; δύναμις, force) : nom donné au *Vitalisme*, **II**, 526.

DURAND (ABBÉ EUGÈNE) : besoin d'émotions, 85, 1. — Perceptions acquises de la vue, 181, 1. — Répugnance du nombre infini, 340, 2. — Panthéisme des NÉOPLATONICIENS, **II**, 602-603.

Durée (de *Durer*, de *durare*, durcir, d'où persister) : permanence du lien qui unit entre eux les moments du devenir. — Origine de cette notion, 148 ; **II**, 505. — Différence entre temps et durée, **II**, 505.

DURKHEIM (ÉMILE) : morale sociologique, **II**, 60-70. — Critique de la loi des trois états de COMTE, **II**, 447, 2.

Dynamique (la) (Δυναμική, puissante, de δύναμις, force ; sous-entendu τέχνη, art) : la *Mécanique* rationnelle se divise en : *a*) *statique*, qui traite des conditions d'équilibre ; *b*) *cinématique*, qui s'occupe du mouvement en lui-même et non des causes qui le déterminent ; *c*) *dynamique*, qui étudie les propriétés du mouvement et, en particulier, les forces qui le produisent. — HERBART parle de la *Dynamique des états de conscience*, c'est-à-dire de leurs transformations. — A. COMTE et H. SPENCER parlent de *Dynamique sociale*, 753.

Dynamique (Δυναμικός, puissant, efficace) : *a*) ce qui implique un devenir. S'oppose à *statique* ; *b*) ce qui implique activité et finalité. — Loi dynamique des phénomènes psychologiques, 36 ; 233-234 ; 427 ; 470-471. — Loi dynamique de l'esprit, 291. — Atomisme dynamique (TONGIORGI), **II**, 510.

Dynamisme (de Δύναμις, puissance) : on donne ce nom aux systèmes philosophiques qui admettent l'existence de *forces* comme principe des choses : *a*) dynamisme *interne* (LEIBNIZ), **II**, 511 ; *b*) dynamisme *externe* (BOSCOVICH, PALMIERI), **II**, 518 ; 520.

Dynamogénèse, **Dynamogénie** (de Δύναμις, puissance ; γένεσις, γένος, naissance, origine) : c'est le passage de l'énergie de l'état *potentiel* à l'état

actuel. — *Loi de dynamogénèse en psychologie* : tout phénomène psychologique tend à se réaliser en mouvements organiques, 36 ; 233-234 ; 470-471. — On dit d'une cause, vg. sensation, sentiment, idée, qu'elle est *dynamogène, dynamogénique*, c'est-à-dire qu'elle augmente, tonifie le pouvoir et le besoin d'agir, notamment le pouvoir moteur, tandis que vg. la douleur déprime l'activité, 66 ; 123.

Dyschromatopsie (de Δυς, préfixe indiquant une idée de difficulté, de malheur ; χρῶμα, couleur ; ὄψις, vue) : terme *générique* pour désigner les anomalies, congénitales ou acquises, de la vision des couleurs : le sujet atteint ne peut discerner les différentes couleurs ou quelques-unes d'entre elles. Voir *Achromatopsie, Daltonisme.*

Dyscinésie (Δυσκινησία, de δυς et κίνησις, mouvement) : état morbide qui rend difficiles les mouvements volontaires.

Dysesthésie (de Δυς et αἴσθησις, sensation) : état morbide qui amène l'affaiblissement des sensations.

Dyslalie (de Δυς et λαλέω, parler) : anomalie qui rend l'articulation difficile.

Dysmnésie (de Δυς et μνήσομαι, futur de μιμνήσκομαι, se souvenir) : perversion de la mémoire, 210-211.

Dysosmie (de Δυς et ὀσμή, odeur) : difficulté à percevoir les odeurs.

Dysphasie (de Δυς et φάσις, parole) : *a) motrice* : difficulté à s'exprimer, *b) sensorielle* : difficulté à saisir le langage des autres. Cette difficulté semble avoir pour cause une perturbation ou une lésion des centres encéphaliques.

Dyssymétrie (de Δυς et συμμετρία, juste proportion) : s'oppose à *Proportion*, *Symétrie*, **II**, 383.

E

E : symbole de la proposition *universelle négative*, 532.

Écart (de *Écarter*, pour *équarter*, c'est-à-dire, mettre en un quartier, en un coin, de *é* = latin *ex*, hors de, et *quart*) : éloignement de la direction qu'on doit suivre. — Écart de l'activité, 65 ; **II**, 127-128. — Écart du type primitif, 702, 4.

Eccéité, **Heccéité** (du latin scolastique *Ecceitas*, *Haecceitas*, de *ecce*, voici, *haecce*, cette, et le suffixe *itas*) : terme dont Goclenius, dans son *Lexicon philosophicum*, au mot *Haecceitas*, attribue la création à D. Scot. C'est le nom que Scot donne au principe d'individuation, c'est-à-dire à ce qui fait qu'un individu est lui-même, est tel et non pas un autre. L'eccéité serait, d'après lui, une entité surajoutée à l'essence des êtres. Voir *Individuation.*

Échange (Substantif verbal de *é-changer*, de *cambiare*, troquer) : don d'un objet pour un autre jugé équivalent, **II**, 355.

Écholalie (Ἠχώ, écho ; λαλέω, parler) : dans certaines maladies mentales le sujet répète les paroles qu'on lui adresse au lieu d'y répondre : c'est la *parole en écho.*

Échopraxie (Ἠχώ, écho ; πρᾶξις, action) : dans certaines maladies mentales le sujet imite automatiquement les actes qu'il voit faire. Charcot appelle cette infirmité *Echokinésie* (κίνησις, mouvement).

Éclecticisme (de Ἐκλεκτικός, qui choisit, de ἐκλέγω, choisir) : ce mot, fort usité à l'étranger, pourrait servir à signifier cette sorte d'éclectisme que SAISSET appelle « créateur », celui des philosophes de génie, qui réussissent à concilier, dans l'unité d'une synthèse supérieure, des thèses que leurs devanciers regardaient comme opposées, faute d'avoir découvert le point de vue d'où apparaît leur *compatibilité*.

Éclectique (Ἐκλεκτικός, de ἐκλέγω, choisir) : celui qui fait un choix dans les idées qu'émettent les divers systèmes philosophiques ou scientifiques.

Éclectisme (de *Éclectique*, ἐκλεκτικός, de ἐκλέγω, choisir) : ce mot signifie tantôt une : *a*) *Méthode*, qui consiste à dégager de différents systèmes les éléments qui paraissent conciliables. Le *Syncrétisme* est, au contraire, un éclectisme sans critique qui rapproche, de force, des doctrines incompatibles. *b*) *École philosophique* : vg. l'Éclectisme de l'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, de VICTOR COUSIN.

École (de *Schola*, Σχολή, loisir, occupation studieuse du loisir, école) : *a*) *Sens strict*, qui ne convient qu'à la philosophie ancienne : réunion de philosophes groupés autour d'un chef et de ses successeurs, dont ils suivent les leçons et professent les doctrines ; vg. ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE. — *b*) *Sens large et moderne* : groupe de philosophes unis par une commune doctrine ; vg. ÉCOLE DE KANT. — *c*) « L'Ecole » tout court désigne la PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. Cette expression, très en honneur au XVIe et au XVIIe siècles, voulait dire que la philosophie scolastique était l'École philosophique par antonomase.

École réformiste : forme de Socialisme, **II**, 202.

École unique (l') : **II**, 261.

Économie (Οἰκονομία, de οἶκος, maison ; νόμος, loi) : loi ou principe d'économie, 658.

Économie politique : notions sommaires, **II**, 352-362. — Rapports de l'Économie politique et de la Morale, **II**, 363-365.

Économie sociale : l'Économie *sociale* est la science des intérêts matériels de la Société subordonnés au bien commun social, tandis que l'Économie *politique*, au sens restreint où l'entend l'École économique libérale, n'est que la science de la richesse considérée en soi. Cf. CH. ANTOINE, *Cours d'Économie sociale*, p. 6-7, 4e Édit., Paris, 1908.

Écossaise (**École**) : la Philosophie écossaise, qu'on nomme quelquefois ÉCOSSISME, se divise en deux branches :

A) ÉCOLE MORALE : la sympathie (A. SMITH), 86 ; **II**, 82. — Conscience, sens moral (HUTCHESON), **II**, 18 ; 26-27. — Morale de la bienveillance (HUTCHESON), **II**, 81. — SHAFTESBURY, précurseur de HUTCHESON, 18 ; 81, 4.

B) ÉCOLE PSYCHOLOGIQUE : distinction des facultés de l'âme, 39. — Classification des facultés (REID), 45. — Lois fondamentales du plaisir (HAMILTON), 62-63. — Raison inverse des éléments affectif et représentatif de la sensation (HAMILTON), 73 ; 74. — Limites de la conscience (HAMILTON), 146-147. — Sensation et perception (HAMILTON), 159. — Théorie de la perception intuitive (HAMILTON), 164. — Théorie de la suggestion immédiate, 170. — Erreurs de la perception, 187-188. — Nature du souvenir (REID), 201-202 · — Théorie de l'association (DUGALD STEWART), 216. — Finalité (REID), 334-335. —

Notion de l'absolu (HAMILTON), 340-341. — Liberté d'indifférence (REID), 394. — Production et intelligence des signes, 436-437. — Origine du langage (REID), 444-445.

Objections contre la conversion des propositions (HAMILTON), 534-535. — Quantification du prédicat (HAMILTON), 551-553 ; 553, 1. — Fondement de l'induction, 676. — Fondement de la croyance au témoignage, 737. — Critérium du sens commun, 814. — REID se rallie au critérium de l'évidence, 814-815.

Origine de la conscience morale (REID, DUGALD STEWART), **II**, 20.

Relativité de la connaissance (HAMILTON), **II**, 427-429.

Écriture (*Scriptura*, devenu escripture, écriture) : variétés, 438. — Écriture et langage, 438-439.

Ectype (Ἔκτυπος, fait sur empreinte, de ἐκ, hors de, τύπος, empreinte) : ce mot s'oppose à *Archétype*. — BERKELEY (*Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, édit. FRASER, *Works*, T. I, p. 475-476. Traduction BEAULAVON, p. 270) entend par *archétype* l'état des choses dans l'intelligence divine, et par *ectype* l'état des choses hors de l'intelligence divine, c'est-à-dire dans les intelligences créées. — KANT (*Critique du jugement*, Part. II, § 76. Traduct. BARNI, T. II, p. 92, Paris, 1846) appelle l'entendement humain, qui n'est capable que de réfléchir sur le donné, *ectype*, par opposition à un entendement *archétype*, qui serait capable de produire l'objet de ses concepts.

Éducation (*Educatio*, de *educatum*, supin de *e-ducare*, élever, de *e* et de *ducare*, être chef, de *dux*, *ducis*, guide) : *a*) sens *large* : formation de toutes les facultés de l'homme, 407-408 ; *b*) sens *restreint* : formation des facultés morales, 408. — Qualités, 408. — Éducation et instruction, 407-408. — Éducation *morale* : *a*) de la sensibilité, 409 ; *b*) de la volonté, 411. — Éducation et caractère, 412 ; 405-406. — Éducation personnelle, 412. — Éducation *intellectuelle* : *a*) des sens, 413 ; 184 ; *b*) de la mémoire, 207 ; *c*) de l'association, 219-220 ; *d*) de l'imagination, 232-233 ; *e*) des opérations intellectuelles, 413-414. — Éducation de la conscience morale, **II**, 34. — Devoirs des parents relatifs à l'éducation, **II**, 216 ; 252-253 ; 259-260.

Éduction (*Eductio*, de *eductum*, supin de *e-ducere*, faire sortir de) : nom que les SCOLASTIQUES donnent à l'action par laquelle la forme est tirée de la puissance de la matière, **II**, 517.

Effectif (*Effectivus*, de *effectum*, supin de *efficere* = *ex-facere*, effectuer achever) : ce qui est réalisé, effectué, exécuté. — Amour effectif, 94 ; **II**, 207. — S'oppose à *Possible*.

Efférent (*Efferens*, qui porte hors, de *efferre*=*ex-ferre*) : nerf efférent : qui va du centre à la périphérie, 71. — S'oppose à *Afférent*.

Effet (*Effectus*, effect, effet, de *efficere* = *ex-facere*, effectuer, achever) : ce qui est produit, 323. — S'oppose à *Cause*.

Efficace (*Efficax*, de *efficere*, effectuer, achever) : qui produit l'effet auquel tend sa nature. — Caractère de la volonté, 363. — S'oppose à *Inefficace*.

Efficacité (*Efficacitas*, de *efficax*, efficace, actif) : c'est le pouvoir qu'a la cause de produire l'effet, 363. On disait couramment au XVIIe siècle l'*efficace* pour l'efficacité. — S'oppose à l'*Occasion*, à la *Condition*, 324.

Efficience, Efficient (*Efficiens*, de *efficere* = *ex-facere*, effectuer, achever) : ce qui produit quelque chose. — La cause *efficiente* est la cause par excellence, 323 ; 324. — Variété de causes efficientes, 324-325 ; II, 488.

Effort (Substantif verbal du verbe *Efforcer*, de *e*, latin *ex* et *forcer*) : déploiement d'activité pour surmonter un obstacle, 58. — Sens de l'effort, 157. — Conscience de l'effort mental (MAINE DE BIRAN), 327. — Effort vital, **II**, 528.

Égal, **Égalité** (*Aequalis*, *Aequalitas*, de *aequus*, uni) : *a*) En *Logique*, il y a *égalité logique* : 1°) entre deux concepts, quand ils ont même extension; 2°) entre deux propositions, quand elles s'impliquent mutuellement, 523. ; *b*) en *Géométrie*, deux figures sont égales quand elles sont superposables ; *c*) en *Droit*, il y a égalité quand les prescriptions et peines légales sont les mêmes pour tous les citoyens ; *d*) en *Politique*, quand les fonctions et les dignités sont accessibles à tous dans la mesure de leur mérite et que les droits politiques appartiennent à tous sans distinction de rang ou de fortune. — Égalité du droit fondamental, **II**, 131-132. — Égalité, règle de la justice commutative. **II**, 162. — Égalité de nature, **II**. 194-195 ; 223 ; 349. — Égalité devant la loi, **II**, 350. — La Déclaration des droits (Art. I) et l'égalité, **II**, 294-295 ; 297 ; 350.

Égarement (de *Égarer*) : égarement de l'activité, 64-65. — Égarement moral, **II**. 127-128.

Église catholique (du latin populaire *Eclesia*, pour *Ecclesia*, Ἐκκλησία, assemblée ; καθολικός, univers el) ; rôle, **II**, 334. — Constitution, 335. — Rapports de l'Église et de l'État : *a*) *asservissement*, 337 ; *b*) *séparation*, 337 ; *c*) *union*, 339. — L'Eglise et la Révolution, 348.

Ego-altruisme : morale évolutionniste (SPENCER), **II**, 58.

Égoïsme (de *Ego*, moi) : *a*) Amour excessif de soi. — Différence entre égoïsme et amour de soi, 85-86. — LA ROCHEFOUCAULD ramène tout à l'égoïsme, 98. — Comment l'altruisme sort de l'égoïsme d'après les ASSOCIATIONNISTES et les ÉVOLUTIONNISTES, 100 ; **II**, 58-59. — Égoïsme de la passion, 114-115. — Comment les passions bonnes deviennent égoïstes, 125. — *b*) Théories qui font du plaisir ou de l'intérêt le principe de la conduite : morales égoïstes, **II**, 48-76. — S'oppose à *Altruisme*.

Égotisme (de l'anglais *Egotism*, dérivé de *ego*, moi) : ce mot signifie : *a*) l'égoïsme des écrivains qui étudient et dépeignent minutieusement leur personnalité : c'est dans ce sens, très rare, que STENDHAL l'a pris dans ses *Souvenirs d'égotisme* ; *b*) la culture intensive et perverse du moi. Ce terme est employé comme synonyme d'égoïsme en anglais.

EINSTEIN (ALFRED) : théorie de la relativité, **II**, 506, 4.

Élaboration (*Elaboratio*, de *elaboratum*, supin de *e-laborare*, travailler avec soin) : fonction d'élaboration intellectuelle, 135 ; 236.

Électeur (*Elector*, de *electum*, supin de *eligere* = *e-legere*, ôter en cueillant, trier) : devoir de l'électeur, **II**, 281-282.

Électif (*Electivus*, propre à choisir, de *electum*, supin de *e-ligere*, ôter en cueillant, choisir) : inclinations électives, 89. — Pouvoir électif, **II**, 225-227.

Élégance (*Elegantia*, choix, délicatesse, de *elegans*, délicat, choisi, de *e-legere*, choisir) : démonstration élégante, 641. — Se rapproche de la grâce, **II**, 388.

Élément (*Elementum*, élément premier, principe) : ce mot, en général, désigne les parties les plus simples dont un tout est composé ; vg. en *Psychologie*, les *éléments de la connaissance* sont les idées et la perception de leurs

rapports, 136 ; en *Chimie*, ce sont les corps simples qui entrent dans la composition des autres. — Hypothèse des quatre éléments, 656, 1. — Éléments simples constitutifs de la matière (LEIBNIZ, BOSCOVICH, PALMIERI), **II**, 511 ; 518 ; 520.

Élémentaire (*Elementarius*) : qui se rapporte aux éléments. — KANT donne le nom de *Théorie élémentaire* à la recherche des éléments simples de la pensée pure et l'oppose à la *Méthodologie*.

Elenchus (Ἔλεγχος, preuve, argument pour réfuter) : sujet d'une discussion. — *Ignoratio elenchi*, 801.

Élimination (de *Éliminer*, de *eliminare*, *eliminatum*, mettre dehors, de *e*, hors de ; *limen*, seuil) : *a*) Procédé logique pour exclure tout ce qui n'est pas la cause d'un phénomène (BACON et ST. MILL), 666-667 ; 667-670 ; 671 ; 684. — Élimination des caractères accidentels, 690. — *b*) Effet de la sélection naturelle, qui fait disparaître les êtres les moins aptes à la résistance, **II**, 613-614 — *c*) Procédé pour déterminer les attributs divins, **II**, 580.

Éloquence (*Eloquentia*, de *eloquens*, participe présent de *e-loqui*, expliquer) : art et science, **II**, 409-410.

Émanation (*Emanatio*, de *emanatum*, supin de *e-manare*, couler de) : *a*) Théorie des idées-images, 167 — *b*) Panthéisme émanatiste des STOÏCIENS et des ALÉXANDRINS, **II**, 602-603. — S'oppose à *Création*.

Émanatisme (de *Émanation*) : c'est le système de l'émanation ; vg. Panthéisme émanatiste, **II**, 602-603.

Embranchement (de *Embrancher*, de *en* et *branche*, du bas latin *branca*, patte) : première subdivision du *Règne*, 695 ; 696.

Embryogénie (de Ἔμβρυον, embryon ; γένος, naissance) : formation et développement de l'embryon, **II**, 615-616.

Embryologie (de Ἔμβρυον, embryon ; λόγος, discours) : science de la formation et du développement de l'embryon. Série embryologique, **II**, 615-616 ; 619.

Émigration (*Emigratio*, de *emigratum*, supin de *e-migrare*, changer de demeure) : rôle des émigrations dans le DARWINISME, **II**, 614 ; 615 ; 620.

Éminent. Éminemment (*Eminens*, participe présent de *e-minere*, s'élever hors de). Éminemment = Éminentment) : *a*) Ce qui existe à un degré supérieur : vg. esprit éminent. — *b*) Une perfection est dite contenue éminemment en quelqu'un quand elle existe en lui sous une forme supérieure. S'oppose à *Formel*, *Formellement*. — Dieu possède éminemment toutes les qualités des êtres, **II**, 581. — *Domaine éminent* : droit que l'État, dans une société, aurait sur les biens des particuliers. L'État n'a pas ce droit, mais seulement un *pouvoir indirect de juridiction*, **II**, 193.

Émotion (de *Émouvoir*, à l'imitation du latin factice *Emotio*, tiré, à l'imitation de *motio*, de *Emotum*, supin de *e-movere*, ôter d'un lieu, remuer) : émotion = plaisir ou douleur, c'est-à-dire le résultat de l'activité *satisfaite* ou *contrariée*, 57. — Espèces, 56. — Émotion agréable (= plaisir), désagréable (= douleur), 57-69. — Émotion physique (= sensation), 69-76. — Émotion intellectuelle et morale (= sentiment), 69-70 ; 77-81. — Besoin d'émotions, 85. — Rapports entre l'émotion et l'inclination, 67.

Émotionnel (de *Émotion*) : signe, langage, 436 ; 439.

Empirique (*Empiricus*, Ἐμπειρικός, qui se dirige d'après l'expérience, de ἐμπειρία, expérience, de ἐν, dans πεῖρα, épreuve) : ce mot est pris en plusieurs sens : *a*) Ce qui résulte immédiatement de l'expérience, sans être contrôlé par des principes scientifiques ; vg. *médecine empirique*. — *b*) Ce qui exige le recours à l'expérience ; vg. les sciences physiques, par opposition aux sciences *purement rationnelles* qui ne l'exigent pas, vg. les sciences mathématiques. — *c*) En Allemagne, depuis KANT, le mot *empirique*. *empiriker*, signifie ce qui est *avant* la science, ce qui, dans la connaissance sensible, ne vient pas des lois constitutives de l'esprit, mais du dehors : l'intuition d'une figure géométrique, vg. un cercle, est sensible, mais pas empirique ; l'intuition d'un cercle en bois est sensible et empirique. Au sens kantien, empirique s'oppose à *pur* et à *a priori*. — Origine empirique de l'instinct (CONDILLAC, SPENCER), 109-110. — Interprétation empirique de la sensation (S. MILL, TAINE), 170 ; 171-173. — Solutions empiriques du problème de l'origine des idées (CONDILLAC, LOCKE, S. MILL, SPENCER), 299-308. — Réfutation générale de ces solutions, 308. — Le caractère empirique (KANT, SCHOPENHAUER), 405.

Connaissance empirique et connaissance scientifique, 577-578. — Fondement empirique de la déduction, 620, 1. — Lois empiriques, 621. — Fondement empirique de l'induction, 679. — Définition empirique, 690. — Définitions : empirique, mathématique, 692.

Théories empiriques sur l'origine de la conscience morale (HOBBES, HELVÉTIUS, MILL, SPENCER), **II**, 21-25. — Morales empiriques : *a*) *égoïstes* ou *utilitaires* (ARISTIPPE, J.-J. ROUSSEAU, ÉPICURE, BENTHAM, MILL, SPENCER, DURKHEIM, L. BOURGEOIS), **II**, 48-76 ; *b*) *altruistes* ou *sentimentales* (A. COMTE, HUTCHESON, SMITH), **II**, 80-86. — Origine empirique de l'idée du bien, **II**, 102. — La personnalité empirique (KANT), **II**, 155.

Empirisme (dérivé du radical de *Empirique*) : nom donné aux systèmes philosophiques qui ne font reposer la connaissance du vrai que sur l'expérience. — Empirisme et méthode expérimentale, 686. — Réfutation générale de l'empirisme, 308.

Empiriste (dérivé du radical de *Empirique*) : celui qui admet l'Empirisme.

Empreinte (Substantif participe de *Empreindre*, du latin populaire *impremere* = *im-primere*, presser sur) : empreintes cérébrales, 196-197.

Émulation (*Aemulatio*, rivalité, de *æmulatum*, supin de *æmulari*, rivaliser avec, de *aemulus*, qui cherche à égaler) : avantages et dangers, 95.

En acte : c'est la traduction de la formule scolastique *In actu*, par opposition à *In potentia*. Cette expression signifie que quelque chose est : *a*) en train de se produire (vg. quand une faculté s'exerce) ; *b*) est réalisé et produit (vg. tout être existant est en acte dans une certaine mesure). ARISTOTE recourt souvent à des mots distincts pour rendre ces deux sens de *In actu* : « Inde ita videtur Aristoteles ἐντελέχειαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet ». (H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, ἐντελέχεια, p. 253).

Encéphale (Ἐγκέφαλος, qui est dans la tête, de ἐν, dans ; κεφαλή, tête), 71.

Encyclopédie (Ἐγκυκλοπαιδεία, de ἐν, dans ; κύκλος, cercle ; παιδεία, éducation, culture de l'esprit) : exposé de l'ensemble des connaissances humaines. Un esprit *encyclopédique* est celui qui est capable d'embrasser l'ensemble des connaissances humaines. — On appelle *Encyclopédistes* les philosophes français

qui collaborèrent à la rédaction de l'*Encyclopédie, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publiée sous la direction de DIDEROT et de D'ALEMBERT, qui en firent une arme contre les croyances chrétiennes et la tradition.

Endophasie (Ἔνδον, au dedans ; φάσις, parole) : série des images verbales (*auditives, visuelles, motrices*), qui accompagnent la pensée, mais sans déterminer de mouvements vocaux, quand ils seraient inutiles. Cette succession d'images constitue la *parole intérieure*.

Énergétique, Énergétisme (du radical d'*Énergie*) : ce terme signifie : *a*) en *Mécanique*, le système qui substitue la notion d'énergie à celle de force. Il a été constitué par HELMHOLTZ ; *b*) en *Cosmologie*, la doctrine qui substitue l'énergie au cinétisme cartésien. Elle est soutenue par RANKINE, MACH, OSTWALD, DUHEM.

Énergie (*Energia*, Ἐνέργεια, force en action, activité, de ἐν, dans; ἔργον action) : chez ARISTOTE, l'ἐνέργεια s'oppose à la δύναμις, comme l'acte à la puissance, 47-48 ; **II**, 464. — Depuis, cette notion s'est élargie : elle comprend l'acte et la puissance. On définit l'énergie la capacité de produire un travail mécanique. On distingue : 1°) En *Mécanique* : *a*) l'énergie *actuelle*, qui est la moitié de la somme des forces vives d'un système de corps : elle ne dépend, pour chaque moment, que des *vitesses* des différentes parties du système ; *b*) l'énergie *potentielle*, qui est la fonction des forces changée de signe : elle ne dépend, pour chaque moment, que des *positions* des différentes parties du système. Cf. P. DUHEM, *Évolution de la Mécanique*, Paris, 1903. — 2°) En *Physique*, l'énergie *calorique, lumineuse, électrique*, etc. Ces diverses formes d'énergie sont *équivalentes*, c'est-à-dire qu'une quantité déterminée de l'une d'elles peut se transformer en une quantité déterminée d'une autre. Cf. P. DUHEM, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906. A. REY, *La théorie de la Physique chez les Physiciens contemporains*, Part. I, L. II, p. 49-167, Paris 1907.

Énergie spécifique des sens : Loi de MUELLER, 158, 1.

Enfant (de *Infantem*, de *in-fari*, ne pas parler) : psychologie infantile, 723. — Éducation, 407-415. — Devoir des enfants, **II**, 216. — Enseignement, **II**, 252-259

Enfer (*Infernum*, de *inferus*, qui est en bas) : peines de l'enfer, **II**, 552.

Énoncé, Énonciation (*Enunciatio*, de *enunciatum*, supin de *e-nuntiare*, faire savoir, de *nuntius*, messager) : ce terme s'applique aux diverses sortes de propositions, 266 ; 529.

Enseignement (de *Enseigner*, du latin populaire *insignare*, formé sur *signare*, indiquer, de *signum*, signe) : droits de : *a*) la *Famille*, **II**, 252 ; *b*) de l'*Église*, **II**, 253 ; *c*) de l'*État*, 254-259.

En soi : cette expression s'oppose à *relativement à nous*. Elle indique ce qu'une chose est *objectivement*, dans *sa véritable nature*, dans *sa réalité*, c'est-à-dire ce qu'une chose est, ou bien : *a*) en faisant abstraction de *toute* connaissance. La possibilité de connaître une chose n'est qu'un rapport qui n'ajoute ni n'enlève rien à ce que cette chose est *en soi*. Tel est le sens usité chez les SCOLASTIQUES et adopté par nombre d'écrivains contemporains ; *b*) en faisant abstraction de la connaissance *humaine*, mais non de toute connaissance possible. C'est le sens *kantien* : « Le concept d'un *noumène*, c'est-à-dire d'une chose qui doit être pensée non comme objet des sens, mais comme une chose *en soi* (seulement par un entendement pur), n'est point contradictoire ; car

on ne peut affirmer de la sensibilité qu'elle soit la seule manière possible de percevoir. » (*Critique de la raison pure*, *Analytique transcendantale*, L. II, Ch. III, § 354, Trad. BARNI, T. I, p. 295-296). Il ne répugne pas qu'il existe des intelligences supérieures à la nôtre, c'est-à-dire capables d'intuition *intellectuelle*, saisissant les choses telles qu'elles sont *en soi*, les *noumènes* ; *c*) indépendamment des erreurs et illusions, qui proviennent de la connaissance sensible et empêchent la raison de connaître la réalité telle qu'elle est. C'est le sens *cartésien*. Selon DESCARTES et MALEBRANCHE, la raison étant semblable chez tous les hommes et la sensibilité variant d'un individu à l'autre, ceux qui se laissent conduire par le sensible sont incapables de saisir les choses telles qu'elles sont en soi.

Entéléchie (Ἐντελέχεια, de ἐντελές, accompli, parfait ; ἔχω, avoir) : ce mot a été forgé par ARISTOTE. Il signifie : *a*) l'acte ou la forme qui détermine et actue la puissance, la matière : « L'âme est l'acte premier d'un corps naturel organisé. » (*De Anima*, L. II, C. I, § 6), **II**, 529, 1 ; *b*) l'acte achevé, accompli, par opposition à l'acte en train de s'accomplir, et, conséquemment, la perfection qui résulte de cet achèvement. Le mot même indique cette perfection, car ἐντελεχής signifie celui qui possède en soi son achèvement : ἐν, dans ; τέλος, achèvement ; ἔχω, avoir. — LEIBNIZ (*Monadologie*, § 18) appelle ses monades *Entéléchies*, parce qu'elles ont en elles-mêmes une certaine perfection : à savoir « une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes. »

Entendement (de *Entendre*, de *in-tendere*, étendre, diriger vers ou contre) : faculté d'abstraire et de juger, 285. — Imagination et entendement, 261. — Dans l'usage actuel, l'*Entendement* (Διανοία, *Intellectus*, *Intendimento*, *Entendimiento*, *Understanding*, *Verstand*) désigne les opérations *discursives* de l'esprit : juger, raisonner, tandis que la *Raison* (Νοῦς, *Ratio*, *Ragione*, *Razon*, *Reason*, *Vernunft*) indique les opérations *intuitives* de l'esprit. — Chez les SCOLASTIQUES le mot *Intellectus* signifie, au contraire, l'opération intuitive, parce qu'ils le dérivaient à tort de *intus*, à l'intérieur, et de *legere*, lire. Le terme *Ratio* représente pour eux les opérations discursives. — Pour BOSSUET (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. I, § 7) l'entendement est la faculté de comprendre, « de connaître le vrai et le faux », par opposition aux *sens* qui seulement « donnent lieu à la connaissance de la vérité », mais ne la font pas « précisément » connaître. Il identifie raison et entendement. — Pour KANT, « toute notre connaissance commence par les *sens*, passe de là à l'*entendement* et s'achève dans la *raison* » (*Dialectique transcendantale*, Introd., § II, A). Il n'admet pour l'homme d'autre mode d'intuition que l'intuition *sensible*, dont le temps et l'espace sont les formes *a priori*. L'entendement est « la faculté de juger », la « faculté des règles » (*Analytique transcend.*, L. I, Ch. I, Section I. *Dialect. transcend.*, *Ibid.*). Le rôle de l'entendement est d'unifier les sensations au moyen des catégories. La *raison* est la « faculté des principes » : elle croit que toute connaissance conditionnée de l'entendement dépend d'un élément inconditionné ou absolu et elle cherche à déterminer cet élément (*Dialect. transcend.*, *Ibidem*, § II C), II, 431-434.

Enthéisme (de Ἐν, dans ; Θέος, Dieu) : système de PAUL CARUS qui prétend que la Divinité est immanente en toute chose. C'est une manière de *Panthéisme*.

Enthousiasme (Ἐνθουσιασμός, transport divin, de ἐνθουσία, inspiration ; de ἔνθεος, ἔνθους, inspiré des dieux) : PLATON désigne ainsi l'inspiration divine et l'applique à la réflexion profonde des philosophes, à l'exaltation des poètes et à l'héroïsme des guerriers. — Effet de l'idéal connu, **II**, 396-397.

Enthymème (*Enthymema*, Ἐνθύμημα, de Ἐνθυμέομαι, de ἐν, dans, θυμῶ, souffle, âme, se mettre dans l'esprit, réfléchir) : *a*) selon ARISTOTE (*Premiers Analytiques*, L. II, Ch. XXIX) c'est le syllogisme du probable, parce qu'il est fondé sur des vraisemblances ; aussi l'appelle-t-il le syllogisme des orateurs ; *b*) d'après les modernes, c'est un syllogisme elliptique, 547.

Entier (de *Integrum*, non entamé, intact, de *in* négatif et *tangere*, toucher) : pour être rigoureuses, la division, l'analyse et la synthèse doivent être *entières*, *complètes*, 527 ; 605-606 ; 615.

Entitatif, **Entité** (*Ens*, *entis*, d'où les termes scolastiques *Entitatious*, *Entitas*) : ce mot, dans la langue scolastique, signifie essence ou réalité. Le mot *entitativement* (*entitative*) s'emploie pour dire qu'on considère une chose dans sa réalité, en elle-même, sans s'occuper des rapports ou connexions qu'elle peut avoir, 256. — L'abus, que certains SCOLASTIQUES ont fait des entités, les a rendues suspectes : de là vient qu'on emploie quelquefois l'expression *entité métaphysique* comme synonyme d'*abstraction réalisée*. — Les Logiciens anglais usent du mot *Entity* pour désigner un être que l'esprit se représente en dehors de toute détermination précise.

Entoptique (de Ἐντός, en dedans ; ὀπτικός, relatif à la vue) : les phénomènes *entoptiques* sont les sensations visuelles résultant non de l'excitation lumineuse, mais de causes qui sont intérieures à l'œil ; vg. inflammation, blessure, ébranlement produit par un choc, etc.

Entrepreneur (de *Entre* et *preneur*) : son profit, **II**, 356.

Énumération (*Enumeratio*, de *enumeratum*, supin de *e-numerare*, supputer de *numerus*, nombre) : *a*) induction par énumération *complète*, 674-675 ; *b*) induction par énumération *incomplète*, 667 ; 671 ; 684. — Quatrième règle de la méthode cartésienne, 605-606. — Sophisme de l'énumération incomplète, 800.

Envie (de l'ancien français *Envidie*, dérivé de *Invidia* = *in-video*, regarder d'un œil malveillant), 94.

Épagogique (Ἐπαγωγικός, qui attire, qui procède par induction, de ἐπαγωγή, induction) : le syllogisme *épagogique* est l'induction formelle d'ARISTOTE, 674.

ÉPÉE (ABBÉ CHARLES-MICHEL DE) : instruction des sourds-muets, 438.

Éphectique (Ἐφεκτικός, qui arrête, de ἐπ-έχω, retenir, ἐποχή, suspension du jugement) : c'est l'un des noms donnés aux disciples de PYRRHON, **II**, 421.

Épichérème (*Epicherema*, Ἐπιχείρημα, effort, attaque, de ἐπι-χειρεῖν, mettre la main sur, de χείρ, main) : syllogisme muni de ses preuves, 547.

ÉPICTÈTE (Ἐπίκτητος, de ἐπί, après, κτητός, acquis) : sa morale, **II**, 93. — Épictète et l'esclavage, **II**, 180.

ÉPICURE (Ἐπίκουρος, de Ἐπί-κουρος, auxiliaire) : plaisir, fait négatif, 57. — Origine du plaisir, 61. — Distinction des plaisirs, 69, 2. — Théorie des idées-images, 167. — Le langage, 442, 1 ; 449, 1. — Morale de l'intérêt personnel, **II**, 50. — Légitimité du suicide, **II**, 156. — Atomisme, **II**, 507 ; 600.

Épicuréisme, **Épicurisme** (de *Epicureus*, *Epicurius*, d'Épicure) : doctrine d'ÉPICURE et des ÉPICURIENS. Voir *Épicure*.

Épigénèse, **Épigénésie** (de ἐπί, après, γένεσις, génération) : c'est le contre-pied de la théorie de la *préformation* et de l'*emboîtement des germes*, d'après laquelle le germe serait un individu tout formé, mais réduit à une extrême

petitesse. Ce germe en contiendrait d'autres encore plus réduits, ceux-ci d'autres encore et ainsi de suite, en sorte qu'un être vivant contiendrait préformés tous les êtres qui doivent provenir de lui. MALEBRANCHE a soutenu cette théorie. Cf. vg. *Entretiens sur la Métaphysique*, X, § 3 à 6. On oppose aujourd'hui à ce système l'*Épigénèse*, d'après laquelle les différenciations d'organes d'un nouvel individu ne préexistent pas toutes formées dans le germe, mais se constituent peu à peu au cours de son embryogénie.

Épigraphie (de *Épigraphe*, de ἐπιγραφή, inscription, de ἐπί, sur, γράφειν, écrire) : science des inscriptions, auxiliaire de l'histoire, 740 ; 741, 1.

Épikie (*Epikeia*, ἐπιείκεια, équité, convenance, de ἐπιεικής, d'une juste mesure, convenable, équitable) : les Moralistes entendent par là une interprétation bénigne de la loi dans un cas extraordinaire. Ils se fondent sur cette présomption équitable que le législateur n'aurait pas étendu à ce cas exceptionnel, s'il l'avait prévu, l'application de la loi. Voici, par exemple, une loi qui défend d'hospitaliser les assassins. Il est présumable qu'elle ne s'étend pas à un père, qui reçoit chez lui son fils, fût-il coupable d'assassinat.

Épiphénomène (Ἐπί, sur ; φαινόμενον, ce qui paraît) : c'est un phénomène accessoire qui se greffe sur un autre. Le plaisir est un épiphénomène, 61 ; de même le bonheur, **II**, 91. — Selon certains psychologues, l'activité psychologique peut se déployer avec ou sans conscience : c'est pourquoi ils disent que la conscience est un épiphénomène. Mais l'hypothèse d'un phénomène psychologique inconscient est contradictoire, 145. — D'autres psychologues, défenseurs du mécanisme matérialiste, comme MAUDSLEY, HUXLEY, distinguent deux aspects dans l'activité psychologique : l'aspect externe, ce sont les fonctions cérébrales ; l'aspect interne, ce sont les opérations conscientes. Ils appellent *épiphénomènes* les opérations de la conscience.

Épistématique (de Ἐπιστήμη, science, de ἐπίσταμαι, savoir) : s'oppose à *Épagogique* pour désigner une méthode purement rationnelle et déductive, qui convient aux sciences abstraites, 618.

Épistémologie (de Ἐπιστήμη, science ; λόγος, discours) : c'est la philosophie des sciences ou étude critique de leurs principes, hypothèses et résultats, 596.

Épisyllogisme (de l'allemand *Episyllogismus*, de, ἐπί sur, συλλογισμός, calcul, raisonnement) : syllogisme dont l'une des prémisses est la conclusion du syllogisme précédent dans une série de déductions enchaînées, 548.

Époptique (Ἐποπτικός, qui concerne le plus haut degré de l'initiation, de ἐπόπτης, qui observe, parvenu au plus haut degré d'initiation, de ἐπί, sur ; ὄπτομαι, comme ὁράω, regarder) : s'emploie quelquefois comme synonyme de *ésotérique*. On appelait *Épopte* celui qui était parvenu au troisième et dernier degré d'initiation dans les mystères d'Éleusis.

Époque (Ἐποχή, arrêt, de ἐπ-έχω, s'arrêter) : c'est un moment de la durée, marqué par un événement important, où l'historien s'arrête pour envisager de là, comme d'un point de vue supérieur, les faits qui se déroulent avant et après.

Époux (*Sponsum*, fiancé, devenu espos, espous, époux) : personnes de sexe différent unies par le lien du mariage. Devoirs réciproques, **II**, 211.

Épreuve (Substantif verbal de *Éprouver*, de *e* = latin *ex* ; *prouver*, de *probare*, essayer) : douleur morale. — Son rôle dans la vie, 128 ; **II**, 644.

Équation (*Aequatio*, égalité, de *aequare*, aplanir, égaliser, de *æquus*, uni, égal) : *a*) Sens *général* : c'est la formule d'une relation entre grandeurs qui dépendent les unes des autres. Elle exprime une égalité qui comprend une ou plusieurs quantités ou grandeurs non exprimées, dites *inconnues*, et qui ne se vérifie que pour certaines valeurs des inconnues. — *b*) Sens *spécial* : vg. équation *personnelle*, 721. C'est une correction qu'on doit faire aux observations astronomiques : on tient compte du retard que l'observateur met à percevoir le phénomène observé. — *c*) Sens *figuré* : définition de la vérité, XXVII-XXVIII ; 770, 2.

Équilibre (*Aequilibrium*, de *aequus*, égal ; *libra*, poids) : instinct de l'équilibre. Il est nécessaire à l'homme et à l'animal pour orienter convenablement leur marche, vol ou station. Certaines maladies nerveuses en suppriment l'exercice. — Liberté d'équilibre ou d'indifférence, 394. — *Équilibre mental* : état d'harmonie des différentes facultés, dans lequel chacune se déploie normalement sans empiéter sur les autres, **II**, 402-403. — Équilibre des Puissances, **II**, 316-317.

Équipollence (*Aequipollentia*, de *aequus*, égal ; *pollere*, valoir) : il y a équipollence entre deux propositions quand elles ont le même sens.

Équiprobabilisme (de *Aequus*, égal, et *probabilisme*) : doctrine d'après laquelle on doit suivre le parti le plus sûr, à moins que le parti favorable à la liberté ne soit d'une *probabilité égale*, **II**, 35.

Équité (*Aequitas*, égalité, de *aequus*, uni, égal) : *a*) Avoir le *sens de l'équité*, c'est avoir le sentiment sûr et spontané de ce qui est dû à chacun. — *b*) Forme de la justice pénale, **II**, 162-163.

Équivalence (de *Équivalent*, de *aequivalens*, de *aequus*, égal ; *valere*, valoir) : synonyme de *Équipollence*, en Logique. — On appelle quelquefois le principe de la conservation de l'énergie *principe de l'équivalence*, parce qu'il y a *équivalence* entre le travail dépensé dans un corps ou un système et la quantité de chaleur dégagée de ce corps ou de ce système. On nomme *équivalent mécanique de la chaleur* le travail, exprimé en kilogrammètres, qu'il faut dépenser dans un corps ou dans un système, pour que, transformé en chaleur, il y produise une calorie.

Équivoque (*Aequivocus*, de *aequus*, égal ; *vox*, voix, parole) : *a*) Se dit des termes et des propositions qui ont plusieurs sens. S'oppose à *Univoque* et se distingue de *Analogue*, 519 ; **II**, 461. — *b*) Sophisme de l'équivoque, 798.

Ergographie (Ἔργον action, travail, γράφω, décrire) : c'est l'art de mesurer le travail mécanique des êtres vivants, la fatigue qui s'en suit, etc.

Ergoter (de *Ergo*, donc) : abus du raisonnement, 279.

Éristique (Ἐριστική τέχνη, l'art de la discussion, de ἔρις, dispute) : c'est l'art de discuter subtilement. Ce mot est pris surtout dans un sens péjoratif pour qualifier les arguties des philosophes qui abusent des finesses de la Dialectique. C'est notamment le surnom de l'ÉCOLE DE MÉGARE, qu'EUBULIDE rendit ergoteuse, 548, 1.

Erreur (*Error*, détour, de *errare*, aller çà et là, errer) : *a*) : Désaccord de l'esprit avec son objet, 794. — *b*) Ce qui n'est pas conforme, dans les œuvres humaines, à l'idéal physique, intellectuel ou moral, 795. — *c*) Ce qui est l'objet d'une énonciation fausse, 795. — État de l'esprit par rapport au vrai, 771. — Fausseté *logique*, *ontologique*, *morale*, 794-795. — Siège de l'erreur, 796. — Erreur *matérielle* ou *virtuelle*, erreur *formelle* ou *actuelle*, 796-797. — Classi-

fication des erreurs de raisonnement en sophismes : *a*) de *mots*, 798 ; *b*) de *pensées*, 799. — Possibilité de l'erreur, 802. — Causes de l'erreur en général : *a*) *Intermédiaires*, 803 ; *b*) *État du sujet*, 803. — Causes d'après : BACON, DESCARTES, MALEBRANCHE et SPINOZA, 805-807. — Culpabilité de l'erreur, 807. — Causes de l'erreur dans le domaine de la conscience morale, **II**, 29-30. — Erreur invincible ou vincible, **II**, 34 ; 115.

Erreurs des sens : 187. — Causes ordinaires, 188. — Causes pathologiques, 225 ; 487-488.

Eschatologie (Ἔσχατος, dernier ; λόγος, discours) : c'est la science des fins dernières de l'homme et de l'univers. S'emploie surtout en Théologie. Se rencontre aussi en philosophie. Cf. RENOUVIER et PRAT, *Nouvelle Monadologie*, VIIe partie, CXXXIX et CXL.

Esclavage (de *Esclave*. Ce mot vient d'un nom de peuple, des *Slaves* ou *Esclavons*, qu'au Xe siècle OTHON LE GRAND réduisit en captivité et vendit) : c'est la réduction de l'homme, personne morale inviolable, à l'état de *chose*. — Illégitimité, **II**, 176. — Opinions des philosophes anciens (PLATON, ARISTOTE, ZÉNON, SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE), 176-180. — Attitude du Christianisme, 180-181.

Ésotérique (Ἐσωτερικός, de l'intérieur, de ἔσω, εἴσω, au dedans) : *a*) Dans les Écoles de la Grèce, c'est l'enseignement des questions plus difficiles réservé aux disciples proprement dits. S'oppose à *Exotérique* : enseignement qui s'adressait à ce qu'on nomme aujourd'hui le grand public. — *b*) On entend quelquefois par *ésotérique* une doctrine secrète, qui ne doit pas être divulguée par les initiés ; vg. dans l'ÉCOLE PYTHAGORICIENNE. — *c*) Par extension, enseignement réservé à une élite. Tel doit être l'enseignement de la science selon BACON (*De Augmentis*, L. VI, C. II).

Esotérisme (de *Ésotérique*) : doctrine dont le caractère est ésotérique. — Actuellement, ce mot s'emploie parfois comme synonyme d'*Occultisme*.

Espace (*Spatium*, du dorien σπάδιον, stade, champ de course, puis étendue, espace) : sa nature d'après NEWTON, CLARKE, DESCARTES, GASSENDI, KANT, **II**, 501-503. — D'après LEIBNIZ, c'est l'ordre des phénomènes coexistants, **II**, 503. — Espace réel et espace absolu, **II**, 503-504, 505. — Origine de cette notion, **II**, 504-505.

Espèce (*Species*, aspect, forme, de *specere*, regarder) : un des universaux, 253. — Espèce infime, 253. — Au point de vue biologique, 695-696 ; **II**, 614, 4. — Origine des espèces d'après DARWIN, **II**, 613.

Espèce impresse, expresse : 162.

Espèce sensible, intelligible : 162 ; 171, 1 ; 316-317.

Espérance (de *Espérer*, de *sperare*, s'attendre à, compter sur, de *spes*, attente) : passion, 122. — Espoir de la récompense, **II**, 77-79 ; 121-122.

Esperanto (*Celui qui espère*) : langue internationale inventée vers 1887 par le Dr ZAMENHOF, médecin russe. Le mot *Esperanto* fut le pseudonyme pris d'abord par l'inventeur, 462.

Esprit (de *Spiritum*, souffle, de *spirare*, souffler) : esprit philosophique et esprit scientifique, 6. — Esprit géométrique et esprit de finesse, 643. — Esprit et talent, **II**, 405. — Esprit et matière, **II**, 507 ; 536 ; 540.

Esprit de corps : 93.

ESQUIROL (JEAN-ÉTIENNE) : formes de la folie, 488, 2.

Essence (*Essentia*, de *esse*, être) : ce par quoi une chose est ce qu'elle est; 367 ; **II**, 465. — Indice du caractère essentiel, 690. — Essence des choses, **II**, 41 , 110-111 ; 583-584. — L'essence des choses ne dépend pas de la volonté arbitraire de Dieu, **II**, 107. — Essence et existence, **II**, 465-466. — Distinction entre l'essence et l'existence, **II**, 467-469.

Essentiel (du latin scolastique *Essentialis*, de *essentia*) : ce qui appartient à l'essence et, par extension, ce qui, dans un être, est très important. S'oppose à *Accidentel*, 253 ; 523. — Définition logique ou essentielle, 521. L'essence, l'essentiel répond à ce qu'ARISTOTE nomme τὸ τί ἔστιν ou τὸ τί ἦν εἶναι, ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, 521. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. VI, Ch. v. — Ordre essentiel des choses, **II**, 41.

Esthésimétrie (Αἴσθησις, sensation ; μέτρον, mesure) : c'est une branche de la Psycho-physique, qui vise à mesurer la sensibilité, 726-728.

Esthésiogène (Αἴσθησις, sensation γένος, origine) : agent qui accroît la sensibilité ou la rend ; vg. l'aimant.

Esthésiomètre (Αἴσθησις, faculté de sentir, sensation ; μέτρον, mesure) : instrument, dérivé du *Compas de Weber*, qui sert à mesurer la sensibilité de la peau, 727.

Esthéticisme, Esthétisme (de *Esthétique*) : doctrine qui ramène le Souverain Bien à la beauté (PLATON, HERBART, WIELAND, RAVAISSON, RUSKIN), **II**, 89.

Esthétique (l') (Αἰσθητικός, qui a la faculté de sentir, de αἰσθάνομαι, sentir) : la science du beau, **II**, 377. — Ce nom vient de BAUMGARTEN, qui, en 1750, intitula un ouvrage sur la formation du goût *Aesthetica*, **II**, 377. L'application de ce terme à la science du beau n'est pas heureuse, car il ne met en relief que l'élément sensible, qui n'est pas le seul élément à entrer dans la formation de l'idée du beau, **II**, 378-380. — Méthode de l'Esthétique, 760.

Esthétique : ce mot, pris *adjectivement*, signifie ce qui est relatif au beau. Sentiments esthétiques, 97. — Inclinations esthétiques, 103. — Sens esthétiques, 186. — Qualité esthétique de la classification, 698. — Émotion et jugement esthétiques, **II**, 378-379. — L'activité esthétique, **II**, 379-380. — Caractères du sentiment esthétique, **II**, 380. — Morale esthétique, **II**, 89.

Esthétique transcendantale : KANT définit l'*Esthétique* : l'étude de la faculté de connaître par les sens ; et l'*Esthétique transcendantale* : l'étude des formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire du temps et de l'espace, **II**, 431. Mais, dans la *Critique du jugement*, il applique le terme *esthétique* au jugement qui apprécie le beau. Cf. *Analytique du jugement esthétique*.

Estimation (*Aestimatio*, de *aestimatum*, supin de *aestimare*, évaluer, de *aes*, au sens de monnaie, et du verbe archaïque, *timo*, apprécier) : évaluation. — Estimation d'un revenu, **II**, 280. — Estimation commune, **II**, 359-360.

Estimative (du latin scolastique *Aestimativa*, de *aestimare*, apprécier) : c'est, dans le système scolastique, une faculté sensible qui permet à l'animal de discerner l'utile et le nuisible ; c'est une sorte de jugement instinctif. — Dans l'homme, cette faculté est appelée *Cogitative*. C'est par erreur que, p. 44, *Estimative* a été mis au lieu de *Cogitative*.

Estime (substantif verbal de *Estimer*, de *aestimare*, apprécier) : cas qu'on fait du mérite des personnes et de la valeur des choses. — L'estime morale implique la liberté, 373. — Sentiment moral de respect, **II**, 207.

État (de *Statum*, d'où estat, état, de *stare*, qui indique l'idée de station, de stabilité) : manière d'être plus ou moins stable, par opposition à devenir et à activité. — États de conscience, terme générique qui comprend sensation, sentiment, idée, volition, 23 ; 33-35. — États anormaux, 225 ; 477-489 ; 723-724 ; 725. — États forts ou primaires, faibles ou secondaires, 234. — États de conscience présents, passés, 195-196.

État politique : société organisée ayant un gouvernement autonome, **II**, 219. — Autres sens du mot Etat, **II**, 219. — Fonctions de l'Etat, **II**, 248 : *a*) fonction de *protection*, **II**, 248 : *b*) d'*assistance*, **II**, 249. — Intervention de l'Etat dans : *a*) l'*enseignement*, 252 ; *b*) la *bienfaisance*, **II**, 263 ; *c*) la *règlementation du travail*, **II**, 265. — Limites et empiétements de l'État, **II**, 250. — Devoirs et droits de l'Etat, **II**, 265. — L'Etat et l'impôt, **II**, 277. — L'Etat et le droit d'association, **II**, 285. — Rapports de l'Église et de l'État, **II**, 337-340.

État de nature : hypothèse de HOBBES, J.-J. ROUSSEAU, **II**, 220.

Étatisme (de *État*) : mot, de création récente, pour désigner les théories qui tendent à concentrer dans les mains de l'État toutes les fonctions sociales : le Socialisme sous ses diverses formes, **II**, 199-204.

Étendue (substantif participe de *Étendre*, de *ex-tendere*, étendre) : *a*) qualité qu'ont les corps d'occuper une partie de l'espace ; *b*) partie de l'espace occupée par les corps. — Étendue *colorée*, *musculaire*, *tactile*, 190-193. — Perception de la résistance étendue, 179. — Rapports avec le mouvement, 182. — Différence entre espace et étendue, **II**, 505. — Étendue virtuelle, **II**, 521.

Éternité (*Aeternitas*, de *aeternus* = *aeviternus*, éternel, de *aevum*, durée illimitée ; cf. αἰών, temps, ce qui existe de toute éternité, pour αἰϝών) : « Possession parfaite, à la fois présente et totale, d'une vie interminable » (BOÈCE). — Attribut divin, **II**, 578. — La science éternelle de Dieu et la liberté humaine, 378-382. — Argument tiré des Vérités éternelles, **II**, 567.

Éthélisme (de Ἐθέλω, vouloir) : les ALLEMANDS appellent ainsi tout système philosophique qui fait de la volonté la faculté essentielle de l'âme. Telle est la philosophie de SCHOPENHAUER, 365, 1.

Éthique (Ἠθική, qui se rapporte aux mœurs, sous-entendu τέχνη, art, de ἦθος, caractère, manière d'être) : c'est la science des mœurs telles qu'elles doivent être, **II**, 1. — Pour distinguer l'*Ethique* de la *Morale*, certains définissent : *a*) la *Morale* : la science de fait qui se propose d'étudier la conduite des hommes ; *b*) l'*Éthique* : la science qui étudie les principes où se fonde le devoir ; ou encore la science qui a pour objet les jugements d'appréciation appliqués à la distinction du bien et du mal. Mieux vaut s'en tenir à l'usage historique qui emploie *Éthique* et *Morale* comme synonymes.

Ethnographie (de Ἔθνος, peuple, race ; γραφή, description) : description des races humaines au point de vue biologique et social.

Ethnologie (de Ἔθνος, peuple ; λόγος, discours) : branche de l'*Anthropologie* qui cherche l'explication des phénomènes décrits par l'*Ethnographie*, 593.

Éthographie (de ἦθος, caractère, manière d'être ; γραφή, description) : description des mœurs, des usages et des caractères. AMPÈRE emploie ce terme dans sa classification des sciences.

Éthologie (de ἦθος, caractère, manière d'être ; λόγος, discours) : science des lois *réelles* de l'activité morale, **II**, 3. Elle doit être à l'*Éthographie* ce que l'*Ethnologie* est à l'*Ethnographie* : chercher l'explication des faits décrits par l'*Ethographie*.

Étiologie (Αἰτιολογία, de αἰτία, cause ; λόγος, discours) : science des causes d'une catégorie d'effets, notamment en *Pathologie*, en *Histoire*, etc.

Étonnement (de *Étonner*, *estonner*, du latin populaire *extonare* = *attonare*, *ad-tonare*, attirer la foudre, frapper de stupeur) : commencement de la science et qualité de l'observateur, 577, 1 ; 650, 2.

Être (du latin populaire *Essere*, d'où ess'rer, estre, être) : *a*) Sens *abstrait* : l'existence en général. — *b*) Sens *concret* : ce qui existe réellement. — C'est le premier des transcendantaux, 252 ; **II**, 460-461. — Rôle dans le jugement, 267 ; 553, 2. — Principe d'identité, 288 ; 319, 556. — Est indéfinissable, 522. — Analyse de la notion d'être : modes, propriétés, principes qui en dérivent, **II**, 460.

Être de raison : ce qui n'existe que dans la pensée, **II**, 461.

Être suprême : nom donné à Dieu dans la *Déclaration des droits de l'homme*, **II**, 348-349.

Étroit (*Strictum*, participe passé de *stringere*, *strictum*, serrer, devenu *estreit*, *estroit*, *étroit*) : devoir étroit ou strict, **II**, 149. — Association étroite des idées, 199 ; 201.

EUBULIDE (Εὐβουλείδης, de εὖ, bien ; βουλή, volonté) : sophisme du tas de blé, 548, 1.

EUCLIDE (Εὐκλείδης, de εὐκλεής, illustre, de εὖ, bien ; κλέος, bruit, renommée, gloire) : analyse géométrique, 611, 3. — Nombre des axiomes mathématiques, 632.

EUCLIDIEN : l'espace euclidien est l'espace à trois dimensions, par opposition aux *hyperespaces* imaginés par des géomètres modernes. — La géométrie *euclidienne* suppose précisément l'espace ordinaire à trois dimensions. — Géométries non-euclidiennes, 643. — Voir *Hyperespace*.

Eudémonisme (Εὐδαιμονισμός, action de regarder comme heureux, bonheur, de εὐδαίμων, heureux = εὖ, bien, δαίμων, dieu, génie) : doctrine qui met le principe de la morale dans la recherche du bonheur. — Eudémonisme rationnel d'ARISTOTE, **II**, 91.

Eudémonologie (Εὐδαιμονία, bonheur ; de εὐδαίμων, εὐδαίμονος, heureux ; λόγος, discours) : science de la *Morale* reposant sur l'idée de bonheur.

EULER (LEONHARD) : représentations graphiques des syllogismes, 557, 1. — Dieu et la prière, **II**, 332, 2. — Influx physique, **II**, 548.

EUNOMIUS (Εὐνόμιος, de εὖ, bien ; νομός, loi) : origine du langage, 441, 2.

Eurythmie (Εὐρυθμία, harmonie, de εὖ, bien ; ῥυθμός, mouvement régulier) : c'est la combinaison harmonieuse des lignes, des mouvements, qualité artistique qu'on admire surtout chez les GRECS, vg. dans le Parthénon.

Eutrapélie (Εὐτραπελία, enjouement, de εὐτραπής, εὐτρεπής, qu'on peut tourner, disponible ; de εὖ, bien ; τρέπω, tourner) : vertu qui a pour objet, d'après ARISTOTE et les SCOLASTIQUES, l'usage raisonnable des divertissements. Cf. S. THOMAS, *Summa theologica*, II^a II^ae, Q. CLXVIII, A. II.

ÉVHÉMÈRE, ÉVHÉMÉRISME (Εὐήμερος, qui marque un jour heureux, de εὖ, bien : ἡμέρα, jour) : l'*Évhémérisme* est l'opinion du mythographe grec ÉVHÉMÈRE de Cyrène (vers 300 av. J.-C.). Il prétend que les dieux sont des héros, ayant réellement existé, qui auraient été divinisés après leur mort.

Évidence (*Evidentia*, de *evidens*, de *e-videre*, voir) : clarté, capable de déterminer la certitude. Sa nature, 777. — Évidence immédiate et médiate, intrinsèque et extrinsèque, métaphysique, physique et morale, 779. — Évidence géométrique et évidence morale, 784. — Critérium de l'évidence, 837.

Évocation (*Evocatio*, de *evocatum*, supin de *e-vocare*, faire sortir en appelant, de *vox*, *vocis*, voix, parole) : évocation des souvenirs par la fonction de rappel, 200. — Lois d'après lesquelles les idées s'évoquent, 213-214 ; 214-215.

Évolution (*Evolutio*, de *evolutum*, supin de *e-volvere*, rouler, dérouler) : ce terme vague signifie en général développement par transformation ; vg. Évolution des langues, 455. Cf. L. CUÉNOT, *Revue des Quest. scientifiques*, 1924, p. 49.

Évolution régressive : certains admettent, en *Biologie* et en *Sociologie*, une sorte de régression, c'est-à-dire d'évolution à rebours.

Évolutionnisme (d'*Évolution*) : doctrine qui prétend que la différenciation accompagnée d'intégration est la loi générale qui préside au développement des êtres. — Exposé du système de SPENCER, **II**, 626. — Critique, **II**, 629. — Origine des inclinations altruistes d'après les ÉVOLUTIONNISTES, 100-102. — Rapports de l'émotion et de l'inclination, 67. — Origine des idées, 306. — Production et interprétation des signes, 437. — Origine de la conscience morale, **II**, 23. — Morale évolutionniste, **II**, 58.

Exact (*Exactus*, accompli, parfait, exact, adjectif dérivé de *exactum*, supin de *exigere* = *ex-agere*, pousser dehors, réclamer, exiger) : ce qui est rigoureusement conforme à la vérité. — Sciences exactes, 639. — Division exacte, 527. — Observation exacte, 651.

Examen (*Examen*, troupe en marche, essaim, contrôle, *examen* = *ex-agmen*, de *exigere*, *ex-agere*, pousser dehors, réclamer, exiger) : examen de conscience, **II**, 159.

Exceptif (de *Exceptum*, supin de *excipere* = *ex-capere*, tirer de, retirer) : la proposition *exceptive* est une proposition composée, qui affirme un attribut d'un sujet général, en exceptant de cette affirmation une ou plusieurs espèces, un ou plusieurs individus. Ex. : Tous les hommes naissent souillés du péché originel, sauf la Vierge immaculée.

Excès (*Excessus*, sortie, écart, de *excessum*, supin de *ex-cedere*, sortir de, dépasser) : ce qui dépasse les bornes justes et convenables. — L'excès d'activité produit la douleur, 62-63 ; 65. — La définition ne doit pas pécher par excès, être trop large, 521-522. — De même pour la division, 527. — Exemple d'une division ou classification des faits psychologiques péchant par excès, 36-37 ; 46. — La vertu doit éviter l'excès : le trop et le trop peu, **II**, 127-128.

Excitation (*Excitatio*, de *excitatum*, supin de *ex-citare*, faire sortir, de *citare*, pousser) : *a*) Rapport de la sensation à l'excitation, 727. — Antécédent physique de la sensation, 156. — *b*) Activité anormale de l'organisme.

Exclu (*Exclusus*, non admis, participe passé de *excludere* = *ex-claudere*, *ex-clusum*, ne pas laisser entrer) : la proposition *exclusive* est une proposition composée, qui affirme qu'un attribut ne convient qu'à tel sujet ou à telle classe de sujets, 530. Ex. : Dieu seul est infini. Seuls les hommes sont doués de raison.

Ex concesso (de *Concessum*, supin de *concedere*, *cum-cedere*, se retirer, céder) : argument qui repose sur une proposition concédée par l'adversaire.

Exécutif (dérivé du radical de *Exécution*, de *executio* et *exsecutio*, de *executum* et *exsecutum*, supin de *exequi* et *exsequi*, suivre jusqu'au bout, achever, exécuter) : pouvoir exécutif, **II**, 266 ; 269.

Exécution (*Executio*) : réalisation extérieure de l'acte volontaire, 358 ; 359 ; 360. — *Primum in intentione est ultimum in executione*, 333 ; 358. — Volonté incapable d'exécution, 367-368.

Exemplaire (*Exemplarium*, modèle, de *exemplar*, *exemplum*, échantillon, exemple, modèle) : modèle existant ou conçu par l'esprit. — Cause exemplaire, 324 ; **II**, 490.

Exemplarisme (de *Exemplar*, modèle) : *a*) Théorie platonicienne selon laquelle Dieu formerait le monde avec une matière préexistante, d'après les idées ou types des choses qui lui sont éternellement présents, 257, 2. — Il faut corriger la théorie de Platon en y ajoutant la doctrine de la création : Exemplarisme divin, 769-770 ; **II**, 395-396 ; 583-584.

Exemple (*Exemplum*, de *ex-imere*, *exemptum*, tirer de, mettre hors de) : son influence, 96 ; **II**, 29. — Argument de l'exemple, 550.

Exercice (*Exercitium*, de *exercitum*, supin de *exercere* = *ex-arcere*, agiter, exercer) : exercices corporels, 411, 2 ; **II**, 156.

Exigibilité, **Exigible** (de *Exigere* = *ex-agere*, pousser dehors, réclamer, exiger) : ce qui peut être demandé au nom de la justice. — Exigibilité du droit, **II**, 132. — Les droits fondés sur la justice sont exigibles, **II**, 138 ; 165.

Existence (*Existentia*, de *existere* = *ex-sistere*, sortir de, paraître, se montrer) : c'est l'actualité de l'essence, **II**, 466. — Essence et existence, **II**, 465-466. — Distinction entre l'essence actuelle et l'existence d'une chose, 467-469.

Existentialité : qualité de ce qui existe, dans le langage kantien.

Existentiel : les jugements *existentiels* sont ceux qui affirment ou nient l'existence d'une classe : vg. Quelque homme est savant. Quelque homme n'est pas blanc.

Exogamie (Ἔξω, en dehors ; γάμος, mariage) : mariage en dehors du clan ou de la tribu. Il était interdit chez certains peuples par la coutume ou par la loi.

Exotérique (Ἐξωτερικός, extérieur, de ἔξω, en dehors) : se dit de l'enseignement que les philosophes anciens donnaient au public, par opposition à l'enseignement *ésotérique*.

Expectation (*Exspectatio*, de *exspectatum*, supin de *ex-spectare*, attendre, espérer, de *specere*, regarder) : faculté qui, d'après S. Mill, consiste à pouvoir se représenter des sensations après en avoir eu de réelles. Elle se manifeste surtout dans le cas des associations répétées, 304.

Expérience (*Experientia*, d'*experior*, tenter, mettre à l'épreuve, de *ex* et *perior*, essayer) : *a*) Sens *abstrait* : 1°) Ensemble des progrès de l'esprit résultant de l'exercice de ses facultés, vg. on dira : l'expérience de la vie. — 2°) Exercice des facultés intellectuelles (*conscience* et *sens*) en tant qu'elles nous font acquérir des connaissances : expérience *interne*, expérience *externe*, 134. — *b*) Sens *concret* : observation provoquée : faire une expérience *physique*, *intellectuelle*, *morale*. —

Expériences psycho-physiques et psycho-physiologiques, 726-729. — Facultés expérimentales, 134-135. — L'expérience et la raison, 285. — Part de l'expérience dans l'origine des notions et vérités premières, 315 ; 317. — Méthode expérimentale, 8-10, 647-649 ; 731-734. — Part de l'expérience dans l'induction, 682. — Sciences d'observation et sciences expérimentales, 663-664. — Formes de l'expérience d'après BACON, 661-662. — Interprétation de l'expérience, 664. — Généralisation de l'expérience, 673. — Expérience, critérium du vrai, 817.

Expérimental (de *Experimentum*, expérience, d'*experiri*, essayer) : ce qui emploie l'expérience, aux sens *a*) 2° et *b*). — Méthode expérimentale, 8-10 ; 30-32 ; 647-649 ; 731-734. — Empirisme et méthode expérimentale, 686. — Facultés expérimentales, 134-135. — Sciences expérimentales, 663-664.

Expérimentation (de *Expérimenter*, de *experimentare*, éprouver, de *experiri*, essayer) : méthode qui consiste à faire un ensemble d'expériences. — Expérimentation en psychologie : *a*) *nécessité*, 724 ; *b*) *possibilité et limites*, 725. — Exemples d'expérimentations psycho-physiques, physiologiques, hypnotiques, 726-728. — Expérimentation dans les sciences physiques ; 659-670 : *a*) *conditions*, 661 ; *b*) *formes*, 661 ; *c*) *privilèges*, 662. — Méthodes d'expérimentation : *a*) de BACON, 666 ; *b*) de STUART MILL, 667. — Expérimentation en psychologie et en physique, 733. — Expérimentation en physiologie, 664 ; 725 ; 728. — Lacunes de l'expérimentation dans les sciences naturelles, 699.

Expiation (*Expiatio*, de *expiatum*, supin de *ex-piare*, purifier par des expiations, expier, de *pius*, saint, pieux, voué) : libre acceptation d'une peine en esprit de réparation d'une faute, **II**, 122.

Explicatif (du latin scolastique *explicativus*, de *explicatum*, supin de *explicare*, déplier, déployer) : jugement analytique ou explicatif, 273. — Hypothèse explicative, 656. — WUNDT appelle sciences *explicatives* celles qui s'efforcent de rendre raison des choses, par opposition aux sciences *normatives* qui tracent des règles à suivre, 504 ; 715. — En Logique, dans un terme complexe, l'addition à un terme simple est explicative, quand elle ne fait que développer la compréhension du terme simple sans y rien ajouter ; vg. L'homme qui est animal raisonnable. S'oppose à *Déterminatif*.

Explication (*Explicatio*, de *explicatum*, supin de *ex-plicare*, déplier) : donner l'explication d'une chose, c'est la *rendre intelligible*, en rendre raison, c'est-à-dire en indiquer la cause, la fin, la nature, la loi, 289-290 ;290-291.

Explicite. Explicitement (*Explicitus*, *Explicite*, de *explicitum*, supin de *explicare*, déplier) : est *explicite* ce qui est énoncé d'une manière formelle, expresse, actuelle. S'oppose à *Implicite*, *Implicitement*.

Exponible (du latin scolastique *Exponibilis*, qu'on peut exposer, dérivé de *ex-ponere*, mettre dehors, en vue, exposer) : les propositions exponibles sont des propositions, simples en apparence, dont la composition est mise en lumière en exposant, par une analyse logique, tout ce qu'elles renferment ; vg. Dieu seul est éternel = Dieu est éternel + Seul il est éternel. Pour que ces propositions composées soient vraies, il faut que chacune des propositions, dans lesquelles on les décompose, le soient. PORT-ROYAL (*Logique*, Part. II, Ch. X) range, parmi les exponibles, les *exclusives*, les *exceptives*, les *comparatives*, les *inceptives*, les *désitives*.

Exposition (*Expositio*, de *expositum*, supin de *ex-ponere*, mettre en dehors, en vue, exposer) : opération logique qui consiste à faire comprendre un concept en l'appliquant à des cas particuliers.

Exprès, **Expressément** (*Expressus*, serré, précis, de *exprimere* = *expremere*, faire sortir en pressant, reproduire, exprimer) : ce mot signifie : *a*) avec intention, délibération ; *b*) d'une façon formelle, explicite. — S'oppose à *Involontaire*, à *Implicite*.

Expresse (*Expressus*, serré, précis) : espèce expresse, 162 ; 316-317.

Expressif (du radical de *Expression*) : ce qui exprime bien ce que l'on veut dire. — Faculté expressive, 37 ; 436. — Langue expressive, 461. — Forme expressive, **II**, 394.

Expression (*Expressio*, de *expressum*, supin de *ex-primere*, faire sortir, en pressant, exprimer) : manière ou pouvoir d'exprimer quelque chose. — Faculté d'expression, 37. — Définition du beau, **II**, 381. — Beau de l'expression, **II**, 391. — L'expression, élément de l'art, **II**, 394.

Expropriation (de *Exproprier*, de *ex*, hors de ; *proprius*, propre) : l'État a le droit d'exproprier pour cause d'utilité publique, à condition de payer une indemnité convenable à l'exproprié. Ce droit a pour fondement le *pouvoir indirect de juridiction*, que l'État exerce sur la propriété en vue du bien social, **II**, 193 ; 249.

Extase (*Extasis*, ἔκστασις, déplacement, état de quelqu'un qui est hors de soi ; de ἐκ, hors de ; στάσις, stabilité) : différence entre l'extase hystérique et l'extase surnaturelle, 485–487.

Extensif (du radical de *Extension*) : sensations extensives, 192. — Contenance extensive, 554 ; 557. S'oppose à *Intensif*. — On appelle grandeur *extensive* une grandeur qu'on peut représenter par l'étendue, tandis qu'une grandeur *intensive* n'est pas représentable par l'étendue ; vg. pour les phénomènes psychologiques, le plus ou le moins n'a qu'une valeur métaphorique, à cause de leur caractère essentiellement qualitatif, 26 ; 27. — Chez KANT, grandeur extensive signifie étendue ou durée.

Extension, **Extensivité** (*Extensio*, de *extensum*, supin de *ex-tendere*, allonger, déployer) : *a*) Qualité de ce qui est étendu. Même sens que le mot étendue. — *b*) Action d'appliquer un terme, un énoncé ou une opération de l'esprit à des objets auxquels ils n'étaient pas appliqués précédemment ; vg. extension du sens d'un mot ; le mot chien (κύων) a été étendu aux philosophes de l'ÉCOLE d'ANTISTHÈNE appelés *cyniques* — *c*) En Logique, s'oppose à *Compréhension* : propriété de l'idée générale, 251. — Extension de l'idée et des termes, 519. — Extension du sujet, 532. — Règles de l'extension de l'attribut, 534. — Critique de HAMILTON, 534-535. — Point de vue de l'extension dans le syllogisme, 536 ; 554. — Comparaison avec le point de vue compréhensif, 556. — Représentations graphiques des syllogismes, 557-558.

Extérieur (*Exterior*, comparatif de *exter*, *exterus*, externe, de *ex*, hors de) : ce qui est au dehors. — Perception du monde extérieur, 147 ; 161-177. — S'oppose à *Intérieur*.

Extériorisation, **Extérioriser** (de *Exterior*) : objectivation de la sensation, 160 ; 171-172. — On attribue encore une autre signification à l'*extériorisation de la sensibilité* d'après certaines expériences de MM. DE ROCHAS et ÉM. BOIRAC ; vg. si l'on donne des coups d'épingle dans un verre d'eau, la piqûre est ressentie par tel spectateur doué d'une sensibilité particulière, qui émettrait un fluide spécial : celui-ci serait affecté par le coup d'épingle et servirait de trait d'union entre le verre et le spectateur. Cf. BOIRAC, *La Psychologie inconnue*, Paris, 1908.

Extériorité (*Exterior*) : on nomme jugement d'*extériorité* le jugement spontané par lequel nous rapportons certaines sensations au dehors, 160, III. — S'oppose à *Intériorité*.

Externe (*Externus*, de *exter*, *exterus*, externe, de *ex*, hors de) : ce qui est au dehors ou vient du dehors. — Perception externe, 156-194. — Sens externes, 157. — Sensations externes, 75. — S'oppose à *Interne*.

Extrasensible (*Extra*, au delà ; *sensibilis*, sensible) : ce qui dépasse la perception sensible.

Extrême (*Extremus*, superlatif de *exter*, externe, de *ex*, hors de) : *a*) Ce qui a une qualité portée au plus haut degré, 64-65 ; **II**, 127-128. S'oppose, en ce sens, à *Excessif*, terme qui suppose qu'une limite a été franchie, qui n'aurait pas dû l'être. — *b*) *Extrêmes d'un même genre* : s'applique à toutes propriétés ou caractères qui s'opposent, au plus haut degré, dans un même genre ; vg. noir et blanc, 214 ; témérité et lâcheté, **II**, 127. — *c*) En Logique : *datur medium* entre les extrêmes, 533. — Grand et petit terme d'un syllogisme, 536.

Extrinsécisme (tiré de *Extrinsecus*, de *extra*, en dehors ; *secus*, loin de, autrement) : mot inventé par les partisans de la Philosophie de l'immanence pour qualifier la doctrine de leurs adversaires, qui soutiennent avec raison que la vérité nous vient non seulement du dedans, mais aussi du dehors, par l'expérience, l'autorité et la révélation, **II**, 575–576.

Extrinsèque (*Extrinsecus*, de *extra*, en dehors ; *secus*, loin de, autrement) : ce qui, n'entrant pas dans la nature d'un être ou la définition d'un concept, leur est comme extérieur. — Signes extrinsèques d'authenticité et d'intégrité, 741-742. — Gloire extrinsèque de Dieu, **II**, 636. — Les Scolastiques appellent *dénomination extrinsèque* une manière d'être, une qualité, qui n'est pas tirée de la substance d'un être, mais provient de ses accidents relatifs, c'est-à-dire des relations qu'il a avec d'autres êtres. — Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, Ch. xxv, § 5) prétend « qu'il n'y a point de dénomination *entièrement* extérieure (*denominatio pure extrinseca*) à cause de la connexion réelle de toutes choses ». — Les Scolastiques appellent extrinsèques, *ab extrinseco*, les causes efficiente et finale ; intrinsèques, *ab intrinseco*, les causes matérielle et formelle. Cette dénomination ressort de la nature même des causes, 324.

F

F : placée au commencement du nom d'un syllogisme, cette lettre indique qu'il peut se réduire à *Ferio* de la première figure, 539.

Faber (Frédéric-William) : combats intimes, 793, 1.

Fabre (Lucien) : théorie de la relativité, **II**, 506, 4.

Factice (*Facticius*, de *factum*, *facere*, faire) : ce qui est fait artificiellement. — Idées *factices* d'après Descartes, qui les oppose aux idées *adventices* et aux idées *innées*, 312.

Facultatif (de *Facultatem*) : ce qu'on a le droit de faire ou de ne pas faire), **II**, 112. — Se dit par opposition à *Obligatoire*, à *Forcé*.

Faculté (*Facultas*, dérivé du vieux latin *facul*, facilement, de *facere*, faire) : signifie, en général, pouvoir de faire quelque chose, — et spécialement, pouvoir de l'âme. *Fonction* éveille l'idée d'une activité rapportée à un organe déterminé, tandis que *Faculté* s'applique au mental sans évoquer nécessairement

l'idée d'un concours organique, 37. — Détermination des facultés de l'âme, 38 : Théories : *a*) des SCOLASTIQUES, 38 ; *b*) de l'ÉCOLE ÉCOSSAISE, 39 ; *c*) de BOSSUET, 40. — Classifications diverses des facultés : PLATON, ARISTOTE, SCOLASTIQUES et BOSSUET, DESCARTES, REID, CONDILLAC, JOUFFROY et GARNIER, 43-46. — Ordre de développement des facultés, 46-47. — Faculté d'adaptation, d'accommodation, 105-106 ; 703. — Actuellement, le mot *Faculté* n'est accepté par beaucoup de psychologues que pour signifier des groupes de faits psychiques, et non plus des pouvoirs de l'âme ayant en elle une existence qui se distinguerait de l'existence des faits qu'on leur attribue.

Fait (*Factum*, ce qui a été fabriqué, fait, participe passé de *facere*, faire, produire) : un fait c'est, en général, tout ce qui est, a lieu ou a eu lieu. — On doit distinguer *fait* et *phénomène*. *Fait* est plus général ; le *phénomène* est un fait observable, tandis qu'il y a des faits qui échappent à une constatation directe ; vg. on établit indirectement l'existence de faits psychologiques qui n'ont pas laissé de trace dans la mémoire, 154-155. — De plus, le *fait* implique l'idée d'une objectivité plus grande. La part de subjectivité est plus forte dans le *phénomène*, qui peut n'être qu'une apparence individuelle. — On oppose fait : à *théorie*, 655 ; à *droit*, **II**, 131 ; 132.

Fait accompli : le fait et le droit, **II**, 132. — C'est le prétendu droit de la force, **II**, 132-133.

Faits physiques, physiologiques : distincts des faits psychologiques, 25-28 ; 717-718.

Faits privilégiés : ou prérogatifs, d'après BACON, 652-653.

Faits psychologiques : distincts des faits physiologiques, 25-28 ; 717-718. — Classifications diverses, 33 ; 43.

Fallacia (de *Fallax*, trompeur, de *fallere*, tromper) : ce mot, qui signifie ruse, erreur, est le synonyme latin de σόφισμα. On distingue : *fallacia accidentis*, 800 ; *fallacia secundum quid*, 800 ; *fallacia compositionis et divisionis*, 799.

Familial (de *Familia*, tout ce qui est dans la maison, famille) : propriété familiale, **II**, 196. — Salaire familial, **II**, 359-360.

Familisme : amour de la famille ; c'est une des quatre vertus cardinales dans le système social de FOURIER.

Familistère : FOURIER appelle ainsi l'établissement où, dans son système, plusieurs familles vivent ensemble.

Famille (*Familia* = l'ensemble des habitants et des biens de la maison, de *famulus*, qui dérive de la forme osque *famel*, l'habitant de la maison) : inclinations domestiques, 90. — Société familiale, **II**, 208-209. — Droit naturel de la famille, **II**, 140 ; 255.

Fanatisme (du radical de *Fanatique*, *fanaticus*, qui appartient au temple, enthousiaste, fanatique, de *fanum*, espace délimité par les pontifes prononçant les paroles consacrées ; de *fari*, faire connaître, parler) : fanatisme signifia primitivement l'état de délire sacré, dans lequel entraient les prêtres de certaines divinités antiques comme Cybèle. Par extension il signifie l'intolérance passionnée en faveur d'une croyance, 125.

Fantaisie (du latin *Fantasia*, *Phantasia*, du grec φαντασία, apparition, image, imagination, de φανταζω, se montrer, de φαίνω, paraître) : ce mot chez ARISTOTE et les SCOLASTIQUES signifie tantôt image, tantôt imagination.

Au XVIIe siècle, il désigne l'imagination reproductrice ou combinatrice, 222-223. Autrefois, on écrivait *phantaisie*. — Aujourd'hui ce mot indique un procédé d'art et de littérature, **II**, 401.

Fantaisisme, Fantaisisté (de *Fantaisie*) : le fantaisisme provient de la rupture de la hiérarchie des facultés, **II**, 402-403.

Fapesmo : mode indirect de la première figure du syllogisme, 539. — Ceux qui le regardent comme un mode de la quatrième figure, l'appellent *Fesapo*, 539.

FARGES (Mgr ALBERT) : mécanisme de la localisation des sensations externes, 193, 1. — Nature de l'espace, **II**, 504, 1.

Fatalisme (de *Fatal*, de *fatalis*, prophétique, de *fatum*, prédiction, ce qui est établi, destin, de *fari*, faire connaître, prédire, parler) : *a*) Ce mot exprime la doctrine suivant laquelle la destinée de chaque homme est fixée d'avance, quoi qu'il dise ou fasse. — *b*) Synonyme de Déterminisme scientifique, 387-388. — Comparaison avec le Déterminisme en général, 375-376. — Fatalisme : 1°) *vulgaire*, 376 ; 2°) *panthéistique*, 377 ; 3°) *théologique*, 378.

Fatalité (de *Fatal*, de *fatalis*, de *fatum*, prédiction, destin) : ce mot signifie : *a*) Caractère de ce qui ne peut manquer d'arriver, quoi qu'on fasse. — *b*) Puissance supérieure à l'homme, dont l'action se manifeste par des événements inévitables : synonyme de *fatum*, 376. — *c*) Toute nécessité : fatalité : 1° de l'*instinct*, 106 ; 2°) des *lois* et *causes de la nature*, 681 ; **II**, 38.

Fatum (prédiction, ce qui est établi, destin, de *fari*, prédire) : *fatum mahometanum*, 376.

Fausseté (de *Faux*, de *falsum*, d'où fals, faus, faux) : difformité entre la pensée et les choses. — Fausseté *logique* ou erreur, 794. — Fausseté *morale* ou mensonge, 795 ; **II**, 168. — Fausseté *ontologique* 795 ; **II**, 475-476.

FECHNER (GUSTAV-THEODOR) : loi de FECHNER, 727.

Felapton : mode de la troisième figure du syllogisme, 539.

Félida : exemple de dédoublement du moi, 151, 1 ; 428.

Féminisme (*Femina*, celle qui enfante, du verbe archaïque *feo*, produire) : doctrine qui réclame l'extension des droits de la femme, soit au point de vue : *a*) *familial*, **II**, 212 ; *b*) *économique* et *social*, **II**, 213 ; *c*) *politique*, **II**, 214.

Femme (*Femina*) : devoirs envers son mari, **II**, 212.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE) : origine des idées, 311. — Argument des causes finales, 337 ; **II**, 562. — Notion d'infini, 339-340. — Qualités d'un bon historien, 744-745. — L'homme et la Providence, 751, 3. — Immensité de Dieu, **II**, 579, 1. — Science de Dieu, **II**, 582, 1. — Critique de l'atomisme, **II**, 601, 1. — L'optimisme relatif, 647.

FÉRÉ (Dr CHARLES) : expérience du dynamomètre, 64, 1.

FERGUSON (ADAM) : philosophe et historien écossais, né à Logierait, dans le Perthshire, en 1724, mort à Saint-Andrews, en 1816, Il professa la philosophie morale à l'université d'Edimbourg et publia: vg. *Principles of moral and political science*, *Institutions of moral philosophy*.

Ferio : mode de la première figure du syllogisme, 539.

Ferison : mode de la troisième figure du syllogisme, 539.

Fesapo : mode de la quatrième figure du syllogisme, 539. — PORT-ROYAL (*Logique*, Part. III, Ch. VIII,) appelle ce mode *Fespamo*, mais sans raison, car, pour le ramener à *Ferio*, il n'est pas besoin, comme l'indique la lettre *m*, de transposer les prémisses.

Festino : mode de la deuxième figure du syllogisme, 539.

Fiat (*Que cela soit*) : l'expression (*Fiat lux, et facta est lux*), dont la *Genèse*, C. I, v. 3, se sert pour exprimer l'acte créateur, est appliquée analogiquement à l'acte de volonté qui met fin à la délibération et produit quelque chose de nouveau, 358.

FICHTE (JOHANN-GOTTLIEB) : origine de la propriété, **II**, 192, 8. — Idéalisme absolu, **II**, 498. — Panthéisme, **II**, 604.

Fiction (*Fictio*, de *fictum*, ce qui est arrangé, supin de *fingere*, qui veut dire toucher, arranger. De là on est passé au sens analogique, *arranger la vérité*, feindre) : ce mot signifie : *a*) Construction logique, artistique, à laquelle ne correspond pas de réalité. — *b*) Hypothèse imaginée pour représenter la loi d'un phénomène. — *c*) Énonciation juridique, qui peut être fausse ou incertaine, mais qui légalement est censée vraie ou certaine : vg. *Is fecit cui prodest.* — Souvenir et fiction imaginative, 204. — Imagination, faculté de concevoir la fiction, 229-230. — Rêve et fiction, 476. — Fiction et idéal, **II**, 400.

Fidéisme (de *Fides*, confiance, croyance) : *a*) Doctrine de HUET, BAUTAIN, LA MENNAIS, VENTURA, 818 ; **II**, 556. La raison, incapable d'atteindre la nature vraie des choses, n'est apte qu'à formuler les apparences. La vérité absolue n'est accessible qu'à l'intelligence, faculté supérieure à la raison, mais à condition qu'elle s'appuie sur la révélation. — *b*) On donne aussi quelquefois le nom de *Fidéisme* à la philosophie de HERDER et à celle de JACOBI, qu'on appellerait mieux Sentimentalisme, **II**, 49-50. — *c*) Ce terme s'oppose aussi à *Rationalisme* pour signifier les doctrines qui admettent : 1°) soit des vérités de foi révélées par Dieu, lesquelles sont, non pas contre la raison, mais *au-dessus* d'elle relativement à leur contenu ; elles supposent néanmoins la valeur de la raison qui est nécessaire pour percevoir les motifs de crédibilité et le sens des propositions énoncées ; — 2°) soit des vérités d'ordre naturel auxquelles l'esprit adhère par un acte de foi. RENOUVIER admet un fidéisme de ce genre, 790-791.

Fidèle, **Fidélité** (*Fidelis*, *Fidelitas*, de *fides*, confiance, croyance, loyauté) : qualité de la mémoire, 207. — Qualité de l'historien, 744 ; 744-745.

Fieri (Se faire) : les SCOLASTIQUES emploient ce mot pour signifier le devenir : *In fieri*, par opposition à *In facto esse*.

Figuratif (de *Figura*, figure, de *fingere*, *fictum*, arranger) : écriture figurative, 438.

Figure (*Figura*, forme, aspect, de *fingere*, arranger) : *a*) *Géométrie* : la figure, c'est la détermination de la quantité, c'est-à-dire tout ensemble de lignes et de surfaces. Origine des figures mathématiques, 629 ; 630. — *b*) *Logique* : figures du syllogisme, 536. — Trois figures seulement, 537. — Règles particulières à chaque figure, 544. — *c*) *Scolastiques* : ils donnaient au mot *Figure* le sens que nous donnons au mot *Forme* : vg. ils discutaient sur la *figure* de la terre ; ils disaient la *figure* d'un chapeau. Le mot *Forme* était réservé pour exprimer le principe d'unité des êtres ; vg. l'âme est la forme du corps. — *d*) *Littérature* : il s'emploie dans un sens symbolique, tropique, vg. Figures de rhétorique.

Fin (de *Finem*, borne, limite, cessation, achèvement, terme, but) : ce mot *s'oppose* notamment : *a*) à *Commencement* : limite d'un objet dans l'espace, vg. fin de cette ligne. — Cessation d'un phénomène dans le temps, vg. je ferme les yeux pour ne plus voir telle chose. — *b*) à *Moyen* : vg. le terme d'un voyage détermine le chemin (= moyen) à prendre pour l'atteindre. — Définition : ce pour quoi une chose est faite, 324 ; 332. — Espèces de fins, 332-333 ; **II**, 488-489. — Rapports avec la cause efficiente, 333. — Origine de la notion de fin, 149 ; 333-334. — Utilité des causes finales ; objections, 335-338. — La fin ne justifie pas les moyens, **II**, 32-33. — Fin en soi : c'est, d'après KANT, une fin *objective*, *nécessaire*, *absolue*, **II**, 98 ; 101. — Règne ou république des fins : ce que KANT entend par là, **II**, 98. — Argument des causes finales, **II**, 561.

Final (*Finalis*, de *finis*, borne, terme) : ce mot *s'oppose* : *a*) à *Initial* : vg. terme *final* des opérations intellectuelles, 237 ; 345. — *b*) à *Efficient* : vg. cause *finale*, 333. — Utilité des causes finales, 335. — Argument des causes finales, **II**, 561.

Finalisme (de *Finalis*, de *finis*, fin) : système où l'explication par les causes finales a un rôle prépondérant.

Finalité (du latin scolastique *Finalitas*, de *finalis*, *finis*, fin) : *a*) C'est le caractère de ce qui tend à un but. — *b*) C'est la causalité de la fin, 332. — On distingue la finalité *externe* et *interne*, 333 ; 336. — Finalité sans fin, caractère du beau, **II**, 380. — Finalité *immanente* : celle qui résulte de la nature et du développement de l'être même qui présente cette finalité : vg. adaptation spontanée de l'être vivant à son milieu.

Finalité (**Principe de**) : tout se fait en vue d'une fin, 290 ; 334. — Formules diverses : ARISTOTE, BOSSUET, REID, JANET, 334-335. — Origine, 335. — Application aux sciences, 337-338. — Comparaison avec le principe de causalité, 338.

Fini (de *Finir*, de *finire*, borner, achever) : un nombre entier, qui peut s'obtenir par l'addition de l'unité à elle-même, est dit un nombre fini. — Une grandeur, qui est mesurable, relativement à une grandeur de même espèce, par un nombre réel fini, est dite finie. — Définition : ce qui est limité, 339. — La notion de fini est logiquement antérieure à celle d'infini, 342. — S'oppose à *Infini*.

Fixe (*Fixus*, participe passé de *figere*, *fixum*, attacher, fixer) : idée fixe, 428 ; 488.

Fixer (de *Fixe*) : le langage fixe la pensée, 450-451.

Fixisme, **Fixité** (de *Fixe*) : fixité de l'instinct, 105. — Fixité de l'espèce, 618. — Le *Fixisme* est le système qui soutient la fixité des espèces. S'oppose à *Évolutionnisme*.

Flexibilité (*Flexibilitas*, de *flexibilis*, de *flexum*, supin de *flectere*, courber, fléchir) : flexibilité de la nature, 699.

Flexionnel (de *Flexion*, de *flexio*, courbure, flexion, de *flexum*, supin de *flectere*, fléchir) : langues flexionnelles, 456.

Flottant (de *Flotter*, du latin populaire, *flottare*, dont l'existence paraît très vraisemblable) : dette flottante, **II**, 361.

FLOURENS (PIERRE) : l'homme seul réfléchit, 493. — Antitransformiste, **II**, 622. — Expériences psycho-physiologiques, 728.

Foi (de *Fidem*, d'où feid, feit, fei, foi) : *a*) Sincérité : vg. bonne foi des témoins, 738. — *b*) Adhésion ferme de l'esprit reposant sur un témoignage dont l'autorité est évidente. — Foi au témoignage, 735-737. — Science et foi, 791-793.

Folie (de *Fol, fou*, de *Follem*, soufflet, grimace qui consiste à enfler les joues comme un soufflet) : perte partielle ou totale de la raison. — Formes diverses et causes, 488-489.

Fonction (*Functio*, de *functum*, supin de *fungi*, s'acquitter de) : *a*) Sens *général* : rôle joué par une partie dans un tout dont les diverses parties sont dépendantes et subordonnées. — *b*) Sens *biologique*, 37 ; 701 — *c*) Sens *psychologique*, 134-136. — *d*) Sens *mathématique*, 627. — *e*) Sens *social* : toute profession en tant qu'elle contribue à la vie de la société : vg. Fonctions de l'Etat, **II**, 247. Fonction de la propriété, **II**, 193.

Fonctionnarisme (de *Fonctionnaire*) : ses inconvénients, **II**, 251-252.

Fondement (*Fundamentum*, de *fundare*, asseoir solidement, de *fundus*, fond) : ce mot, emprunté à l'architecture, s'emploie analogiquement dans le sens de principe, cause, condition ; vg. Fondement de l'induction, 700. — Fondement de la morale : vg. le plaisir pour les HÉDONISTES, **II**, 48. — Fondement de la distinction du bien et du mal, **II**, 106-107. — Fondement de l'obligation, **II**, 107. — Fondement du droit, **II**, 132. — Fondement des devoirs personnels, **II**, 153. — Fondement du droit de punir, **II**, 267-269. — Fondement du droit de propriété, **II**, 189-192. — L'universel est *fundamentaliter in re*, 256-257.

Fongible (du latin juridique *fungibilis*, de *fungi*, s'acquitter de) : choses fongibles, se consommant par l'usage qu'on en fait, **II**, 356.

FONSEGRIVE (GEORGES) : nature de l'instinct, 112, 1. — Nature de la perception extérieure, 177, 1. — Loi dynamique des images, 234. — Le principe de la conservation de l'énergie et la liberté, 389, 2. — Origine des notions mathématiques, 630, 2. — Jugement sur BACON, 670, 2 ; 671, 2, 3. — Dilemme de LEQUIER, **II**, 439-441.

FONTENELLE (BERNARD LE BOVIER DE) : l'instinct n'est pas un mécanisme, 108. — Réminiscence, 201, 1. — Les anciens, 657, 1. — Calcul de l'intérêt, **II**, 53.

For (vieux mot signifiant tribunal, juridiction, du latin *forum*, place pour les affaires, les marchés. Cf. *foris, foras*, dehors) : *a*) *Intérieur* : tribunal, jugement de la conscience, **II**, 16-17. — *b*) *Extérieur* : tribunal, jugement de la loi, de l'opinion publique.

Force (du bas latin *Fortia*, pluriel neutre de *fortis*, fort, pris substantivement comme féminin singulier) : signifie : *a*) Intensité : vg. la force du sentiment. — *b*) Contrainte, nécessité physique : céder à la force, **II**, 116. — *c*) Principe d'action : les idées-forces, 233, 1 ; les forces physiques, 175-176. — Comparaison avec substance et cause, 150. — Vertu de force, **II**, 130 ; 159. — Le droit et la force, **II**, 132-133 ; 230-232.

Forces physiques : hypothèse de l'unité des forces physiques, 655, 2.

Fori (Idola) : préjugés du vulgaire, cause d'erreurs (BACON), 806.

Formalisme (de *Formalis*, relatif à la forme) : importance attribuée au point de vue formel, qui va jusqu'à nier ou du moins à diminuer l'élément

matériel : vg. *a*) Formalisme *moral* : morale formelle de KANT, **II**, 96-97 ; 434. — *b*) Formalisme *esthétique* : théorie de l'art pour l'art et doctrine de la difficulté vaincue, **II**, 410. — Par extension ce mot s'applique à la pensée et au raisonnement qui dégénèrent en mécanisme verbal, 279 ; 843.

Formalité : s'emploie comme traduction du latin scolastique *Formalitas*, qui indique le point de vue auquel on envisage une réalité ; vg. on peut considérer dans la réalité *homme* les formalités *animalité*, *rationalité*, 253.

Forme (*Forma*), de la même famille que *firmus*, *fretus*, dont l'idée commune est tenir, maintenir) : signifie : *a*) Forme d'une opération de l'esprit ; c'est le rapport existant entre les termes de cette opération, abstraction faite de ce que ces termes sont en eux-mêmes : vg. forme du syllogisme, syllogisme en forme. S'oppose à *matière*, qui est constituée par ces termes considérés en eux-mêmes dans leur sens propre, 536 ; 561. — *b*) Au sens péripatéticien et scolastique, c'est ce qui détermine la matière : cause formelle, 324 ; **II**, 488 ; 516.

Formel, **Formellement** (*Formalis*, relatif à la forme) : ces termes s'emploient dans le sens d'*actuel*, de *déterminé*, de *spécifique*. Ils s'opposent à *Matériel*, à *Matériellement*. *L'objet formel* d'une science ou d'une faculté c'est l'objet envisagé du point de vue auquel se place cette science ou cette faculté. *L'objet matériel* c'est l'objet tout entier. *Exemples* : Dieu est l'objet matériel qu'étudient la Théodicée et la Théologie proprement dite. En tant que Dieu est étudié par les seules lumières de la raison, il est l'objet formel de la Théodicée ; en tant qu'il est étudié avec l'aide de la raison et de la révélation, il est l'objet formel de la Théologie. Les sens ont pour objet matériel les phénomènes sensibles ; l'objet formel : de la vue, c'est la lumière ; de l'ouïe, c'est le son, etc. — Cause formelle, 324 ; **II**, 488 ; 515. — *Logique* formelle, lois formelles de la pensée, 508. — *Morale* formelle, **II**, 96 ; 434. — *Éducation* formelle : celle qui se préoccupe de donner à l'esprit une culture générale, avant de le spécialiser ou de le remplir de connaissances trop particulières, 413. — Formel s'emploie encore dans le sens d'*explicite*, d'*exprès*, par opposition à *implicite*, à *tacite*.

Formes a priori : de la sensibilité, de l'entendement, d'après KANT, 314 ; **II**, 431-432.

Formes de Gouvernement : formes diverses, **II**, 232. — Infériorité des formes à l'état pur, **II**, 233. — Supériorité des formes à l'état mixte, **II**, 235.

Formule (*Formula*, diminutif de *forma*, petite forme, grâce des formes, arrangement, règle, loi) : signifie : *a*) Une proposition précise qui condense en peu de mots une idée importante ; vg. Formules : du principe de causalité, 330 ; du principe de finalité, 334-335. — *b*) Un énoncé précis indiquant la règle à suivre pour réussir telle ou telle opération ; c'est dans ce sens qu'on dit : formulaire pharmaceutique.

Fortuit (*Fortuitus*, de *fors*, hasard) : voir *Hasard*.

Fortune (*Fortuna*, de *fors*, hasard, dérivé de *fero*, porter) : synonyme de hasard. Voir ce mot. — Synonyme de richesse, **II**, 352.

FOUILLÉE (ALFRED) : les idées forces, 233, 1. — Interprétation des idées de Platon, 257, 2. — Principe d'universelle intelligibilité, 289. — Influence de la volonté sur le caractère, 406, 1. — Théorie des phénomènes reflets, 472, 2. — Limites à la liberté de la presse, **II**, 184, 1.

Foule (substantif verbal de *Fouler*, dérivé du latin populaire *fullare*, fouler, qui vient du radical de *fullonem*, foulon) : on a étudié la psychologie des foules ;

vg. l'emballement des foules provient de la sympathie par contagion, 87 ; 95-96. — Le Dr Lebon appelle *foule psychologique* une réunion de personnes susceptibles de réactions psychologiques communes.

Fourier (Charles) : valeur des passions, 118. — Morale du plaisir, **II**, 48, 2.

Fouriérisme : système philosophique et social de Fourier.

Francé (Raoul) : monisme psychologique, **II**, 442-443.

Franklin (Benjamin) : hypothèse explicative de la foudre, 232 ; 656 , 4 ; 658.

Fraternel, Fraternité (*Fraternus, Fraternitas*, de *frater*, frère, dont le sens primitif semble celui de *protecteur*, de la racine *bhar*, soutenir) : amour fraternel, 91 ; **II**, 217. — Charité fraternelle, **II**, 163 ; 181.

Frédéric le Grand : condamne le duel, **II**, 168,1.

Freppel (Mgr Émile) : limites de l'intervention de l'État, **II**, 371-372.

Fresisonorum : mode de la quatrième figure du syllogisme, 539.

Frisesonorum : mode indirect de la première figure, 539.

Fulguration (*Fulguratio*, de *fulguratum*, supin de *fulgurare*, faire des éclairs, de *fulgere*, briller) : mot dont se sert Leibniz pour exprimer le mode de création des Monades. Cf. *Monadologie*, § 47.

Futur (*Futurus*, de *Fuo*, je suis) : ce qui doit arriver. — On nomme *Futurs absolus* ou *inconditionnels* ceux qui arriveront certainement, qu'ils proviennent d'une cause fatale ou libre, **II**, 582 ; 583-584. Les Scolastiques appellent *contingents* (de *contingens*, participe présent de *contingere*, échoir, arriver) les *futurs libres*, c'est-à-dire dépendants de la volonté de Dieu ou des hommes, qui seront certainement réalisés un jour, **II**, 582 ; 583-584. Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Part. I, §§, 36, 45. — Futur *conditionnel* ou *futurible*. Voir *Futurible*.

Futurible (du latin scolastique *Futuribilis*, ce qui peut arriver, de *futurus*) : événement qui arriverait si telle condition était posée, mais qui, en fait, n'arrivera pas, parce qu'elle ne le sera point, **II**, 582 ; 583-584. — Comment Dieu connaît-il les futuribles ou futurs conditionnels ? Réponses : *a*) de Bañes, **II**, 586-590 ; *b*) de Leibniz, **II**, 590-591 ; *c*) de Suarez, **II**, 591-593 ; *d*) de Bellarmin, **II**, 593-595.

G

Galileo Galilei : autorité des anciens, 814. — Savant et croyant, **II**, 447-448.

Gall (Franz-Josef) : déterminisme physiologique, 391, 1.

Gallican, Gallicanisme (*Gallicanus*, de *Gallus*, Gaulois) : il faut distinguer le Gallicanisme : 1°) *Politique et parlementaire* : c'est le Césarisme régalien des légistes appliqué aux rapports de l'Eglise et de l'Etat : il consiste à soustraire le plus possible l'Etat au contrôle de l'Eglise. — 2°) *Théologique et ecclésiastique* : il s'attaque à la constitution de l'Eglise en proclamant la suprématie du Concile sur le Pape. Cf. Audisio, *Droit public de l'Eglise*. — Thèse des juristes ou théologiens gallicans sur l'origine du pouvoir, **II**, 229-230. — Tendance à asservir l'Eglise, **II**, 337. — Déclaration de 1682, **II**, 342.

Garantisme (de *Garantie*) : système social de FOURIER, dans lequel la mutualité et la coopération sont les principaux facteurs de la civilisation.

GARNIER (ADOLPHE) : classification des facultés, 46. — Perception intuitive, 164, 2. — Production et interprétation des signes, 436, 2. — Origine du langage, 444, 5. — Songes de DESCARTES, 476, 4.

GARNIER (JOSEPH), les lois naturelles en Économie politique, **II**, 369, 2.

GASSENDI (PIERRE) : empreintes cérébrales, 196, 2. — Nature de l'espace et du temps, **II**, 502. — Atomisme, **II**, 507-508.

GAUDRY (ALBERT) : nie la géologie des cataclysmes, **II**, 615, 1. — Nécessité de recourir à une cause première, **II**, 622, 2. — Transformiste modéré, **II**, 622.

GAUNILON : combat l'argument ontologique, **II**, 571, 10.

Généalogique (de *Généalogie*, de *Genealogia*, Γενεαλογία, de γενεά, naissance ; λέγω, recueillir) : classification généalogique des langues, 460.

Général (*Generalis*, de *genus*, naissance, race, genre) : *a*) Sens *strict* chez les SCOLASTIQUES : ce qui représente toute une classe d'êtres, 259. — *b*) Sens *large* : ce qui convient à la majeure partie des individus d'une classe. — Formation de l'idée générale, 249. — Propriétés, 250. — Hiérarchie des idées générales, 251. — Division, 252. — Problème des idées générales, 254. — Comparaison avec les autres sortes d'idées, 258. — Antériorité de l'idée générale ? 260. — L'idée générale et l'image, 261-262 ; 263. — La science se ramène à des idées générales, 578-579 ; 687-688. — Science du général, 581-582 ; 582-583.

Généralisation (de *Généraliser*) : *a*) Sens *strict* : opération par laquelle on réunit sous un concept unique des caractères communs à plusieurs objets singuliers, 249. — *b*) Sens *large* : opération par laquelle on étend à toute une classe une observation faite sur un certain nombre d'individus de cette classe, 648 ; 673. — Formation de l'idée générale, 249. — Avantages et abus de la généralisation, 257. — Généralisation de l'expérience par l'induction, 673. — Généralisation appliquée aux sciences naturelles, 687-688. — Fondement de la généralisation, 700. — Induction et généralisation, 704.

Génératianisme : voir *Traducianisme*.

Génération (*Generatio*, de *generatum*, supin de *generare*, engendrer, de *genus*, naissance) : *Generatio unius est corruptio alterius*. Cet axiome scolastique signifie que la matière première n'acquiert une nouvelle forme qu'en perdant la précédente, **II**, 517.

Générations spontanées : expérience de PASTEUR, 669, 3. — Leur répugnance, **II**, 526.

Générique (*Genericus*, de *genus*, naissance, race, genre) : qui appartient à la compréhension du genre. S'oppose à *Spécifique*, 252-253. — L'image générique c'est l'image composite, 249 ; 254.

Genèse (*Genesis*, γένεσις, force productrice, origine) : ce mot s'emploie dans le sens : *a*) de *Production, le devenir* : étudier la genèse d'un être ou d'une institution, c'est examiner comment cet être ou cette institution sont devenus ce qu'ils sont actuellement. — *b*) d'*Origine* : vg. genèse d'une idée.

Génétique (Γεννητικός, qui engendre, qui produit, de γεννάω, engendrer) : définition génétique, 524. — Classification génétique : qui classe les objets d'après l'ordre de leur genèse ou production ou suivant la diversité des causes productrices.

Génie (*Genius*, dieu tutélaire qui veille sur la nature humaine, du verbe archaïque *geno*, produire. Cf. *gigno*, engendrer, *ingenium*, qualité naturelle) : ce mot signifie : *a*) La nature, le fond d'un être. — *b*) Dons natifs et éminents de l'esprit, **II**, 405. — Le génie n'est pas une névrose, 226, 1. — Génie artistique, 230-231. — Génie scientifique, 231-232. — L'attention et le génie, 231 ; 241.

Genre (*Genus*, *generis*, naissance, race, espèce, genre, de l'archaïque *geno*, produire. Cf. γένος, naissance) : *a*) en *Logique* : l'un des universaux, 252 : *b*) en *Biologie* : subdivision de *Famille*, 696.

Gens (au singulier *Gent*, de *gentem*, race, famille, nation, de *gigno*, *genitum*, engendrer, de l'archaïque *geno*, avec redoublement. Cf. γένος, naissance, race, γί-γνο-μαι, devenir, naître) : droit des gens, **II**, 311-312.

Géocentrique (de Γῆ, terre ; κέντρον, centre) : système de PTOLÉMÉE, qui fait de la terre le centre de l'univers.

GEOFFROY-SAINT-HILAIRE (ÉTIENNE) : génie synthétique, 617. — Principe des connexions organiques, 701.

Géographie (*Geographia*, Γεωγραφία, de γῆ, terre ; γραφεῖν, décrire) ; *a*) *Physique* : science de la description de la terre, 593. — *b*) *Politique* : science de la description des États, 594.

Géologie (de Γῆ, terre ; λόγος, discours) : science de la structure de la terre considérée dans sa genèse, 593.

Géométrie (*Geometria*, Γεωμετρία, de γῆ, terre, μετρεῖν, mesurer) : science de l'espace ou de l'étendue figurée, 592 ; 625-626.

GEORGE (HENRY) : nationalisation du sol, **II**, 200, 2.

GERSON (JEAN) : tendance nominaliste, 254.

GIDE (CHARLES) : répartition des produits du travail collectif, **II**, 202, 1. — Le Coopératisme, **II**, 203. — Admet une plus grande intervention de l'Etat que l'Ecole libérale, **II**, 369, 5. — Tendances du Syndicalisme, **II**, 202-203.

GIOBERTI (VINCENZO) : partisan de l'Ontologisme, 312 ; **II**, 555.

GIRARDIN (Mme DE) : la joie fait peur, 469.

Glande pinéale (de *Glandula*, de *glans*, *glandis*, tout fruit qui ressemble au gland ; *pinea*, pomme de pin) : petite éminence en forme de pomme de pin placée entre les tubercules quadrijumeaux et un peu au-dessus. — Son rôle dans le système de DESCARTES, **II**, 545, 3.

Gloire (*Gloria*) : S. AUGUSTIN la définit : *Clara notitia cum laude*. — Gloire extrinsèque et intrinsèque de Dieu, **II**, 635-636.

Gnomique (Γνωμικός, en forme de sentence, de γνώμη, jugement, pensée) ; la philosophie *gnomique*, qui fut celle des sept Sages de la Grèce, procédait par aphorismes.

Gnose, **Gnosticisme** (Γνῶσις, connaissance) : le *Gnosticisme*, syncrétisme d'idées juives, de théories helléniques et de vérités chrétiennes, est la principale hérésie des trois premiers siècles de l'Église. Le problème de l'origine du monde et du mal est la préoccupation dominante des divers systèmes qui divisèrent le Gnosticisme. Les GNOSTIQUES ont encore ce trait commun qu'ils se prétendent en possession d'une science ésotérique dont ils proclament la supériorité en l'appelant la connaissance par excellence, la *Gnose*. — Cf. *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, (A. D'ALÈS), art. *Gnose*.

Gnoséologie (de Γνῶσις, connaissance ; λόγος, discours) : théorie de la connaissance, 134-353

GOETHE (JOHANN-WOLFGANG) : symbolisme de la nature, 435. — Iphigénie **II**, 399.

GONET (PÈRE JEAN-BAPTISTE) : la prémotion physique, **II**, 587, 3.

Gorgias : origine du juste et de l'injuste, **II**, 22, 2. — Morale du plaisir, **II**, 48. — Indifférence pour la vérité, **II**, 421.

Goût (ancien français *Gost*, *goust*, de *gustum*, de la racine *gus*, qui signifie essayer) : sensation du goût, 74. — L'un des cinq sens, 157 ; 184 ; 185. — Goût esthétique : *a*) Nature 230 ; 286 ; **II**, 406. — *b*) Unité, **II**, 407.

Gouvernants, Gouvernés : droits et devoirs, **II**, 265 ; 274.

Gouvernement (de *Gouverner*, de *gubernare*) : ensemble des pouvoirs qui représentent l'État. — Formes diverses, **II**, 232. —Gouvernement de fait, **II**, 230. — Droits et devoirs du gouvernement, **II**, 265. — Voir *Autorité*, *État*.

Grâce (*Gratia*, charme, obligeance, faveur), **Gracieux** (*Gratiosus*, plaisant, agréable) : *a*) Grâce a le sens de *faveur* accordée par pure bienveillance, **II**, 120, — *b*) Signifie encore *qualité esthétique* des mouvements, des attitudes, des formes. **II**, 388. — Le gracieux, le joli et le beau, **II**, 388-389. — Accorder une chose *à titre gracieux*, c'est l'accorder bénévolement, sans qu'elle soit due, ou qu'elle impose aucune charge. S'oppose à *Onéreux*.

Gradation (*Gradatio*, de *gradus*, pas, marche) : on a appelé *gradation* l'argument sophistique du sorite, à la manière d'EUBULIDE, 548, 1. On peut appliquer ce terme à tout ce qui offre une transition graduelle.

Graduation (*Graduer*, du latin scolastique *graduare* ; de *gradus*, pas, gradin, degré) : pour déterminer le rapport de la sensation à l'excitation qui la cause, WUNDT emploie la *Méthode des graduations moyennes*, qui consiste, deux sensations d'intensité différente étant données, à trouver une sensation dont l'intensité soit moyenne.

Grammaire (*Grammatica*, γραμματική, qui concerne l'art d'écrire ou de lire, de γράμμα, caractère d'écriture ; sous-entendu τέχνα, art) : science des règles du langage. — Grammaire particulière, comparée, générale, 2 ; 463-464.

Grand terme : c'est l'*attribut* de la conclusion dans un syllogisme, 536.

Grandeur (de *Grand*, de *grandem*) : science de la grandeur, 625. — Grandeur, élément du beau, **II**, 382.

Grands mots : leurs dangers, 454-455.

Graphique (Γραφικός, relatif à l'action d'écrire, de γράφω, écrire) : la *méthode* ou *représentation* graphique consiste à figurer des relations abstraites par un tracé linéaire ; vg. représentations des syllogismes, 557.

Graphologie (de Γράφειν, écrire, λογός, discours) : science de l'écriture, qui consiste à l'interpréter comme signe des caractères et des états psychologiques.

GRASSET (Dr JOSEPH) : le génie n'est pas une névrose, 226, 1.

GRATIOLET (LOUIS-PIERRE) : expression des émotions, 437, 2.

GRATRY (PÈRE AUGUSTE-JOSEPH-ALPHONSE) : liberté humaine et science divine, 380-381.

Gratuit (*Gratuitus*, de *gratis*, gratuitement, de *gratia*, faveur) : ce qui ne coûte rien. — Disposer d'un bien à titre gratuit, **II**, 197. — Instruction gratuite, **II**, 259. — S'oppose à *Onéreux*.

GRÉGOIRE DE NYSSE (SAINT) : origine du langage, 441, 2.

GRESSET (JEAN-BAPTISTE-LOUIS) : l'esprit, **II**, 406.

Grève (du latin populaire *Grava*, d'origine celtique. Grève signifie terre au bord de la mer ; par analogie on a dit place de Grève, au bord de la Seine, où des ouvriers sans travail se donnaient rendez-vous) : conditions de la légitimité d'une grève, **II**, 360.

GROTE (GEORGE) : loi de quantité du plaisir, 62.

GROTIUS (nom latinisé de HUGO VAN GROOT) : fondement du droit de propriété, **II**, 192, 1.

Guerre (de l'ancien haut allemand *werra*, dispute) : nature de la guerre, **II**, 269. — Conditions de sa légitimité, **II**, 270. — Responsabilité dans la guerre, **II**, 273.

GUESDE (JULES) : marxiste, **II**, 200.

GUIBERT (ABBÉ JOSEPH) : arguments des transformistes, **II**, 615-617.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX : réalisme exagéré, 255.

GUIZOT (FRANÇOIS-PIERRE-GUILLAUME) : l'idée de Dieu et la loi morale, **II**, 121.

GÜNTHER (ANTON) : vitalisme, **II**, 527.

Gustatif (de *Gustatum*, supin de *gustare*, goûter) : sensation gustative, 471, 1.

GUYAU (MARIE-JEAN) : morale indépendante, **II**, 7, 6. — Réfutation de l'activité de jeu, **II**, 380, 4.

Gymnosophistes (de Γυμνός, nu ; σοφιστής, tout homme qui excelle dans un art) : on nomme ainsi des Sages indiens qui vivaient presque nus et faisaient profession d'austérité.

H

Habitude (*Habitudo*, forme extérieure, tenue, de *habitum*, supin de *habere*, tenir, avoir) : sens *psychologique* : tendance acquise à conserver ou à reproduire les états ou actes antérieurs, 416. — Forme de l'activité, 355. — Cause de l'habitude, 416. — Ses conditions, 416-417. — Habitude active ou passive, générale ou particulière, 417. — Effets de l'habitude, 418. — Ses lois, 419. — Nature de l'habitude : phénomène passif ou actif ? 421. — Son domaine, 422. — Bienfaits et services, 424. — Inconvénients et dangers, 424-425. — L'habitude et la liberté, 392 ; 425. — L'habitude et l'instinct, 426. — L'habitude et la mémoire, 196-199. — L'habitude et l'association, 215. — L'habitude et la vertu, 425 ; **II**, 126-128 ; 128-129.

Habitus (de *Habitus*, manière d'être) : l'une des catégories d'Aristote : c'est l'accident qui résulte de la superposition de deux substances, 296 ; 517 ; **II**, 486.

Haecéité (du latin scolastique *Haecceitas*) : voir *Eccéité*.

HAECKEL (ERNST) : *Monisme*, **II**, 626.

Haine (pour haïne, de *haïr*, du terme germanique *hatan* ou *hatjan*) : inclination à vouloir le mal des autres, 94. — Passion d'éloigner de nous quelque chose, 122.

Hallucination (*Hallucinatio*, de *hallucinatum*, supin de *hallucinari*, divaguer) : perception extérieure sans objet. Théorie de l'hallucination vraie (STUART MILL, TAINE, RABIER), 171. — État anormal de l'imagination, 225. — Nature et explication de l'hallucination, 487. — Comparaison avec le rêve et l'illusion, 226 ; 487-488.

HAMELIN (OCTAVE) : pampsychisme, **II**, 443 ; 444, 3.

HAMILTON (WILLIAM) : le plaisir est un fait positif, 58, 6. — Lois fondamentales du plaisir, 62-64. — Raison inverse des éléments affectif et représentatif, 73 ; 74. — Limites de la conscience, 146-147. — Sensation et perception, 159. — Théorie de la perception intuitive, 164. — Définition de la mémoire, 202, 1. — Associations latentes, 212-213, 1. — Notion de l'absolu, 340-341. — Objection contre les règles de la conversion, 534-535. — Quantification du prédicat, 551, 1. — Services rendus par les SCOLASTIQUES aux langues modernes, 843, 1. — Relativité de la connaissance, **II**, 427-428.

Harmonie (*Harmonia*, ἁρμονία, ajustement, proportion, de ἁρμόζειν, ajuster) : *a*) Ce mot, en général, implique une idée de finalité, d'ordre organique, qui consiste en ce que les diverses parties d'un être ou d'un ensemble conspirent à un même effet ; vg. l'harmonie de l'univers, **II**, 561-562. — C'est un élément du beau, **II**, 382-383. — *b*) Harmonie préétablie (LEIBNIZ), **II**, 547.

HARTLEY (DAVID) : persistance des mouvements vibratoires, accompagnant les sensations, 197.

HARTMANN (EDUARD VON) : l'inconscient, 142, 3. — Pessimisme relatif, **II**, 649.

Hasard (d'une sorte de jeux de dés, en arabe *al-sâr*; ou, d'après GUILLAUME DE TYR, du nom d'un château de Palestine *El Azar*, où l'on trouva un jeu de dés) : hasards de l'expérience, 662. — Hasard dans la méthode des coïncidences constantes, 667. — L'ordre du monde est-il effet du hasard ? **II**, 562 ; 601,1. — L'idée de hasard implique un effet que l'homme ne peut prévoir. Mais il n'y a pas de hasard absolu, parce qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Le hasard se dit relativement à l'imperfection des intelligences créées, qui ne connaissent pas toutes les causes. Mais pour Dieu, intelligence et toute-puissance infinies, il n'y a pas de hasard, car tout est connu et ordonné par lui. « Ce qui est hasard à l'égard des hommes est dessein à l'égard de Dieu» (BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, L. V, Art. III, Propos. I). — LACORDAIRE a dit du hasard que « c'est Dieu voulant garder l'incognito ». — On l'appelle fortune, quand il s'applique aux créatures libres.

HAUSER (GASPARD) : mis au séquestre, 725.

HAVET (ERNEST) : repousse *a priori* le miracle, 739, 3.

Héautognosie (de Ἑαυτοῦ, de soi-même ; γνῶσις, connaissance) : connaissance de soi-même par la conscience réfléchie, 137.

Héautonomie (de Ἑαυτοῦ, de soi-même ; νόμος, loi) : KANT appelle ainsi la loi selon laquelle l'esprit s'impose à lui-même la conception des choses ; c'est une condition de la possibilité de la science, **II**, 432.

Hédonisme (de Ἡδονή, plaisir) : doctrine qui donne la recherche du plaisir comme le principe de la morale. — Valeur des passions, 118. — Morale de l'École Cyrénaïque, **II**, 48.

Hédonistique (Ἡδονικός, relatif au plaisir, de ἡδονή, plaisir) : principe hédonistique : « L'homme cherche toujours à se procurer le maximum de satisfaction avec le minimum de peine, » **II**, 51-52. Il rentre dans le *Principe du moindre effort.*

HEGEL (GEORG-WILHELM-FRIEDRICH) : méthode en philosophie, 7-8. — Définition du beau, **II**, 381, 6. — Preuve ontologique, **II**, 571, 7. — Panthéisme, **II**, 605-607 ; 607-610.

Hégélianisme : système philosophique de HEGEL. Voir ce nom.

HÉGÉSIAS (Ἡγησίας, de ἡγέομαι, conduire) : disciple d'ARISTIPPE, **II**, 49.

HEINECKE, HEINECCIUS (JOHANN) : fondement du droit de propriété, **II**, 192, 3.

Héliocentrique (de Ἥλιος, soleil ; κέντρον, centre d'une circonférence) : système de COPERNIC qui fait du soleil le centre du système planétaire.

Hellénisme (Ἑλληνισμός, de Ἕλλην, Grec) : ce mot indique l'ensemble de la philosophie et de la littérature grecques et leur influence sur la civilisation.

HELMHOLTZ (HERMANN-LUDWIG-FERDINAND VON) : l'hypothèse, 231.

HELVÉTIUS (CLAUDE-ADRIEN) : origine de la conscience morale, **II**, 21, 2. — Matérialisme, **II**, 540.

Hénothéisme (de Εἷς, ἕνος, un ; Θέος, Dieu) : culte d'un seul Dieu.

HERBART (JOHANN-FRIEDRICH) : méthode de la psychologie, 31.

HERDER (JOHANN-GOTTFRIED VON) : philosophie de l'histoire, 749, 4. — La satisfaction morale, **II**, 49.

Héréditaire (*Hereditarius*, de *hereditas*, héritage) : voir *Hérédité.*

Héréditarisme (de *Héréditaire*) : origine des idées d'après SPENCER, 306.

Hérédité (*Hereditas*, héritage, de *heres*, héritier) : reproduction, chez les descendants, du type spécifique et de certains caractères individuels de leurs ascendants. — L'hérédité et l'origine des inclinations, 101-102. — Hérédité et instinct, 110-111. — L'hérédité et les passions, 115. — L'hérédité et les notions premières, 306-307. — L'hérédité et le tempérament, 391-392. — L'hérédité et le caractère, 398 ; 405 ; 406. — Persistance du type, 703. — Hérédité du pouvoir, **II**, 247. — L'hérédité et le transformisme, **II**, 614.

Hérile (*Herilis*, de *herus*, maître) : société hérile, **II**, 217.

Héritage (de *Hériter*, de *hereditare*, hériter) : droit de le transmettre **II**, 197 ; 197-198.

Herméneutique (l') (Ἑρμηνευτική, qui concerne l'interprétation, de ἑρμηνεύω, faire connaître, interpréter ; sous-entendu, τέχνη, art) : l'art d'interpréter les textes philosophiques ou religieux.

Hermétique (de Ἑρμῆς, *Hermès*, Mercure égyptien) : la philosophie hermétique se dit des doctrines consacrées à *Mercure Trismégiste* (Τρίς, trois fois ; μέγιστος, très grand), qui passaient pour renfermer les traditions de l'ancienne Égypte.

Hermétisme (de *Hermès*) : doctrine occulte chez les Égyptiens. Ce mot est appliqué, par extension, à l'alchimie, à la magie, à l'occultisme.

Héroïsme (de *Héros*, de *heros*, ἥρως) : forme supérieure de la charité, **II**, 163. — Inclination altruiste, 94. — Il n'est pas obligatoire en général, **II**, 109 ; 112.

HERSCHEL (FRIEDRICH-WILHELM) : précision numérique, 652, 2. — Étude des résidus, 670, 1.

Hétérogène (Ἑτερογενής, de ἕτερος, autre : γένος, naissance, race, genre) : de nature différente. — Motifs hétérogènes, 396, 2. — S'oppose à *Homogène*.

Hétérogénie (de *Hétérogène*) : thèse évolutionniste d'après laquelle l'organique provient de l'inorganique, **II**, 631-632.

Hétéronomie (de Ἕτερος, autre ; νόμος, loi) : condition de celui qui reçoit du dehors la loi à laquelle il se soumet. — Hétéronomie de la volonté d'après KANT, **II**, 97 ; 100-101. — S'oppose à *Autonomie*.

Heuristique (de Εὑρίσκω, découvrir) : ce qui sert à découvrir quelque chose. — En *Histoire* : l'Euristique est la recherche des documents.

Hiérarchie (*Hierarchia*, Ἱεραρχία, de ἱερός, sacré ; ἄρχειν, commander) : ce terme, d'origine ecclésiastique (Cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE), signifie : Ordre de subordination des chœurs célestes, des anges ; puis, par extension, des divers degrés de l'état ecclésiastique. Il a été appliqué, par analogie, aux choses profanes. — Hiérarchie : *a*) des êtres vivants, 48-49 ; *b*) des sens, 185 ; *c*) des idées générales, 251 ; *d*) des sciences, 595 ; *e*) des fonctions organiques, 701 ; *f*) des lois, **II**, 41. — Hiérarchie *sociale*, qui résulte de la subordination des divers éléments qui composent une société *organisée*, 753. — Hiérarchie de l'Église, **II**, 336.

Hiérarchisation (de *Hiérarchie*) : hiérarchisation des caractères essentiels dans les sciences naturelles, 691-692.

Hiéroglyphique (*Hieroglyphicus*, ἱερογλυφικός, de ἱερός, sacré ; γλύφω, tailler, graver) : écriture hiéroglyphique, 439. Les hiéroglyphes sont les caractères de l'écriture des anciens Égyptiens.

HIPPIAS (Ἱππίας) : sophiste, **II**, 421.

Histoire (*Historia*, Ἱστορία, recherche, information ; puis, relation de ce qu'on a appris ; de ἱστορεῖν, s'informer) : sens général : connaissance des états par lesquels a passé un objet quelconque : un peuple, une institution, une espèce vivante, une science, une langue, etc. — Sa place dans les sciences, 3 ; 594. — Méthode des sciences historiques, 734. — Critique historique : *a*) *traditions*, 740 ; *b*) *monuments*, 740 ; *c*) *écrits*, 741. — Histoire, œuvre de science et d'art, 742-743. — Écoles historiques, 744. — Qualités de l'historien, 744. — Certitude historique, 745. — Rôle de l'induction et de la déduction en histoire, 746. — L'histoire et les sciences morales, 747. — Synthèse métaphysique de l'histoire, 748. — Philosophie de l'histoire ou science sociale en général, 752. — Nature des lois historiques, 753. — Source d'information pour la psychologie, 723.

Histologie (de Ἱστός, tissu ; λόγος, discours) : partie de l'*Anatomie*, qui traite des tissus organiques. — Le mot *Histologisme* est parfois employé dans le sens d'*Organicisme*, **II**, 525.

Historisme (de *Histoire*) : tendance qui consiste à regarder les faits juridiques, linguistiques, moraux comme la résultante du travail inconscient de

la collectivité : de là, pour comprendre cette production collective, la nécessité de la replacer dans son milieu historique. En Allemagne, FR.-K. VON SAVIGNY a été au XIXe siècle le représentant le plus en vue de cette tendance trop exclusive.

HOBBES (THOMAS) : origine de la conscience morale, **II**, 21. — Le droit, c'est la force, **II**, 132. — Origine de la propriété, **II**, 192, 5. — Origine de la société, **II**, 220.

HOLBACH (PAUL-HENRI DIETRICH, BARON D') : origine de la conscience morale, **II**, 21. — Matérialisme, **II**, 540.

Homéoméries, Homœoméries (Τὰ ὁμοιομερῆ, de ὅμοιος, semblable ; μέρος, partie) : ce mot semble avoir été à tort attribué à ANAXAGORE. On le trouve chez ARISTOTE et les philosophes postérieurs, qui entendent par là les corps composés de parties similaires. A défaut du mot, ANAXAGORE a certainement la chose, car il regarde les éléments premiers des êtres comme qualitativement semblables.

HOMÈRE (Ὅμηρος, otage) : ACHILLE, 230, 1.

Homestead (mot anglais = maison d'habitation avec ses dépendances) : insaisissabilité de la maison et d'une certaine étendue de terre, **II**, 198-199.

Homicide (*Homicidium*, de *homo*, homme ; *cædere*, tuer) : crime, **II**, 166.

Homme (de *Hominem*, peut-être de *humus*, terre) : définition : *a*) *physiologique*, 250 ; *b*) *philosophique*, 522. — Homme-statue de CONDILLAC, 300. — Homme-phénomène, homme-noumène, de KANT, **II**, 136 ; 155.

Homo duplex : expression employée quelquefois pour indiquer le double élément du composé humain, le corps et l'âme, ou les tendances antagonistes qui résultent de leur union.

Homogène (Ὁμογενής, de Ὅμοιος, semblable, γένος, race, genre) : ce dont les éléments sont identiques en nature ; vg. homogénéité du temps et de l'espace absolus, **II**, 503-504. — S'oppose à *Hétérogène*.

Homologue (Ὁμόλογος, qui parle d'accord, concordant ; de ὁμός, semblable ; λέγω, dire, parler) : ce qu'on peut désigner par un même mot, ce qui a une dénomination commune ; vg. organes homologues, 705.

Homonyme (Ὁμός, semblable ; ὄνυμα, nom) : cause d'équivoque, 453.

Honnête (*Honestum*, honorable, honnête, de *honos*, qui signifia primitivement charge, comme son jumeau *honus*, *onus*) : ce qui convient à la nature raisonnable, **II**, 106.

Honneur (de *Honorem*, primitivement *charge*, puis honneur) : dignité morale qui résulte du respect de soi-même et de l'estime des autres. — Points de vue psychologique et moral, **II**, 84-86. — Respect de l'honneur d'autrui, **II**, 206.

HORACE (VALERIUS-FLACCUS-HORATIUS) : l'amitié, 89, 3. — L'usage et les mots, 525, 2. — La vertu, **II**, 127, 4.

Horrible (*Horribilis*, de *horrere*, être hérissé, horrible) : opposé au sublime, **II**, 391.

HUET (MGR PIERRE-DANIEL) : *Fidéisme*, 818, 4. — Défiance de la raison, **II**, 422.

HULST (MGR MAURICE D') : jugement sur le P. TH. DE RÉGNON, 380, 2. — Conservation de l'énergie, 389, 1 ; 390, 1. — Nature de la liberté, 398-399 ;

400, 1 ; 402, 2. — Droit de légitime défense, **II**, 166, 2. — Légitimité de la propriété privée, **II**, 196-197. — Légitimation de l'autorité usurpée, **II**, 231-232. — La thèse et l'hypothèse, **II**, 341-342 ; 342, 2. — Les quatre articles, **II**, 342-343. — Mesure du salaire, **II**, 358, 3. — Salaire familial, **II**, 359, 3. — Résurrection des corps, **II**, 552. — Réfutation de la théorie de l'immanence de SPENCER, **II**, 630-631.

Humanisme (du radical de *Humaniste*) : doctrine des lettrés de la Renaissance. — De nos jours, le *Pragmatisme* a été appelé *Humanism* par certains philosophes anglais, vg. F. C. S. SCHILLER, 822.

Humanité (*Humanitas*, de *humanus*, humain, de *homo*, homme) : ce mot signifie une *idée* : *a*) *universelle* : ce par quoi l'homme est homme ; *b*) *collective* : le genre humain ; *c*) *morale* : l'amour de nos semblables, 93-94.

HUME (DAVID) : notion du moi, 153. — Nature du jugement et de la croyance, 269-270. — Notion de cause, 304, 3 ; 325-326. — La conscience, **II**, 19, 1. — Le phénoménisme, **II**, 426-427.

Humilité (*Humilitas*, état d'une chose peu élevée, près de terre, de *humus*, terre) : vertu morale, d'origine chrétienne, qui consiste à se connaître tel que l'on est pour se mettre à sa vraie place, au lieu de s'en faire accroire. « L'humilité c'est la vérité » (SAINTE THÉRÈSE).

HUTCHESON (FRANCIS) : le sens moral, **II**, 18, 4. — Morale de la bienveillance, **II**, 81.

Hybride (*Hybrida*) : qui provient de deux espèces voisines, 694, 2 ; **II**, 618. — Mot hybride : mot composé avec des éléments empruntés à des langues différentes, vg. *Automobile*, de αὐτός, lui-même ; *mobilis*, mobile.

Hygiène (Ὑγιεινά, pluriel neutre de ὑγιεινός, qui contribue à la santé, de ὑγιής, sain) : devoir relatif au corps, **II**, 156.

Hyléisme (de Ὕλη, matière) : système d'ARISTOTE qui soutient que la matière est éternelle et capable de recevoir toutes les formes, **II**, 601.

Hylémorphisme (de Ὕλη, matière ; μορφή, forme) : nom donné au système de la matière et de la forme. — Exposé, **II**, 513. — Preuve, **II**, 514. — Nature de la matière et de la forme, **II**, 515. — Éduction des formes, **II**, 517.

Hylozoïsme (de Ὕλη, matière ; ζωή, vie) : doctrine stoïcienne, **II**, 511, 3. — Ce mot semble avoir été créé par CUDWORTH. Cf. P. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss*, p. 94, Leipzig, 1879.

Hyperacousie (de Ὑπέρ, au delà ; ἄκουσις, action d'entendre, de ἀκούω, entendre) : c'est l'hyperesthésie de l'ouïe.

Hyperbolique (de Ὑπερβολικός, excessif, de ὑπερβολή, action de lancer au delà, de ὑπερ-βάλλω) : nom donné par DESCARTES au doute méthodique poussé à l'extrême, lequel ne peut être que théorique et provisoire, 773. Cf. *Méditations métaphysiques*, VI, vers la fin ; *Principes de la philosophie*, P. I, § 30.

Hypercritique (de Ὑπέρ, au delà ; κριτικός, capable de juger, de κρίνω, juger, d'où ἡ κριτική [sous-entendu τέχνη], l'art de juger) : mot péjoratif poura qualifier la tendance de ceux qui se laissent guider par des idées *a priori* dans l'appréciation des textes.

Hyperespace (de Ὑπέρ, au delà ; *spatium*, espace) : espace hypothétique de quatre dimensions et au delà, 643.

Hyperesthésie (de Ὑπέρ, au delà ; αἴσθησις, sensation) : exaltation de la sensibilité générale ou particulière qu'on remarque en certaines maladies.

Hyperidéation (de Ὑπέρ, au delà ; ἰδέα, forme, idée) : suractivité intellectuelle qu'on rencontre chez certains hypnotisés.

Hyperkinésie (de Ὑπέρ, au delà ; κίνησις, mouvement) : excitation anormale des mouvements, que présentent certains hypnotisés.

Hypermétaphysique (de Ὑπέρ, au delà ; μετὰ τὰ φυσικά, après les choses naturelles) : KANT range parmi les *hypermétaphysiciens* les philosophes n'ayant pas « cette crainte virile qui fait qu'on évite tout ce qui, détournant la raison de ses premiers principes, lui permet de vaguer dans des imaginations sans fin. » (*Critique du jugement téléologique*).

Hypermnésie (de Ὑπέρ, au delà ; μνάομαι, μνήσομαι, se souvenir) : exaltation de la mémoire, 211.

Hyperorganique (de Ὑπέρ, au delà ; ὄργανον, instrument, organe) : ce qui dépasse les forces organiques. Les facultés proprement intellectuelles sont hyperorganiques, 64, 2 ; 468-469 ; **II**, 541-542.

Hyperosmie (de Ὑπέρ, au delà ; ὀσμή, odorat) : hyperesthésie de l'odorat.

Hyperphysique (de Ὑπέρ, au delà ; φυσικός, qui concerne la nature) : ce qui dépasse les forces physiques et chimiques.

Hyperthomiste (de Ὑπέρ, au delà ; *Thomisme*) : nom péjoratif donné aux Thomistes intransigeants et outranciers.

Hypnagogique (de Ὕπνος, sommeil ; ἀγωγή, action d'amener, de ἄγω, conduire) : on nomme ainsi les hallucinations qui se produisent aux confins de la veille et du sommeil.

Hypnose (de Ὑπνόω, ὑπνώσω, dormir) : ce mot indique l'ensemble des états psychiques et corporels qui se rencontrent dans le somnambulisme provoqué ; vg. la catalepsie est une forme de l'hypnose, 479. — La grande hypnose, 479-480.

Hypnotisme (de Ὑπνωτικός, somnolent, de ὕπνος, sommeil) : ce mot indique à la fois les faits relatifs à l'hypnose, les procédés qui la provoquent et les applications qu'on en peut faire. — Ecole de Paris, 479. — École de Nancy, 480. — Faits hypnotiques, 480. — Explication des faits, 481. — Dangers et usages de l'hypnotisme, 484. — Mode d'expérimentation, 728.

Hypocondrie (de *Hypocondriaque*, de ὑποχόνδρια, hypocondres, de ὑπό, sous ; χόνδρος, cartilage) : hypocondrie morale, 489. — On appela hypocondrie cet état maladif qui rend atrabilaire, parce qu'on croyait qu'un trouble des hypocondres en était la cause.

Hypocrisie (*Hypocrisis*, ὑπόκρισις, réponse, rôle joué, de ὑποκρίνομαι, donner la réplique dans un dialogue, jouer un rôle) : mensonge en action, **II**, 158.

Hypoesthésie (de Ὑπό, sous ; αἴσθησις, sensation) : diminution de la sensibilité.

Hypostase (*Hypostasis*, ὑπόστασις, action de placer dessous, support, suppôt, de ὑπό, sous ; ἵστημι, ἑστάναι, se tenir) : c'est un être tout entier en soi. Synonyme de Personne, 367. — Le verbe *hypostasier* s'emploie dans le sens péjoratif de transformer ce qui est relatif en réalité absolue.

Hypothèse (*Hypothesis*, ὑπόθεσις, de ὑπό, sous ; θέσις, action de poser dessous, fondement, supposition, de τί-θη-μι, poser) : *a*) Sens *général* : conjecture douteuse, mais vraisemblable. *b*) Sens *scientifique* : supposition imaginée, de laquelle on tire et vérifie les conséquences, pour expliquer un fait. — Syllogisme hypothétique, 549. — Nature de l'hypothèse, 653. — Opérations qu'elle implique, 653. — Espèces : *particulière* ou *générale*, *représentative* ou *explicative*, 654. — Son rôle : *a*) *expérimental*, 656 ; *b*) *théorique*, 657. — Ses dangers, 657. — Ses règles ou conditions, 658. — Grandes hypothèses scientifiques, 655. — Exemples d'hypothèses scientifiques, 231-232. — Utilité des hypothèses fausses, 656-657. — Caractère hypothétique, théoriquement et pratiquement, de l'analogie, 708-709. — Rôle de l'hypothèse en psychologie, 724. — Hypothèse et thèse dans les rapports de l'Église et de l'État, **II**, 340.

Hypothétique (Ὑποθετικός, qui concerne une supposition, de ὑποτίθημι, placer sous, supposer) : proposition, 530. — Syllogisme, 549.

Hystérie, **Hystérique** (*Hystera*, Ὑστέρα, matrice ; *hystericus*, ὑστερικός, qui concerne la matrice, de ὕστερος, qui est derrière) : l'extase hystérique, 485-486. — Mentalité des hystériques, 486-487. — L'hystérie est une maladie nerveuse, souvent combinée avec l'épilepsie : elle prédispose au sommeil hypnotique.

I

I : symbole de la proposition particulière affirmative, 532.

Iatromécanisme (de Ἰατρός, médecin ; *mécanisme*) : système qui prétend que les forces mécaniques sont la cause suffisante de la vie. Ce système, préconisé par le médecin Hermann Boerhaave, se rattache au mécanisme cartésien, **II**, 524.

Idéal (*Idealis*, de *idea*, ἰδέα, forme, idée) : *a*) Pris *adjectivement*, ce mot implique l'idée de parfait ; vg. le bien idéal, le beau idéal, **II**, 395-396. — Inclinations idéales, 96. — Signifie quelquefois l'élément invisible, spirituel, **II**, 394. — *b*) Pris *substantivement*, c'est un type de beauté parfaite conçu par l'imagination créatrice, **II**, 395. — Faculté de l'idéal, 229-230. — Formation et origine de l'idéal, **II**, 395-396. — Ses effets sur la sensibilité et l'activité, **II**, 396. — Rôle de l'idéal, **II**, 397. — Fiction et idéal, **II**, 400. — Idéal chrétien, **II**, 412.

Idéalisation (de *Idéaliser*, de *idéal*) : formation de l'idéal. — Imitation et idéalisation, **II**, 397. — Fiction et idéalisation, **II**, 400.

Idéalisme (de *Idéal*) : 1°) *Sens général* : toute doctrine philosophique qui tend à ramener ce qui existe à la pensée. — 2°) *Formes variées* : Idéalisme dans l'origine des idées (Berkeley, Malebranche), 168-169. — Idéalisme dans l'art, **II**, 394-395. — Idéalisme : *a*) *immatérialiste* (Berkeley), **II**, 497 ; *b*) *critique* (Kant), **II**, 436 ; 498 ; *c*) *absolu* (Fichte), **II**, 498 ; *d*) *phénoméniste* (Hume, Stuart Mill), 426-428 ; 499 ; *e*) *métaphysique* (Lachelier, Bergson), **II**, 442-445.

Idéalité (de *Idealis*, idéal) : ce qui existe dans la pensée. — Loi des passions, 121. — Kant affirme l'idéalité du temps et de l'espace, qui ne sont que des formes *a priori* de la sensibilité, **II**, 431.

Idéation (de *Idée*) : activité par laquelle l'esprit produit les idées.

Idée (Ἰδέα, forme, idée, de ἰδεῖν, avoir vu) : c'est la forme intellectuelle qui exprime l'objet de la connaissance, 263 ; 515. — Différences entre l'idée et l'image, 261-262.

Idée abstraite : 246 ; 259 ; 518.

Idée adéquate, inadéquate : 518.

Idée claire, distincte : 518 ; 603-604 ; 838.

Idée collective : 259 ; 519.

Idée concrète ou singulière : 258 ; 518.

Idées divines : système de MALEBRANCHE, 310. — Idées divines, causes exemplaires des choses, 257, 1 ; 769-770.

Idée fixe : 428 ; 488.

Idées-forces : ALFRED FOUILLÉE, 233, 1.

Idée générale : définition, 249 ; 259. — Formation, 249. — Propriétés, 250. — Hiérarchie des idées générales, 251. — Division, 252. — Problème des idées générales (*Universaux*), 254. — Comparaison avec les autres sortes d'idées, 258. — Antériorité de l'idée générale ? 260. — L'idée générale et l'image 261-262 ; 263. — La science se ramène à des idées générales, 578-579 : 687-688. — Science du général, 581-582 ; 582-584.

Idées-images : théorie de LEUCIPPE, etc., 167. — Ses conséquences, 169.

Idée individuelle : 251 ; 258.

Idées innées, adventices, factices : DESCARTES, 312.

Idées platoniciennes : 255 ; 257, 2. — Rôle dans la connaissance, 309-310.

Idées représentatives : LOCKE, 168.

Idée universelle : transcendantaux, 252 ; **II**, 470. — Idée universelle comparée aux autres idées, 259-260.

Identique (du latin scolastique *Identicus*, le même, de *idem*, le même, de *is*, il, ce) : ce qui reste essentiellement le même. — Le moi identique, 146 ; 148. — La proposition identique exprime un jugement analytique, 273. — La déduction et l'induction vont du même au même, 710-711.

Identité (*Identitas*, de *idem*, le même) : négation de la diversité, **II**, 472. — Origine de cette notion, 146 ; 148. — Contestation de l'identité du moi (CONDILLAC, HUME, TH. RIBOT, TAINE), 151-152 ; 153-154. — Identité et mémoire, 202-203. — Identité personnelle, preuve de la simplicité de l'âme, **II**, 536. — On nomme *Philosophie de l'identité* le système de SCHELLING, parce qu'il lui donne pour base l'identité originelle de l'idéal et du réel, de la matière et de l'esprit, **II**, 604.

Identité (Principe d') : formule, 288. — Ses dérivés, 288-289. — Rôle dans la pensée, 291. — Son origine, 319. — Dernier fondement du syllogisme, 556 ; 710-711.

Idéographique (de Ἰδέα, forme, idée ; γραφικός, qui concerne l'action d'écrire) : l'écriture idéographique représente les objets par des signes (figures ou symboles), 438.

Idéologie (de Ἰδέα, forme, idée ; λόγος, discours) : science qui traite des idées (au sens général de faits de conscience, comme on dit : association des

idées), de leur origine et de leurs caractères. Ce mot a été mis en circulation par DESTUTT DE TRACY. Cf. *Projet d'éléments d'idéologie*, Paris, an IX.

Idéologique (de *Idéologie*) : K. MARX oppose idéologique à économique : pour rendre compte de la société il n'a recours qu'aux *faits* économiques, rejetant toute explication qui s'appuie sur les *idées* religieuses, philosophiques ou morales.

Idéologues, **Idéologistes** (de *Idéologie*) : nom donné aux continuateurs de LOCKE et de CONDILLAC, qui, voulant borner la Philosophie à l'analyse des sensations et à la question de l'origine des idées, proscrivaient la métaphysique. Ce nom a été spécialement appliqué à DESTUTT DE TRACY, CABANIS, VOLNEY, DAUNOU. — Idéologue a aussi le sens péjoratif de rêveur philosophique et politique, qui néglige les faits pour se repaître d'idées creuses.

Idiosyncrasie (Ἰδιοσυγκρασία, de ἴδιος, propre ; σύγκρασις, mélange) : éléments dont le mélange constitue le tempérament et le caractère de chaque individu.

Idiot, **Idiotie**, **Idiotisme** (*Idiotes*, qui n'est pas initié, ἰδιώτης, nature particulière, de ἴδιος, propre) : faible d'esprit, 488. — Idiotie morale, **II**, 25-26.

Ido : langue internationale qui vise à perfectionner l'*Esperanto*, 462. — Cf. L. COUTURAT, A. JESPERSEN, R. LORENZ, W. OSTWALD et L. PFAUNDLER, *Weltsprache und Wissenschaft. Gedanken über die Einführung der international Hilfssprache in die Wissenschaft*, Iéna, 1909, traduction française par M. BOUBIER, Paris, 1909.

Idole (*Idolum*, εἴδωλον, image, fantôme) : nom donné par BACON aux fausses apparences, sorte de faux dieux, qui causent l'erreur, 805-806.

Ignorabimus : cette expression de E. DUBOIS-REYMOND (Cf. *Ueber die Grenzen des Naturerkenntiss*, Leipzig, 1872), peut servir d'épigraphe à l'*Agnosticisme*, qui prétend que le métaphysicien est condamné à ignorer perpétuellement la nature des choses.

Ignorance (*Ignorantia*, de *ignoro*, ignorer, de *in-gnarus*, qui ne sait pas). Racine *gna*, d'où *gnoscere*, *noscere*, connaître) : absence de connaissance. — État négatif de l'esprit, 771 ; 772. — Ignorance de la cause : sophisme, 799. — Ignorance du sujet (*elenchi*) : sophisme, 801. — Ignorance vincible ou invincible, 772 ; **II**, 34 ; 115..

Ignoratio elenchi : sophisme, 801.

Illégitime, **Illégitimité** (*Illegitimus*, de *in*, négatif et *legitimus*, conforme aux lois, de *lex*, *legis*, loi) : ce qui est contraire à la loi ou à la règle. — Modes illégitimes, non concluants du syllogisme, 537. — Enfants illégitimes : ceux qui sont nés hors mariage, **II**, 209-210. — Souverain illégitime, **II**, 230-231. — Illégitimité de l'usure, **II**, 357. — S'oppose à *Légitime*, *Légitimité*.

Illumination (*Illuminatio*, de *illuminare* = *in-luminare*, éclairer, de *lumen*, lumière) : opération de l'intellect actif, 316-317.

Illuminé (*Illuminatus*, participe passé de *illuminare* = *in-luminare*, éclairer): les illuminés sont des mystiques illusionnés qui se croient en communication spéciale avec Dieu ou des êtres surnaturels. De ce nombre furent, vg. SWEDENBORG, WEISHAUPT, SAINT-MARTIN. — L'*Illuminisme* est le système des illuminés.

Illusion (*Illusio*, moquerie, erreur, de *illudere* = *in-ludere*, se jouer contre, railler) : c'est une transposition de la réalité par l'imagination, 225. — Illusions : *a*) de la perception interne, 151-152 ; *b*) des sens, 187 ; *c*) de la mémoire : *réminiscence*, 201 ; *paramnésie*, 211. — Différence entre l'illusion et l'hallucination, 226.

Illusionnisme (de *Illusion*) : système qui explique la perception extérieure par une illusion, 171-173.

Image (de *Imaginem*, image) : sensation renouvelée et affaiblie, 222. — Variété des images, 223. — Images, matière de la création artistique, 226-227. Idée et image, 261-262 ; 263. — Image composite, 228 ; 249. — Peut-on penser sans images ? 262 ; 452, 2 ; 468-469. — Image consécutive, voir *Consécutif*.

Imagination (*Imaginatio*, imagination, vision, de *imago*, image) : faculté de reproduire ou de combiner. — Influence sur les passions, 116. — Imagination reproductrice ou passive, 222. — Rapports avec la mémoire, 223. — Imagination créatrice ou active, 224. — Imagination créatrice spontanée, 225. — Imagination créatrice réfléchie, 226. — Conditions du travail constructeur et destructeur de l'imagination, 228-229. — Rôle de l'imagination : *a*) *dans les arts et les lettres*, 229 ; *b*) *dans les sciences*, 231 ; *c*) *dans la vie* : bienfaits et dangers, 232. — Rapports de l'imagination avec l'organisme, 233 ; 468 ; 470. — Rôle de l'imagination : *a*) dans la formation de l'idéal, **II**, 395 ; *b*) dans la fiction et l'idéalisation, **II**, 400. — J. Second, *L'Imagination. Essai critique*, Paris, 1922.

Imbécile (*Imbecillus*, faible, de *in*, négatif ; *baculum*, *bacillum*, bâton) : l'idiot et l'imbécile sont deux faibles d'esprit, 488. — Mais cette faiblesse diffère, en ce que l'*idiot* est un être qui ne s'est pas développé, un être incomplet, tandis que l'imbécile est un être qui s'est développé, mais d'une façon anormale, dans un sens défectueux.

Imitation (*Imitatio*, de *imitatum*, supin de *imitari*, imiter, de *imago*, image) : action de reproduire ce que font les autres. — Instinct d'imitation, 96. — Beau d'imitation, **II**, 397-398. — Insuffisance de l'imitation dans l'art, **II**, 398-400.

Immanence (de *Immanent*, de *immanens* = *in-manere*, demeurer dans) : c'est le caractère de ce qui est immanent. Il faut distinguer la *méthode* d'immanence et la *doctrine* d'immanence ou *Immanentisme*. — Dans des controverses récentes, on a beaucoup parlé de *Principe* et de *Méthode d'immanence*, mais ils ont été diversement compris :

1°) *Opinion* de Éd. Le Roy : le principe d'immanence est le principe d'après lequel « la réalité n'est pas faite de pièces distinctes, juxtaposées ; tout est intérieur à tout ; dans le moindre détail de la nature ou de la science l'analyse retrouve toute la science et toute la nature ; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances ; la pensée, en un mot, s'implique tout entière elle-même à chacun de ses moments ou degrés. Bref, il n'y a jamais pour nous de donnée purement externe semblable à je ne sais quelle matière brute ; une telle donnée, en effet, demeurerait absolument inassimilable, impensable ; ce serait un néant pour nous, car par où la saisirions-nous ? L'expérience elle-même n'est point du tout une acquisition de « choses » qui nous seraient d'abord totalement étrangères ; non, mais plutôt un passage de l'implicite à l'explicite... » (*Dogme et Critique*, p. 9-10, Paris, 1907).

2°) *Opinion* de M. Blondel et de L. Laberthonnière : ils répudient absolument la façon radicale dont Éd. Le Roy comprend le principe d'immanence, parce que l'immanentisme d'Éd. Le Roy n'est pas seulement une méthode,

mais une doctrine qui conduit logiquement au Panthéisme. Ils critiquent la valeur des preuves rationnelles de l'existence de Dieu (**II**, 574-576) et préconisent la méthode d'immanence.

Immanent (de *Immanens*, de *immanere* = *in-manere*, demeurer dans) : *a*) Ce qui dans un être ne résulte pas d'une action extérieure. — Cause, action immanente, 150 ; 330 ; **II**, 524. — *b*) Sens large, admis par M. BLONDEL : tout ce à quoi un être tend, quand même cette tendance exigerait pour se réaliser l'aide d'un agent étranger. — *c*) KANT appelle immanents les principes dont l'application est restreinte aux limites de l'expérience possible (*Critique de la Raison pure* : *Dialectique transcendantale*, Introduction, § 1). — S'oppose à *Transcendant*. — Panthéisme immanent, **II**, 602. — Théorie de l'immanence dans l'évolutionnisme de SPENCER, **II**, 626-629.

Immanentisme (de *Immanent*) : néologisme qui désigne certaines doctrines des MODERNISTES. Ils entendent par *Immanentisme* la philosophie qui repousse comme artificielle la représentation abstraite et morcelée du réel, qui rejette la valeur des preuves rationnelles et discursives de l'existence de Dieu, et qui regarde la religion comme « un résultat spontané d'inextinguibles exigences de l'esprit, qui trouvent leur satisfaction dans l'expérience intime et affective de la présence du divin en nous. » (*Le Programme des Modernistes*, Ch. II).

Immatérialisme (de *Immaterialis*, immatériel, de *in*, négatif ; *materialis*, de *materia*, matière) : nom donné par BERKELEY à son Idéalisme, 168 ; **II**, 497.

Immatérialité (du latin scolastique *Immaterialitas*, de *immaterialis* = *in*, négatif, *materialis*, de *materia*, matière) : immatérialité de l'âme, **II**, 535-540.

Immédiat (*Immediatus*, de *in*, négatif ; *mediatum*, supin de *mediare*, partager en deux, de *medius*, qui est au milieu). Ce qui se fait ou agit sans intermédiaire. — Perception immédiate de la conscience, 138-139. — Perception immédiate du monde extérieur, 161 ; 162-166. — Déduction immédiate, 531-535. — On entend par *données immédiates* ce que l'esprit connaît directement, sans intermédiaire : vg. données de la conscience : 134 ; 136. — Ces données immédiates sont appelées *primitives* ou *ultimes*, parce qu'on ne peut pousser plus loin l'analyse : c'est pourquoi elles doivent être tenues pour vraies et certaines, 139. — S'oppose à *Médiat*.

Immédiation (de *Immédiat*) : ce mot indique la connaissance immédiate.

Immensité (*Immensus*, *Immensitas*, de *in*, négatif ; *mensum*, supin de *metiri*, mesurer) : ce qui est sans mesure, sans bornes. — Immensité de l'espace (NEWTON, CLARKE), 501. — Attribut divin, **II**, 578-579.

Immobile (*Immobilis*, de *in*, négatif ; *mobilis*, mobile, de *movere*, *motum*, mouvoir) : le moteur immobile (ARISTOTE), **II**, 560-561.

Immoral (de *In*, négatif et *moral*, de *moralis*, relatif aux mœurs, de *mos*, *mores*, usage, manière d'agir, mœurs) : ce qui est contraire à la loi morale ou aux règles de conduite suivies à une époque donnée. — S'oppose à *Moral*, *Amoral*.

Immoralisme (de *Immoral*) : ce mot est dû à NIETZSCHE : selon lui, comme selon MAX STIRNER, la Morale, au sens usuel du mot, est malfaisante ; aussi prétend-il la remplacer par une doctrine, où les jugements de valeur sont en opposition, sur presque tous les points, avec la *Morale chrétienne*.

Immortalité, Immortel (*Immortalitas*, *immortalis*, de *in*, négatif ; *mortalitas*, mortalité, de *mortalis*, mortel, de *mors*, *mortis*, mort) : qui n'est pas sujet à

mourir. — Preuves *métaphysique*, *morale* et *psychologique* de l'immortalité de l'âme, **II**, 549-552. — Immortalité de la substance et de la personne, **II**, 549-550.

Immuable, **Immutabilité** (*Immutabilis*, de *in*, négatif ; *mutabilis*, sujet au changement, de *mutare*, changer) : ce qui n'est pas sujet au changement. — Immutabilité du type de l'espèce, 701. — Caractère de la loi morale, **II**, 39 ; 41 ; 111. — Caractère du goût, **II**, 407. — Attribut divin, **II**, 578.

Immunité (*Immunitas*, de *immunis*, de *in*, négatif ; *munia*, *munium*, charge) : exemption. — Immunité ecclésiastique, **II**, 347.

Imparfait (*Imperfectus*, de *in*, négatif ; *perfectus*, achevé, participe passé de *per-ficere*, *perfectum*, faire complètement) : ce qui n'est pas achevé, ce qui est défectueux. — Nature et origine de cette notion, 340 ; 342.

Impartialité (de *Impartial*, de *in*, négatif et du bas latin *partialis*, de *pars*, *partes*, parti, faction) : absence de parti pris. — Qualité d'un bon observateur, d'un bon historien, 651 ; 744-745. — Le spectateur impartial (A. Smith), **II**, 83.

Impassibilité, **Impassible** (*Impassibilitas*, *Impassibilis*, de *in*, négatif ; *passibilis*, susceptible de souffrance, de *passum*, supin de *pati*, *passus sum*, subir, souffrir) : calme de l'âme, insensibilité — Idéal des Stoïciens, 118 ; **II**, 94 ; 95. — L'historien ne doit pas rester impassible, 744-745.

Impénétrabilité (de *Impénétrable*, *Impenetrabilis*, de *in*, négatif ; *penetrabilis*, pénétrable, de *penetrare*, introduire, pénétrer dans, de *penus* qui signifia d'abord le *fond* de la maison où les vivres sont conservées) : propriété qui fait que deux corps ne peuvent naturellement occuper en même temps le même lieu dans l'espace. — Qualité de la résistance étendue, 2 ; 178.

Impératif (*Imperativus*, de *imperatum*, supin de *imperare*, commander) : ce qui a le caractère du commandement. — Commandement catégorique ou hypothétique, **II**, 44 ; 96. — Les lois morales sont impératives, 718 ; **II**, 38-39.

Imperceptible (du latin scolastique *Imperceptibilis*, de *in*, négatif ; *perceptibilis*, qu'on peut percevoir, de *perceptum*, supin de *percipere*, saisir dans son ensemble, saisir par les sens) : *a*) Synonyme de petit : vg. petites perceptions, 142, 4 ; 145, 1. — *b*) Impressions tout à fait imperceptibles, faute de certaines conditions, 70 ; 726-727.

Impersonnel (*Impersonalis*, de *in*, négatif ; *personalis*, personnel, de *persona*, masque, figure, personne) : ce qui n'est pas individuel, particulier ; conséquemment impartial, objectif. — Inclinations impersonnelles, 102. — *Raison impersonnelle* : cette expression peut signifier que la raison, qui est en nous, est une participation, un reflet de la Raison éternelle, qui est Dieu. Cf. Bossuet **II**, 567, 2. Mais cette expression est équivoque, en tant qu'elle semble nier la distinction entre l'intelligence divine et les intelligences humaines. Cousin a fait cette confusion et Fr. Bouillier ne s'est pas assez gardé de cette équivoque, qui peut mener au panthéisme, dans son livre : *De la Raison impersonnelle*, Paris, 1844. — S'oppose à *Personnel*, *Partial*, *Subjectif*.

Implication (*Implicatio*, entrelacement, de *implicatum*, supin de *implicare*, mettre l'un dans l'autre, envelopper ; de *in*, dans, *plicare*, plier) : relation logique consistant en ce qu'une chose en enveloppe une autre : vg. dans les jugements analytiques l'attribut est impliqué dans le sujet, 273.

Implicite (*Implicitus*, enveloppé, de *in*, dans ; *plicitus*, plié, de *plicitum*, supin de *plicare*) : se dit d'une idée ou d'un jugement, qui est contenu, enveloppé dans une autre idée ou dans un autre jugement ; vg. *animal raisonnable* est implicitement contenu dans *homme* ; la définition ne fait que l'expliciter, 522 ; 523. — S'oppose à *Explicite*, *Formel*, *Exprès*.

Impossible, **Impossibilité** (*Impossibilis*, de *in*, négatif ; *possibilis*, de *posse*, pouvoir) : ce qui répugne à l'existence, **II**, 463. — Impossibilité *morale*, 725 ; **II**, 463. — Impossibilité *logique*, *physique*, 520. — L'évidence : impossibilité du contraire, 778 ; 838. — Impossibilité *absolue*, *naturelle*, **II**, 463. — S'oppose à *Possible*.

Impôt (*Impositum*, ce qui est placé sur, participe passé de *imponere*, *impositum*, de *in*, sur ; *ponere*, placer) : contribution aux charges publiques, **II**, 277-279. — Base, 279-280. — Quotité : proportionnel ou progressif ? **II**, 280-281.

Imprescriptibilité, **Imprescriptible** (de *In*, négatif ; *præscriptum*, supin de *præ-scribere*, placer en tête d'un écrit, prescrire, ordonner) : imprescriptibilité du droit, **II**, 132.

Impresse (*Impressa*, pressée sur, participe passé de *imprimere*, de *in*, sur ; *premere*, *pressum*, presser, appuyer) : espèce impresse, 162.

Impression (*Impressio*, action d'appuyer sur, de *impressum*, supin de *imprimere*, appuyer sur) : impression : *a*) *physique*, 70 ; *b*) *physiologique*, 70 ; 71, 1. — Impression produite par le beau, **II**, 378-380.

Improductif (de *In*, négatif et du bas latin *productivus*, de *productum*, supin de *pro-ducere*, amener en avant) : ce qui reste stérile. — L'argent fut longtemps un bien improductif, **II**, 357. — Consommations improductives, **II**, 361.

Impulsif (du latin scolastique *Impulsivus*, qui pousse vers, de *impulsum*, supin de *im-pellere*, pousser vers) : sentiments ou passions impulsives, 123. — Idée impulsive, 368. — Un impulsif est celui qui, incapable de maîtriser les tendances de sa sensibilité, leur cède spontanément.

Impulsion (*Impulsio*, poussée, choc, de *impulsum*, supin de *im-pellere*, pousser vers) : impulsions de l'instinct, 104 ; 106. — Impulsions de la sensibilité, 41-42 ; 357 ; 368. — L'impulsion, c'est-à-dire la tendance spontanée à l'action, fait défaut aux abouliques. — Impulsion homicide, 489.

Impuni, **Impunité** (*Impunitus*, *Impunitas*, de *in*, négatif ; *punitum*, supin de *punire*, punir, de *pœna*, rançon, châtiment) : absence de châtiment. — Malheur de l'injustice impunie, 128 ; **II**, 122.

Imputable, **Imputabilité** (de *Imputer*, de *imputare* = *in-putare*, mettre en ligne de compte) : ce qui peut être attribué, ce dont l'on est responsable. — Imputabilité des actions, **II**, 114.

In abstracto (*In*, dans ; *abstractus*, participe passé de *abs-trahere*, *abstractum*, détacher) : locution employée par les SCOLASTIQUES pour dire que l'on considère une chose en dehors de ses conditions concrètes : vg. l'homme *in abstracto* est l'homme réduit aux idées générales d'animalité et de rationalité, 246. — S'oppose à *In re*, *In concreto*.

Inadéquat (de *In*, négatif ; *adæquatus*, participe passé de *ad-æquare*, égaler, de *æquus*, uni, égal) : idée inadéquate, 518. — Connaissance inadéquate, 582 ; 770, 2 ; **II**, 429-430. — S'oppose à *Adéquat*.

In adjecto (*In* dans ; *adjectus*, participe passé de *ad-jicere* = *ad-jacere*, *adjectum*, jeter sur, mettre auprès) : la contradiction *In adjecto* est celle qui ressort du rapprochement même des termes ; vg. mouvement sans vitesse, cercle carré, 520.

Inadvertance (du latin scolastique *Inadvertentia*, de *In*, négatif ; *ad-vertere*, faire attention) : inattention. — Influe sur la liberté, 401. — S'oppose à *Advertence*.

Inaliénable, **Inaliénabilité** (de *In*, négatif ; *aliénable*, de *alienare*, rendre étranger, vendre, de *alius*, autre) : ce dont l'on ne peut se dépouiller. — Inaliénabilité du droit, **II**, 132.

Inamissible, **Inamissibilité** (*In*, négatif ; *amissibilis*, qui peut se perdre, de *amissum*, supin de *a-mittere*, éloigner de, laisser aller, perdre) : ce que l'on ne peut perdre. — Les pouvoirs civils sont, de leur nature, amissibles : les gouvernants peuvent les perdre s'ils en usent contre le bien commun, **II**, 247 ; 288. — Seul le pouvoir de l'Église est *inamissible*, parce que seule elle a été directement fondée par Dieu, **II**, 288, 5. — S'oppose à *Amissible*.

Inceptif (de *Inceptum*, supin de *incipere*, commencer, de *in*, dans ; *capere*, prendre) : la proposition *inceptive* est une proposition composée, qui énonce qu'une chose a *commencé* d'être telle à telle époque. Cf. *Logique de Port-Royal*, P, II, Ch. x, § 4. — S'oppose à *Désitive*.

Inclination (*Inclinatio*, inclinaison, inclination, de *inclinatum*, supin de *inclinare*, de *in*, sur et de l'archaïque *clinare*, faire, pencher, cf. κλίνειν) : tendance spontanée vers certaines fins. — Inclination et désir, 82. — Classifications d'après : *a*) *leur objet*, 83 ; *b*) *leur rapport au temps*, 102 ; *c*) *leur fin*, 103. Inclinations *physiques*, 83. — Inclinations *morales*, 84. — Inclinations : *a*) *personnelles*, 84 ; *b*) *sociales* ou *altruistes*, 86 ; *c*) *supérieures* ou *idéales*, 96. — Inclinations : 1°) *électives*, 89 ; 2°) *domestiques*, 90 ; 3°) *corporatives*, 91 ; 4°) *philanthropiques*, 93 ; 5°) *malveillantes*, 94. — Irréductibilité des inclinations (réfutation de La Rochefoucauld, de Stuart Mill et de Rabier), 98. — Caractères des inclinations, 103. — Rapports de l'émotion et de l'inclination, 67. — Place des inclinations dans la sensibilité, 56. — Inclination et passion, 113-115. — Rôle des inclinations, 129.

Incognoscible (*Incognoscibilis*, de *in*, négatif ; *cognoscere* = *cum-gnoscere*, *noscere*, prendre connaissance) : voir *Inconnaissable*.

Incommensurable, **Incommensurabilité** (*Incommensurabilis*, de *in*, négatif, *cum*, avec, *mensurare*, mesurer) : est incommensurable ce qui n'a pas de mesure commune avec un autre terme ; vg. circonférence et diamètre. — On dit analogiquement, en *Morale* et en *Sociologie*, *valeurs incommensurables*.

Incompatible, **Incompatibilité** (*In*, négatif : *cum*, avec ; *patibilis*, supportable, de *patior*, supporter) : ce qui ne peut s'accorder, se concilier avec autre chose. — Deux idées sont incompatibles quand leur compréhension se contredit, 520. — Rapports d'incompatibilité, 691, 1.

Incomplexe (de *in*, négatif ; *complexus*, participe passé de *plecto*, embrasser, de *cum*, avec ; *plecto*, plier, tresser) : se dit du sujet ou de l'attribut qui n'a pas de complément. Les propositions et les syllogismes sont dits incomplexes, quand ils sont composés de pareils sujets ou attributs ; vg. Dieu est bon. — S'oppose à *Complexe*.

Incompossible, **Incompossibilité** (de *In*, négatif ; *cum*, avec ; *possibilis*, possible, de *posse*, pouvoir) : ce qui ne peut se concilier avec autre chose. —

Deux idées sont incompossibles quand leur compréhension se contredit ; vg. cercle carré, 520. — Deux phénomènes, quand leurs éléments constitutifs s'opposent l'un à l'autre ; vg. pensée et mouvement, 26-27 ; 717-718 ; **II**, 536.

Incompréhensible, **Incompréhensibilité** (*Incomprehensibilis*, qui échappe à l'étreinte, de *in*, négatif ; *com-prehendere*, *com-prehensum*, envelopper, comprendre) : ce qui est au-dessus des prises de la raison. — Dieu est incompréhensible, mais non inconnaissable, 382 ; **II**, 576. — Incompréhensibilité des mystères, **II**, 634.

Inconcevable, **Inconcevabilité** (de *In*, négatif ; *concevable*, de concevoir, de *concipere*, *conceptum*, saisir, concevoir) : ce que l'esprit ne peut se représenter à cause de la contradiction des termes qui l'expriment. — Inconcevabilité de l'absolu, d'après HAMILTON, 340-341. — Inconcevabilité du contraire, effet de l'évidence, 778 ; 838, 1.

In concreto : locution employée par les SCOLASTIQUES pour dire qu'on considère une chose telle qu'elle se présente dans la réalité ; vg. tel homme en particulier. — S'oppose à *In abstracto*.

Inconditionné (de *In*, négatif ; *conditionné*, de *condition*, de *conditio*, *condicio*, de *cum*, avec, *dicio*, *dicionis*, autorité, puissance, de *dicere*, exprimer par des paroles) : ce qui ne dépend d'aucune condition. — Caractère de l'absolu, 285 ; 339 ; 341.

Inconnaissable (de *In*, négatif ; *connaissable*, de connaître) : ce qui, quoique réel, ne peut être atteint par l'esprit. — Les substances, les causes, Dieu, sont inconnaissables d'après COMTE, SPENCER, **II**, 446 ; 576.

Inconscience, **Inconscient** (de *In*, négatif ; *conscientia*, de *con-scius*, de *cum*, avec ; *scire*, savoir) : *a*) ce qui ne possède aucune conscience ; vg la pierre est inconsciente ; *b*) ce qui n'est pas saisi par la conscience. — Existe-t-'il des phénomènes psychologiques inconscients ? 75-76 ; 144-145. — Rôle de l'inconscient, 145. — Philosophie de l'inconscient (HARTMANN), 142, 3 ; **II**, 649, 1.

Incorruptible, **Incorruptibilité** (*Incorruptibilis*, *Incorruptibilitas*, de *in*, négatif ; *corruptum*, supin de *corrumpere* = *cum-rumpere*, détruire) : incorruptibilité de l'âme, **II**, 549-550. — D'après les ANCIENS et les SCOLASTIQUES, la matière céleste était incorruptible.

Indécomposable (de *In*, négatif ; *décomposable*, de *décomposer*, de la particule latine disjonctive *dis* et *composer*, de *cum*, avec ; *poser*, de *pausare*, faire une pause, d'où faire reposer, placer) : ce qui ne peut se résoudre en éléments plus simples, 57 ; 522. — L'âme est indécomposable, **II**, 549.

Indéfini (*Indefinitus*, de *in*, négatif ; *definitus*, délimité, participe passé de *de-finire*, délimiter) : ce qui, étant actuellement fini, peut croître ou diminuer sans limites assignables. — Comparé au fini et à l'infini, 339-340.

Indéfinissable (de *In*, négatif, *définir*) : 57 ; 522.

Indélibéré (de *In*, négatif ; *délibéré*, de *deliberatus*, participe passé de *deliberare*, *deliberatum*, peser mûrement, de *de* et *librare*, peser, de *libra*, poids, balance) : acte indélibéré, c'est-à-dire qui devance la réflexion ; vg. impulsions de la sensibilité, 41-42 ; 357 ; 368. — Activité indélibérée, 355 ; 428-429.

Indemnité (*Indemnitas*, de *Indemnis*, de *in*, négatif ; *damnum*, dommage) : ce qui est donné en compensation. — Réparation d'un dommage, **II**, 194.

Indépendance (de *In*, négatif ; *dépendant*, de *de-pendere*, être suspendu à) : état de celui qui ne dépend de rien ou qui s'affranchit de toute autorité ou sujétion. — Esprit d'indépendance, 86. — Seul l'absolu, le nécessaire est indépendant, 339 ; 341 ; **II**, 557.

Indétermination, **Indéterminé** (de *In*, négatif ; *déterminé*, de *de-terminare*, délimiter, de *terminus*, borne) : ce qui manque de limites précises. — L'idée de genre, 253. — L'idée d'être, 253. — La volonté libre, cause indéterminée, 379 ; 385. — La cause matérielle, 324 ; **II**, 514 ; 515-516.

Indéterminisme (de *In*, négatif ; *déterminé*, de *de-terminare*, délimiter) : doctrine qui implique l'absence de détermination dans la volonté. — L'indéterminisme de la volonté est relatif, 398-399 ; 400-402; 594–595.

Indicatif (*Indicativus*, de *indicatum*, supin de *in-dicare*, indiquer, découvrir) : lois indicatives, 718 ; **II**, 38.

Indifférence (de *Indifférent*, de *Indifferens*, de *in*, négatif ; *differre* = *dis-ferre*, porter de côté et d'autre, différer) : *a*) Etat de ce qui ne tend pas vers une chose plutôt que vers une autre : vg. l'inertie de la matière, 47. — *b*) Indétermination : liberté d'indifférence, 394. — *c*) État psychologique sans plaisir ni douleur : sensations indifférentes ? 75.

Indifférent (*Indifferens*, de *in*, négatif ; *differre*, disperser, différer, de *dis*, particule indiquant la séparation, et *ferre*) : existe-t-il : *a*) des sensations indifférentes ? 75 ; *b*) des actions ? **II**, 30-31 ; 31-32.

Indifférentisme (de *Indifférent*) : doctrine qui met, sur le même pied, le vrai et le faux, le bien et le mal, **II**, 292 ; 346. — S'oppose à *Intolérance doctrinale*.

Indirect (de *In*, négatif ; *direct*, de *directus*, droit, de *directum*, supin de *di-rigere* = *di-regere*, diriger) : démonstration indirecte, 637-638. — Domaine indirect, **II**, 189. — Impôt indirect, **II**, 278-279. — Pouvoir indirect de l'Église sur le temporel, **II**, 343.

Indiscernable (de *In*, négatif ; *discerner*, de *dis-cernere*, séparer, trier) : ce qui ne peut se distinguer. — Les indiscernables (LEIBNIZ), 244 ; **II**, 512, 2.

Indissolubilité (de *Indissoluble*, de *indissolubilis*, de *in*, négatif ; *dissolubilis*, séparable, de *dis-solutum*, supin de *dis-solvere*, séparer) : ce qui ne peut se séparer — Indissolubilité du lien conjugal, **II**, 210-211. — Associations indissolubles, 304 ; 325-326.

Individu (*Individuus*, indivisible, de *in*, négatif ; *di-viduus*, divisé, de *dividere*, séparer, de *dis*, préfixe indiquant division, et *viduus*, privé de) : *a*) C'est un être un et tout entier en soi, 365-367, 367. — Les individus sont indéfinissables, 522. — *b*) En *Logique* : c'est le terme inférieur d'une série de termes disposés hiérarchiquement, vg. Pierre, 252. — *c*) En *Sociologie* : l'unité dont se composent les sociétés.

Individualisme (de *Individu*) : *a*) Tendance à s'affranchir de tout esprit de solidarité, 93. — *b*) Tendance opposée à l'esprit d'association, 93 ; **II**, 251. — *c*) Tendance à réduire (Individualisme de SPENCER) ou à supprimer les fonctions de l'Etat (Individualisme anarchiste) au profit de l'initiative privée.

Individualité (de *Individu*) : *a*) C'est un être tout entier en soi, 365-367 ; 367. — *b*) Synonyme d'originalité : vg. c'est une individualité.

Individuant (du latin scolastique *Individuare*, rendre individuel) : les SCOLASTIQUES appellent notes *individuantes* les caractères accidentels qui distinguent chaque individu, 522.

Individuation (du latin scolastique *Individuare*, rendre individuel) : le principe d'individuation est la raison intrinsèque qui distingue entre eux les individus. Pour les THOMISTES, c'est la matière en tant qu'elle est affectée d'une certaine quantité (*materia signata quantitate*). — D'après les SUARÉZIENS, les êtres sont individualisés par leur entité même, c'est-à-dire par le fait même qu'ils sont, **II**, 474-475. — Selon les SCOTISTES, les êtres sont individualisés par une entité spéciale (appelée *hæccéité*) qui s'y ajouterait pour les déterminer. Voir *Eccéité*.

Individuel (de *Individu*) : ce qui se rapporte à l'individu, ce qui est singulier. — Idée individuelle, 258. — Proposition, 530.

Indivis, **Indivision** (*Indivisus*, de *in*, négatif ; *divisus*, divisé, participe passé de *dividere*, *divisum*, séparer) : ce qui n'est pas divisé, mais peut l'être, vg. les corps composés, comme l'eau ; propriété indivise : qui appartient en commun à plusieurs

Indivisible, **Indivisibilité** (*Indivisibilis*, de *in*, négatif ; *divisibilis*, de *divisum*, supin de *dividere*, diviser) : propriété de ce qui ne peut être divisé : tels les êtres doués de simplicité, comme l'âme, **II**, 471 ; 536 ; 537–538.

Indolence (*Indolentia*, absence de douleur, de *in*, négatif ; *dolere*, souffrir) : absence de douleur. — Idéal épicurien, 61 ; **II**, 50-51.

Inducteur, **Induit** (de *Induction*, de *Inductum*, supin de *in-ducere*, introduire) : dans une association d'idées, on nomme terme *inducteur* celui qui suggère l'association ; terme *induit*, celui qui est suggéré. Exemples, 213-214.

Induction (*Inductio*, action d'introduire, de *inductum*, supin de *in-ducere*, introduire) : opération par laquelle l'esprit conclut du particulier au général. — Raisonnement inductif, 280 ; 283. — Méthode inductive comparée à la déductive, 617. — Induction et analyse, 622. — Stade inductif dans les sciences physiques, 623-624. — Phases de la méthode inductive, 648. — Raisonnement inductif ou expérimental, 665. — Méthodes inductives : *a*) de BACON, 666 ; *b*) de STUART MILL, 667. — L'induction chez BACON, 670-672. — Comparaison des méthodes inductives, 672. — Induction proprement dite, 673. — Fondement de l'induction : systèmes divers, 674-682. — Élément expérimental et élément rationnel dans l'induction, 682. — Syllogisme inductif, 683. — Valeur et utilité de l'induction, 684. — L'induction en psychologie, 30-31 ; 729. — L'induction en psychologie et en physique, 733. — Généralisation et induction, 687-688 ; 704. — Analogie et induction, 706-708. — L'induction dans les sciences morales, 715-716. — L'induction en histoire, 746-747. — L'induction dans la science sociale, 754-755.

Induction formelle : ARISTOTE, 674.

Industrie, **Industriel** (*Industria*, activité, de *industrius*, pour *industruus*, celui qui combine en lui-même, de *Indu*, préposition archaïque, synonyme de *in*, et *struere*, entasser, élever, bâtir) : c'est l'ensemble des arts et métiers qui élaborent les matières premières. — Arts industriels ou utiles, **II**, 408. — L'État doit encourager l'industrie, **II**, 249-250.

Inefficace, **Inefficacité** (de *In*, négatif, et *efficace*, *efficacité*, de *efficax*, *efficacia*, de *efficio* = *ex-facere*, effectuer) : ce qui ne produit pas l'effet attendu. — Volonté inefficace, velléité, 358 ; 368. — S'oppose à *Efficace*, *Efficacité*.

Inégal, Inégalité (de *In*, négatif ; *æqualis*, *æqualitas*, *de æquus*, égal, pareil) : inégalité, chose naturelle, **II**, 194-195 ; 299-300 ; 349. — S'oppose à *Égal*, *Égalité*.

Inertie (*Inertia*, de *iners*, inactif, de *in*, négatif ; *ars*, combinaison, invention. Racine *ar*, adapter), 47. — Principe d'inertie : il consiste en ce que des points matériels, s'ils ne subissent aucune action, conservent indéfiniment la même vitesse en direction et en intensité. — Au sens *moral* : manque d'initiative.

In facto esse : expression scolastique qui indique qu'une chose est faite. — S'oppose à *In fieri*.

Infaillibilité (de *Infaillible*, du latin *infallibilis*, de *in*, négatif, et *fallibilis*, qui peut faillir, de *fallere*, faire glisser, tromper) : impossibilité de commettre d'erreur : *a*) Infaillibilité de la *raison* : dans son domaine propre, la raison, laissée à sa rectitude naturelle, est infaillible. Ses erreurs proviennent de l'influence troublante des autres facultés et des intermédiaires, 803-805. — *b*) Infaillibilité de l'*Église*, **II**, 334-335. — S'oppose à *Faillibilité*.

Infantile, Infantilisme (*Infantilis*, de *in-fans*, enfant, de *in*, négatif, *fari*, parler) : psychologie infantile, 723. Cf. 491, 1. — L'infantilisme, signe de dégénérescence, est la persistance, à l'âge adulte, de certains caractères de l'enfance.

Inférence (de *Inférer*, de *in-ferre*, porter dans) : terme générique désignant l'opération par laquelle l'esprit admet une proposition en vertu de sa connexion avec d'autres propositions tenues pour vraies. Ce terme embrasse comme espèces : *déduction*, *induction*. — Théorie de l'inférence sur la perception externe (DESCARTES, COUSIN), 173. — Variétés de l'inférence : déduction, induction, 278 ; 280-282. — Cette expression est d'un usage fréquent chez les philosophes anglais : STUART MILL notamment parle de l'inférence du particulier au particulier, 283 ; 707. — Inférence ou déduction immédiate, 383 ; 706-708 ; 531. — Inférence ou déduction médiate, 535.

Inférieur (*Inferior*, comparatif de *inferus*, qui est en bas): en *Logique*, se dit de tout terme dont l'extension est moindre que celle d'un autre ; vg. l'espèce par rapport au genre : les genres intermédiaires par rapport aux genres supérieurs, 251-252 ; 252-253. — Signifie : *a*) En *général* : tout ce qui, comparé à une autre chose, dans le même ordre d'idées, ne lui est pas jugé préférable : vg. COMTE a dit que le matérialisme est l'explication du « supérieur par l'inférieur », 717. *b*) En *particulier* : se dit de tout ce qui est moins avancé dans la voie du progrès : vg. groupes ou espèces inférieures, 694-695 — Classes sociales inférieures, **II**, 239-240.

Infidèle (*Infidelis*, de *in*, négatif ; *fidelis*, de *fides*, confiance, croyance) : mémoire infidèle, c'est-à-dire manquant d'exactitude, 207.

In fieri (**En train d'être fait**) : signifie, en langage scolastique, le devenir, le passage de la puissance à l'acte, 48, II, 465. — S'oppose à *In facto esse*.

Infini (*Infinitus*, de *in*, négatif : *finitus*, fini, participe passé de *finire*, *finitum*, borner) : ce qui n'a pas de bornes, 339-340. — Origine de cette notion, 341-342. — L'infini en nombre répugne, 340, 2 ; II, 558. — Preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée d'infini et de parfait, **II**, 566. — L'infini, d'après PASTEUR, **II**, 634, 1.

Infiniment (de *Infini*) : infiniment grand, infiniment petit signifient : plus grand, plus petit que toute quantité donnée. — Du point de vue *mathématique*, on nomme grandeur infiniment petite toute grandeur variable dont la limite est zéro.

Infinité, Infinitude (*Infinitas*, de *in*, négatif ; *finitum*, supin de *finire*, borner. *Infinitudo*, mot forgé par analogie à *habitudo*, forme extérieure, attitude) : Dieu est infiniment parfait, **II**, 573-574 ; 577.

Infinitésimal (de *Infinitesimus*, mot créé par LEIBNIZ, de *in*, négatif ; *finitum*, supin de *finire*, limiter) : ce qui concerne les quantités infiniment petites. — Le *Calcul infinitésimal* : LEIBNIZ, qui l'inventa, l'expose dans sa *Nova Methodus pro maximis et minimis* (1684). Cet algorithme « comprend toutes les opérations mathématiques qui ont pour objet d'établir des relations entre grandeurs finies par la considération de quantités infinitésimales : mesure des grandeurs finies considérées comme limites ; détermination des grandeurs finies considérées comme *rapport* de deux quantités infinitésimales (calcul des dérivées) ; détermination des grandeurs finies considérées comme *somme* d'un nombre infiniment grand de quantités infiniment petites (calcul intégral) » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, août 1909, p. 250). — Signifie également : plus petit que toute quantité donnée ; ou même, dans le langage courant : très petit.

Influence (de *Influens*, de *in*, sur ; *fluere*, couler) : ce mot signifia : *a*) primitivement, l'action d'un fluide astral, qui était censé agir sur la destinée des hommes ; *b*) puis, l'action d'une personne ou d'une chose sur une autre ; vg. influence : 1°) de l'*exemple*, 96 ; 2°) des *passions*, 117 ; 3°) des *circonstances physiques* et du *tempérament sur la volonté*, 390-392 ; 4°) des *motifs sur la volonté* et *réciproquement*, 392-393 ; 396-398 ; 398-400 ; 5°) de l'*habitude*, 418-419 ; 424-425 ; 6°) de la *pensée sur le langage* et *réciproquement*, 450-451 ; 7°) du *physique sur le moral* et *réciproquement*, 467-469 ; 469-473 ; 8°) de la *Logique* et de la *Méthode sur l'esprit*, 840-844 ; 9°) du *plaisir*, de l'*intérêt*, du *sentiment en Morale*, **II**, 76 ; 77 ; 86 ; 10°) de l'*art*, **II**, 411-412.

Influx (*Influxus*, action de couler dans, influence, de *in*, sur ; *fluere*, couler) : influence. — Influx physique d'EULER, **II**, 548.

Information (*Informatio*, action de façonner, de *informatum*, supin de *informare*, façonner) : dans le langage scolastique, c'est l'acte par lequel une forme substantielle ou accidentelle s'applique à une matière et la détermine, 324 ; **II**, 516. — S'informer signifie aussi : *a*) prendre la forme des choses, les connaître. Cf. *Théorie de l'assimilation* des SCOLASTIQUES, 162; *b*) ce que l'on cherche à connaître : sources d'information de la Psychologie, 730.

Infraction (*Infractio*, action de briser, de *in*, sur ou contre ; *fractum*, supin de *frangere*, briser) : violation de la loi morale ou civile.

Inhérence, Inhérent (*Inhærens*, de *in*, dans ; *hærere*, être attaché à) : est inhérent à un sujet donné tout ce qui lui est essentiel ; ou, dans un sens moins strict, toute manière d'être, constante ou non, qui est intrinsèque à ce sujet. — Rapport de l'accident à la substance, de la qualité au sujet, 320-321. — Un *jugement d'inhérence* est celui qui affirme qu'une qualité appartient à un sujet : cet homme est savant.

Inhibition (*Inhibitio*, action d'arrêter, de *inhibitum*, supin de *inhibere*, arrêter, de *in*, dans, sur ; *habere*, tenir) : action exercée par certains nerfs sur le centre *excito-moteur* pour supprimer son excitabilité. Par extension analogique on entend l'action de certains phénomènes psychiques, qui empêchent d'autres phénomènes psychiques de se réaliser ; vg. la volonté a un pouvoir d'inhibition, 357 ; 368.

Inhibitoire (de *Inhibitum*, supin de *inhibere*, arrêter) : on nomme inhibitoires certaines sensations, sentiments ou idées, qui dépriment le pouvoir moteur ; vg. la crainte, la tristesse, 123.

Inintelligible (de *In*, négatif ; *intelligible*, de *intelligibilis*, perceptible, qui peut être compris, de *intelligere* = *inter-legere*, percevoir, remarquer, connaître) : ce qui ne satisfait pas aux principes de la raison, donc ce qu'elle ne peut comprendre. — S'oppose à *Intelligible*, 289.

Initiative (de *Initiatum*, supin de *initiare*, commencer, de *initium*, commencement, de *in-ire*, entrer dans, commencer) : action de celui qui est le premier à faire quelque chose. — Esprit d'initiative, puissances initiatrices, 424-425.

Injure (*Injuria*, de *in*, contre ; *jus*, *juris*, le droit) : parole ou action offensante, **II**, 168 ; 206.

Injuste, **Injustice** (*Injustus*, *injustitia*, de *in*, contre ; *jus*, *juris*, le droit) : ce qui est contraire aux droits d'autrui, **II**, 161-163. — S'oppose à *Juste*, *Justice*.

Inné, **Innéité** (*Innatus*, inné, naturel, de *innatum*, supin de *in-nasci*, naître dans) : est inné ce qui fait partie de la nature d'un être, par opposition à ce qu'il a *acquis* depuis sa naissance. — Innéité : *a*) *des inclinations*, 103-104 ; *b*) de l'*instinct animal*, 105 ; 111-112 ; *c*) des *idées* (DESCARTES), 312 ; *d*) des *lois* ou *formes a priori de la sensibilité et de l'entendement* (KANT), 314 ; **II**, 431-432 ; *e*) de *certains éléments du caractère*, 405 ; 406 ; 407 ; *f*) de l'*instinct philologique*, 444-446 ; 447. — S'oppose à *Acquis*.

Innéisme (de *Inné*) : système où l'on admet l'innéité de certaines notions ou lois de la pensée, de certaines inclinations. Cf. *Innéité*. — S'oppose à *Empirisme*.

Innervation (*In*, dans, sur ; *nervus*, nerf) : certains psychologues appellent *sensation d'innervation* la sensation de la quantité d'énergie nerveuse que nous dépensons pour contracter un muscle. Son existence est très discutée.

Innovation (*Innovatio*, de *Innovatum*, supin de *in-novare*, changer) : action d'introduire du nouveau. — L'imagination est un principe d'innovation, 232-233 ; 425.

In obliquo (de *In*, dans ; *obliquus*, qui est ou va de côté, de travers) : d'après les SCOLASTIQUES, une idée est posée *in obliquo*, quand elle n'appartient pas à la définition d'un être, mais est seulement liée avec l'un de ses éléments constitutifs ; vg. la *risibilité* est dite de l'homme *in obliquo* ; de même la *faculté de parler*, 253 ; 523. — S'oppose à *In recto*.

Inquiétude (*Inquietudo*, agitation, de *inquies*, *inquietis*, agité, de *in*, négatif ; *quies*, repos) : du sens d'agitation, d'impossibilité de rester en place, on est passé au sens moral : tendance à ne pas se contenter de ce qui est, de ce qu'on a, désir du mieux, recherche de l'au delà. Magnifique inquiétude de l'âme, avide du parfait, **II**, 565.

Inquisition (*Inquisitio*, recherche attentive, de *inquisitum*, supin de *inquirere* = *quaerere*, rechercher) : recherche rigoureuse. — Inquisition doctrinale, **II**, 344-345.

In re (de *In*, dans ; *res*, bien, propriété, chose) : les SCOLASTIQUES disent que l'universel est *fundamentaliter in re* ; c'est l'universel direct, 256-257. — S'oppose à *formaliter in mente*. — S'emploie aussi pour indiquer qu'on considère un objet tel qu'il existe dans la réalité. — S'oppose à *In abstracto*.

In recto (de *In*, dans ; *rectus*, droit, de *rectum*, supin de *regere*, diriger) : d'après les SCOLASTIQUES, une idée est posée *in recto*, quand elle rentre dans la définition d'un être ; vg. *raisonnable*, dans la définition d'homme, 253. — S'oppose à *In obliquo*.

Insensibilité (*Insensibilitas*, de *Insensibilis*, de *in*, négatif ; *sensibilis*, de *sensum*, supin de *sentire*, sentir) : dureté de cœur, 86. — Insensibilité de l'hypnotisé, 479-480.

Inséparable, **Inséparabilité** (*Inseparabilis*, de *in*, négatif ; *separabilis*, de *se-parare*, disjoindre, de *se*, préposition archaïque marquant désunion, et *parare*, faire la paire, de *par*, pair) : association inséparable (STUART MILL), 304 ; 325-326.

Inspiration (*Inspiratio*, action de souffler sur, de *inspiratum*, supin de *in-spirare*) : action de faire naître une idée, une résolution. — Inspiration artistique, 228-229 ; 230-231 ; **II**, 396.

Instabilité (de *Instable*) : manque de fixité. — L'instabilité mentale implique un « ensemble de symptômes psychiques consistant dans une variation exceptionnellement rapide et fréquente des dispositions intellectuelles et affectives d'un sujet. » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1909, p. 254).

Instance (*Instantia*, le fait d'être imminent, assiduité, insistance, de *instare*, se tenir sur, d'où presser, menacer. ARISTOTE dit ἔνστασις, action de se dresser contre, d'où opposition, objection, de ἐνίστημι) : c'est un nouvel argument fait pour insister ou pour réfuter la réponse donnée à un premier argument. — FR. BACON appelle instances (*instantiæ*, en anglais, *instances*) des exemples typiques, des faits privilégiés, 652-653.

Instant (*Instans*, présent, pressant, menaçant, de *in-stare*, se tenir sur) : *a*) *sens usuel* : très courte durée ; *b*) *sens philosophique* : limite commune entre deux temps successifs. — Il est au temps ce que le point est à l'espace, **II**, 505 ; 506.

Instinct (*Instinctus*, excitation, impulsion, de *instinctum*, supin de *instinguere*, de *in*, contre ; *stinguere*, piquer) : sens *général* : impulsion spontanée. — Instinct improprement dit, 104-105. — Proprement dit ou animal, 104. — Caractères et lois de l'instinct, 105. — Origine et nature de l'instinct : systèmes divers, 106-112. — Inclinations instinctives, 104. — Instincts de la conservation, du bonheur, du progrès, 84-85. — Activité instinctive, 355. — L'habitude et l'instinct, 426. — Instinct philologique, 444.

Instruction (*Instructio*, mise en ordre, disposition, de *instructum*, supin de *instruere*, de *in*, sur ; *struere*, entasser, bâtir) : *a*) action de communiquer à d'autres ses connaissanes ; *b*) ensemble des connaissances acquises. — Sa nature et ses formes, 407-408 ; 413. — Devoir relatif à l'intelligence, **II**, 158 ; 168. — Devoir des parents à l'égard de leurs enfants, **II**, 216 ; 258-260. — L'État et l'instruction, **II**, 254-259. — L'instruction laïque, gratuite et obligatoire, **II**, 259-260.

Instrument (*Instrumentum*, de *in-struere*, élever, disposer, bâtir) : objet fabriqué qui sert à une opération. — Condition physique de l'observation, 650.

Instrumental (de *Instrument*) : cause instrumentale, 325.

Insurrection (*Insurrectio*, de *Insurrectum*, supin de *in-surgere*, se dresser contre) : soulèvement contre l'autorité, **II**, 287 ; 299 ; 300 ; 350.

Intégral (de *Integer*, *integri*, entier) : calcul intégral. Voir *Infinitésimal*.

Intégration. **Intégrer** (de *Integratum*, supin de *integrare*, rétablir dans l'état primitif, renouveler) : *a*) opération du calcul intégral, voir *Infinitésimal*. —

b) Intégrer s'emploie pour dire : faire entrer dans un tout, concentrer, classer. — *c*) SPENCER entend *intégration* dans un sens particulier, **II**, 627-628. Il lui oppose *Désintégration*.

Intégrité (*Integritas*, de *integer*, non entamé, intact, entier, de *in*, négatif ; *tactum*, supin de *tangere*, toucher) : état de ce qui est entier. — Intégrité des organes, 650. — Intégrité des documents, 742. — Élément du beau, **II**, 382 ; 384. — *Bonum ex integra causa*, **II**, 33.

Intellect (*Intellectus*, de *intellectum*, supin de *intellegere*, *intelligere* = *inter-legere*, percevoir, remarquer, connaître) : intellect passif, actif, 316-317.

Intellection (de *Intellect*) : acte de l'intelligence proprement dite, comme l'abstraction, le jugement, le raisonnement, 236-237.

Intellectualisme (de *Intellectualis*, intellectuel, de *intellectus*, intelligence, de *intelligere*, *intellectum*, percevoir, remarquer, connaître) : ce mot assez mal défini se prend en plusieurs sens : *a*) Doctrine selon laquelle l'intellectuel et le réel sont inséparables au fond des choses, sans exclure toutefois la volonté. Telle est la tendance de la philosophie de PLATON, de SPINOZA, de HEGEL. — *b*) Doctrine qui ramène les faits psychologiques à des faits *intellectuels*, *représentatifs* : vg. on découvre cette tendance chez DESCARTES : théorie du plaisir, 60. — *c*) Doctrine qui donne le primat à l'intelligence : tel le système *thomiste* par opposition au système *scotiste* qui est *volontariste*.

Intellectuel (*Intellectualis*, de *intellectus*, intelligence, de *intelligere*, *intellectum*, percevoir, remarquer, connaître) : ce mot se prend dans un : *a*) Sens *large* : pour désigner tout fait de connaissance ; il s'oppose alors à *Affectif*, *Volitif*, 34 ; 134-135. — *b*) Sens *strict* : pour indiquer les opérations conceptuelles ; il s'oppose alors à *Sensitif*, 135. — *c*) Sens *péjoratif* : on appelle *intellectuels*, ceux qui accordent une préférence exclusive à la pensée, au détriment de la vie pratique et de la valeur morale. BACON les appelle *intellectualistes*, 808, 1.

Intelligence (*Intelligentia*, de *Intelligere* = *inter-legere*, *intellectum*, percevoir, remarquer, connaître) : faculté générale de connaître, 134. — Opérations sensitives, 134-135. — Opérations proprement intellectuelles, 135. — Éléments de l'intelligence, 136. — Intelligence de l'homme et intelligence de l'animal, 493-494. — Devoirs relatifs : à sa propre intelligence, **II**, 158-159 ; à l'intelligence d'autrui, **II**, 168.

Intelligibilité (de *Intelligible*, de *intelligibilis*, perceptible) : caractère de ce qui est intelligible. — Principe d'universelle intelligibilité, 289.

Intelligible (*Intelligibilis*, perceptible, de *intelligere* = *inter-legere*, *intellectum*, percevoir, remarquer, connaître) : *a*) Ce qui ne peut être connu que par l'intelligence ; vg. les idées et les relations abstraites. — Espèces intelligibles des SCOLASTIQUES, 171, 1 ; 316-317. S'oppose à *Sensible*. — *b*) Ce dont l'intelligence peut se rendre compte, 289-290. S'oppose à *Inintelligible*. — Caractère intelligible (KANT, SCHOPENHAUER), 405. S'oppose à *Empirique*.

Intempérance (*Intemperantia*, de *in*, négatif *temperantia*, mesure, de *temperare*, mélanger, régler, de *tempus*, temps) : manque de modération dans l'usage des plaisirs des sens, spécialement des plaisirs de la table. — Vice opposé à la vertu de *Tempérance*, **II**, 127-128 ; 130 ; 158.

Intensif (de *Intense*, de *intensus*, tendu, adjectif dérivé de *in-tendere*, *intensum*, étendre) : indique une *qualité* où l'on peut distinguer des degrés divers, 27. — S'oppose à *Extensif*, qui se rapporte à la quantité.

Intensité (de *Intense*, de *intensus*, tendu, adjectif dérivé de *in-tendere*, *intensum*, étendre) : caractère de ce qui admet des états où l'on distingue des degrés, du plus et du moins : vg. intensité d'une force, des faits de conscience, 27 ; 417. — Loi du plaisir et de la douleur, 66.

Intention (*Intentio*, action de tendre vers, attention, intention, de *intentum*, supin de *in-tendere*, tendre, diriger vers) : direction de la volonté qui se propose une fin, 357-358 ; **II**, 30-31. — Ordre inverse de l'intention et de l'exécution, 333 ; 358. — Intention morale, **II**, 31. — Intention : *actuelle*, *virtuelle*, *habituelle*, **II**, 33. — Direction d'intention, **II**, 32-33. — Rôle de l'intention dans le formalisme moral de KANT, **II**, 78-79 ; 96-97 ; 100.

Intention première, **seconde** : dans la langue des SCOLASTIQUES, l'*intentio* (de *intentum*, supin de *in-tendere*, étendre, diriger vers) est l'acte par lequel l'intelligence tend à connaître un objet. C'est ce qu'ils appellent *Intentio formalis* : ils la distinguent en *Intentio prima seu directa* et en *Intentio secunda seu reflexa*. L'intention *première* est l'acte par lequel l'intelligence se porte directement sur un objet tel qu'il existe en lui-même. De là vient que les idées directes, comme l'homme, l'arbre, sont appelées *intentiones primæ objectivæ* : elles constituent l'*universel direct*, objet de la MÉTAPHYSIQUE. — L'intention *seconde* est l'acte réfléchi par lequel l'intelligence se porte sur l'*idée elle-même*, en tant qu'idée, c'est-à-dire sur un objet tel qu'il existe dans l'intelligence. De là vient que les idées *réfléchies*, en tant qu'abstraites et générales, comme le genre, l'espèce, le propre, l'accident, sont appelées *intentiones secundæ objectivæ* : elles constituent l'*universel réflexe*, objet de la LOGIQUE. L'intention *seconde* est ainsi nommée parce qu'elle suppose un acte antécédent sur lequel elle s'exerce.

Intentionnel (du latin scolastique *Intentionalis*, de *intentio*, action de tendre vers, attention, intention, de *intentum*, supin de *in-tendere*, étendre, diriger vers) : les *espèces* intentionnelles (*species intentionales*) sont les espèces qui servent à la connaissance, 316-317. — Un *acte* intentionnel est un acte prévu et voulu, 357-358 ; **II**, 30-31.

Interdépendance (de *Inter*, entre ; *dépendance*) : ce mot indique la dépendance réciproque : vg. solidarité organique, **II**, 70, 3. — Événements soumis à une dépendance mutuelle.

Intérêt (= *Intérest*, de *Interest*, il importe, verbe impersonnel, de *inter-esse*, être entre, assister) : *a*) ce qui est avantageux, soit par le profit qu'on en retire, soit par un avantage quelconque qu'on y trouve ; *b*) ce qui touche par la part qu'on y prend, mû par sympathie, bienveillance pour les autres ; *c*) ce dont l'attrait excite un sentiment personnel, vg. de curiosité, d'émulation. — Morale de l'intérêt au sens de : 1°) ÉPICURE, **II**, 50 ; 2°) BENTHAM, **II**, 51 ; 3°) STUART MILL, **II**, 53 ; 4°) SPENCER, **II**, 58 ; 5°) ÉM. DURKHEIM, **II**, 60 ; 6°) L. BOURGEOIS, **II**, 79. — Rôle de l'intérêt en Morale, **II**, 77. — Le plaisir et l'intérêt, **II**, 80. — Le sentiment et l'intérêt, **II**, 88. — Prêt à intérêt, **II**, 356-357. — L'intérêt général ou bien commun social est le principe régulateur des fonctions de l'État, **II**, 249 ; 250.

Interfécondité (de *Inter*, entre ; *fécondité*, de *fecunditas*, de *fecundus*, fécond, de l'inusité, *feo*, produire) : propriété, que possède une collection d'individus, de transmettre indéfiniment par génération un certain nombre de qualités communes et essentielles. — C'est, d'après les anti-transformistes, la caractéristique de l'espèce, **II**, 614, 1 ; 618.

Intérieur, Interne (*Interior, internus*, comparatif de l'archaïque *interus*, de *in*, dans, et du suffixe *ter*) : ce qui est dans l'âme. — Sensations internes, 75 ; 76. — Perception interne, 134 ; 137-155. — Sens internes, 43. — S'oppose à *Externe, Extérieur.*

International (du latin *inter*, entre, et *nation*) : droit international, **II**, 311. — Organisation juridique internationale, **II**, 315.

Interpersonnel (de *Inter*, entre ; *personnel*, de *personalis*, de *persona*, masque, personnage, personne) : RABIER nomme les inclinations sociales *interpersonnelles*, 102. Le texte porte, par erreur, *intrapersonnelles*, 102.

Interpolation (*Interpolatio*, de *interpolatum*, supin de *interpolare*, remettre à neuf, modifier, de *inter*, entre et *polire*, polir, mettre un enduit) : altération d'un texte, 742.

Interprétation (*Interpretatio*, de *inter-pres*, *interpretis*, intermédiaire, interprète, de la racine *pre*, trafiquer. Cf. *pre-tium*, valeur vénale d'une chose) : action de donner une signification à une chose ou d'expliquer un sens ambigu. — Interprétation *instinctive, empirique, rationnelle* de la sensation, 170-175. — Faculté d'interpréter les signes, 436. — Interprétation de l'expérience, 664-670. — Interprétation des droits, **II**, 249.

Interprétationnisme (de *Interprétation*) : ensemble de systèmes sur la perception extérieure, 161 ; 170-175 ; 188-189.

Interstérilité (de *Inter*, entre ; *stérilité*, de *sterilitas*) : absence de fécondité entre espèces voisines. **II**, 618.

Intervalle (*Intervallum*, de *inter*, entre ; *vallus*, pieu) : distance entre deux temps, deux lieux, deux sons, deux actes. — Intervalle entre les actes qui engendrent l'habitude, 417.

Intervention (*Interventio*, de *interventum*, supin de *inter-venire*, venir entre) : action de prendre part à quelque chose. — Exemples d'intervention de l'État, **II**, 252. — Principe de non-intervention, **II**, 313-314.

Intestat (*Intestatus*, qui n'a pas fait son testament, de *in*, négatif ; *testatum*, supin de *testari*, tester) : l'expression *successor ab intestato*, qu'on traduit par *ab intestat*, indique les héritiers naturels, comme les enfants, qui recueillent les biens dont le propriétaire n'a pas disposé par testament.

Intime (*Intimus*, le plus intérieur, superlatif de l'archaïque *interus*, de *inter*, de *in*, dans et suffixe *ter*) : sens intime signifie sens intérieur ; expression employée par les PHILOSOPHES ÉCOSSAIS, MAINE DE BIRAN et les ÉCLECTIQUES comme synonyme de conscience directe, 137. Les SCOLASTIQUES disent SENSUS INTIMUS. S'oppose à *Extérieur*. — Intime signifie aussi ce qui est profond, pénétrant ; vg. connaissance intime d'une question ; amitié intime, intimité ; union intime de l'âme et du corps. S'oppose à *Superficiel.*

Intolérance (*Intolerantia*, impatience, de *in*, négatif, et *tolerantia*, de *tolerans*, participe présent de *tolerare*, supporter) : action de ne pas supporter chez les autres ce qu'on désapprouve. — Intolérance : *brutale, civile, doctrinale*, **II**, 344-346.

Intrapersonnel (de *Intra*, dans l'intérieur ; *personnel*, de *personalis*, de *persona*, masque, personnage, personne) : certains psychologues nomment inclinations *intrapersonnelles* les inclinations égoïstes, qui dérivent de l'amour de soi.

Intrinsèque (de *Intrinsecus*, de *intra*, dans l'intérieur, et *secus*, autrement, à part) : ce qui, entrant dans la nature d'un être ou la définition d'un concept, leur est intérieur. — *Dénomination intrinsèque* : les SCOLASTIQUES appellent ainsi une manière d'être qui convient à une substance considérée en elle-même et non dans ses relations : vg. cet arbre est verdoyant. — Signes intrinsèques d'authenticité et d'intégrité, 741. — Définition de la vie : *Motus ab intrinseco*, **II**, 524. — Gloire intrinsèque de Dieu, **II**, 636.

Introspection (de l'anglais *Introspection*, de *introspectum*, supin de *introspicere*, regarder dans, = *intra*, dans l'intérieur ; *specere*, regarder) : méthode d'observation intérieure ou méthode introspective, 719.

Intuitif (du radical d'*Intuition*) : *a*) Ce qui constitue une intuition ou s'accompagne d'intuition : jugement intuitif, 265-266. — Raison intuitive, 250 ; 278-279 ; 286 ; 797. — *b*) Celui qui est doué d'intuition, vg. esprit intuitif. — *c*) Ce qui est objet d'intuition, vg. vérité intuitive.

Intuition (*Intuitio*, action de regarder, de *intuitum*, supin de *in-tueri*, regarder attentivement) : connaissance sans intermédiaire. — Faculté d'intuition, raison intuitive, 250 ; 278-279 ; 286. — Nécessité de l'intuition, 562. — Supériorité de l'intuition, 639. — Il n'y a pas d'erreurs d'intuition, 797-798.

Intuitionnisme (de *Intuition*) : système de la perception immédiate du monde extérieur, 161 ; 162-166.

Intussusception (de *Intus*, au dedans ; *susceptio*, action d'entreprendre, de recevoir, de *susceptum*, supin de *suscipere*, prendre sur soi, soutenir, recueillir, de *sus*, en haut et *capere*, prendre) : mode d'accroissement propre aux êtres vivants, qui se développent en s'assimilant des aliments, à la différence des minéraux qui s'accroissent par *juxta-position*.

Invariabilité (de *Invariable*, de *in*, négatif ; *variabilis*, changeant, de *variare*, diversifier) : impossibilité du changement. — Principe de l'invariabilité : *a*) des *causes*, des *essences*, 680-681 ; *b*) des *relations des êtres*, **II**, 41.

Invention (*Inventio*, rencontre, de *inventum*, supin de *in-venire*, arriver sur, rencontrer, découvrir) : ce mot s'emploie pour indiquer une combinaison nouvelle de moyens en vue d'obtenir une fin. L'imagination est une faculté d'invention, 232-233. — L'imagination créatrice est inventive dans le domaine : *a*) des *arts* et des *lettres*, 229 ; *b*) des *sciences*, 231.

Inverse (*Inversus*, participe passé de *in-vertere*, *inversum*, retourner, renverser) : proposition inverse : celle dont les termes sont dans un ordre renversé par rapport à ceux d'une autre proposition ; vg. *L'homme est l'animal raisonnable*, par rapport à : *L'animal raisonnable est l'homme*. Quand les deux propositions sont vraies, comme ici, on dit qu'il y a conversion ou réciprocité, 523.

Inversion (*Inversio*, renversement, de *inversum*, supin de *in-vertere*, retourner, renverser) : terme créé par KEYNES pour signifier : « Inférence immédiate par laquelle on conclut d'une proposition donnée une autre proposition ayant pour sujet la contradictoire du sujet primitif. » (Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1909, p. 274-275). — Exemple : Tout homme est raisonnable, donc quelque non-homme n'est pas raisonnable.

Investigation (*Investigatio*, de *investigatum*, supin de *in-vestigare*, suivre à la trace, de *in*, sur ; *vestigium*, plante des pieds, pied, trace) : recherche attentive. — L'analyse est une méthode d'investigation, 616.

Invincible (*Invincibilis*, de *in*, négatif ; *vincibilis*, qu'on peut vaincre, de *vincere*, vaincre) : ignorance invincible, 772 ; **II**, 115.

Inviolable, **Inviolabilité** (*Inviolabilis*, *Inviolabilitas*, de *in*, négatif, *violare*, *violatum*, violer, outrager, de *vis*, violence) : ce qu'il n'est pas permis de violer. — Inviolabilité du droit, **II**, 131.

Involontaire (*Involuntarius*, de *in*, négatif ; *voluntarius*, de *voluntas*, volonté, de *volo*, vouloir) : acte qui prévient l'advertence ; vg. les impulsions spontanées de la sensibilité, les passions qui portent au mal ne sont formellement mauvaises que si elles sont acceptées par la volonté, 125. — L'erreur est involontaire, 807. S'oppose à *Volontaire*.

Invraisemblable, **Invraisemblance** (de *In*, négatif ; *vrai*, de *verum* ; *semblable*, *semblance* (archaïque), de *sembler*, de *similare* et *simulare*, être semblable, rendre semblable, imiter, contrefaire) : ce qui ne paraît pas conforme à la vérité. — Invraisemblance *métaphysique*, *physique*, *morale*, 738-739.

Irascible (*Irascibilis*, de *irasci*, se fâcher, de *ira*, doublet de *hira*, qui signifie entrailles, que les anciens croyaient être le siège de la colère) : prompt à s'irriter. — Appétit irascible, 44. — Passions qui en dérivent, 122.

Ironie (*Ironia*, εἰρωνεία, action d'interroger en feignant l'ignorance, de εἰρωνεύομαι, interroger) : l'ironie socratique est la partie *négative* de la méthode de Socrate pour réfuter les Sophistes. Elle consistait à feindre l'ignorance et, par d'habiles interrogations, à tirer des principes admis par l'adversaire certaines conséquences absurdes ou contradictoires, que Socrate retournait contre ces principes pour les renverser. La partie *positive* et *constructive* s'appelait la *Maïeutique*. Voir ce mot.

Irraisonnable (de *In*, négatif ; *raisonnable*, de raison, de *rationem*) : qui n'est pas doué de raison, 252 ; 253. — S'oppose à *Raisonnable*.

Irrationnel (*Irrationalis*, de *in*, négatif ; *rationalis*, ce qui regarde le calcul, le raisonnement, de *ratio*, calcul, raison) : ce qui n'est pas conforme à la droite raison. — S'oppose à *Rationnel*.

Irréductible, **Irréductibilité** (de *In*, négatif ; *réductible*, de *reductum*, supin de *re-ducere*, ramener) : ce qui ne peut se ramener à autre chose ou à des éléments plus simples. — Irréductibilité : *a*) des faits physiologiques et psychologiques, 25-28 ; 717-718 ; *b*) des inclinations, 98 ; *c*) de l'instinct et de la raison, 107-108. — S'oppose à *Réductible*, *Réductibilité*.

Irréflexion (de *In*, négatif ; *réflexion*, de *reflexio*, de *reflexum*, supin de *re-flectere*, replier) : cause d'erreur, 271 ; 604 ; 804. — S'oppose à *Réflexion*.

Irrégulier (du latin scolastique *irregularis*, de *in*, négatif ; *regularis*, de *regula*, règle, équerre, de *regere*, diriger) : ce qui n'est pas conforme à la règle. — Syllogismes irréguliers, 547. — Faits irréguliers (Bacon), 652.

Irrésolution (de *In*, négatif ; *résolution*, de *resolutio*, action de détacher, relâchement, de *resolutum*, supin de *re-solvere*, délier, désagréger) : manque de décision. — Faiblesse de volonté, 367-368.

Irréversible (de *in*, négatif et de *reversum*, supin de *revertere*, revenir ; de *re*, préfixe qui marque mouvement en arrière, et *vertere*, tourner) : ce qui ne fait pas ou ne peut faire retour.

Irritabilité (de *Irritabilis*, irritable, de *irritare*, exciter, de *irrire*, *hirrire*, gronder, grogner) : faculté qu'ont les éléments organiques d'entrer en mouvement sous le stimulant de certaines causes, **II**, 524-525.

Isolant (de *Isoler*, de l'italien *isolato*, qui est comme une île) : langues isolantes, 456. — L'abstraction isole, 246.

Ivrogne, **Ivrognerie** (*Ivre*, du latin populaire *ebrium*) : excès dans le boire. — Son châtiment, 114-115 ; 419.

J

JACOBI (FRIEDRICH-HEINRICH) : nature de la croyance, 788. — Critérium du vrai, 816, 1. — Satisfaction morale, **II**, 49, 2.

Jalousie (de *Jaloux*, du latin populaire *zelosum*, de *zelus*, ζῆλος, zèle, envie, devenu jelos, jalos, jalous, jaloux) : inclination malveillante, 94.

JAMBLIQUE (Ἰάμβλιχος) : méthode mystique, 7.

JAMES (WILLIAM) : pouvoir de la volonté sur le corps, 359, 4. — Le Pragmatisme, 820.

JANET (PAUL) : amour désintéressé, 100, 1. — Définition de la passion, 113. — Analyse de la conscience réfléchie, 138, 1 ; 139, 1. — Nature de la sensation, 159, 1. — Perception de la forme solide par la vue, 179, 3. — Liaison d'idées, 217, 1. — L'intellect actif, 250, 1 ; 317, 2. — Antériorité de l'idée singulière, 260, 3. — Principe de finalité, 335, 1. — L'hallucination, 487, 1. — Réponse à HAMILTON niant que l'attribut de la proposition affirmative soit toujours particulier, 535, 1. — L'astronomie, science d'observation, 663, 1. — Méthodes de STUART MILL appliquées par PASTEUR à la question de la génération spontanée, 669, 3. — Critique du fondement de l'induction proposé par LACHELIER, 676, 7. — Utilité du doute méthodique, 774. — Objection contre l'universalité de la conscience morale, **II**, 28, 4. — Devoirs envers les animaux, **II**, 150, 2, 3. — Conflit des devoirs, **II**, 151, 1. — Le Positivisme, **II**, 446-447. — Thèse, Antithèse, Synthèse de HEGEL, **II**, 608, 1, 2.

JANNET (CLAUDIO) : minimum de salaire, **II**, 360, 1.

Jardin (de l'ancien français *jard*, d'origine germanique. Cf. haut allemand *garto* ; signifia primitivement *cour*, *maison*) : art des jardins, **II**, 408.

JEAN (SAINT) : le Verbe, 769, 1. — Vérité et lumière, 809, 1. — Dieu est charité, **II**, 596, 1.

Jeu (de *Jocum*, plaisanterie, jeu) : dépense d'activité dont le but (jouir d'elle-même) est en fait perdu de vue. — Utilité des jeux physiques, 411, 2. — Activité de jeu, 103 ; **II**, 379-380.

Jeunesse (de *Jeune*, de *juvenem*) : éducation de la jeunesse, 407-414.

JEVONS (WILLIAM STANLEY) : raisonnement inductif, 677-678.

Joie (du latin populaire *Gaudia*, pluriel neutre de *gaudium* employé comme féminin singulier) : sentiment de la joie, d'après : *a*) SPINOZA, 65, 1 ; 80, 2 ; 124, 3 ; *b*) ARISTOTE, SCOLASTIQUES et BOSSUET, 122 ; *c*) DESCARTES, 124. — La joie fait peur, 469.

Joli (pour *Jolif*, *jolive*, dérivé d'un radical *jol*, qu'on a rapproché de l'ancien norois *hjol*, fête solennelle) : c'est le beau, moins l'ampleur, **II**, 388-389 ; 390.

Joséphisme : système administratif qui cherche à entraver l'Église, **II**, 337.

JOUBERT (JOSEPH) : danger des mots vagues, 365. — Outrance du pathétique, **II**, 403.

JOUFFROY (THÉODORE) : psychologie, science distincte, 32, 1. — Classification des facultés, 36-37. — Nature de la sympathie, 88, 1. — L'âme se saisit immédiatement comme substance et cause, 146, 1. — Le sens commun, 286, 1. — Les trois motifs d'agir, 397, 1. — Instinct philologique, 444, 4. — Critérium de l'évidence d'après REID, 815, 4. — Morale de la sympathie de SMITH, **II**, 83, 1. — Nature de l'idée du bien rationnel, **II**, 103, 2. — Définition du beau, **II**, 381, 5. — Le Vitalisme, **II**, 527 ; 528.

Jouissance (de *Jouir*, du latin populaire *gaudire*, pour *gaudere*, se réjouir) : plaisir qu'on goûte dans la possession de quelque chose. — La jouissance ne peut être la fin de la loi morale. Cf. Morale du plaisir, **II**, 48-49.

Judiciaire (*Judiciarius*, de *judicium*, de *judex*, *judicis*, de *jus*, droit ; *dicere*, dire) : pourvoi judiciaire, **II**, 267. — Duel judiciaire, **II**, 167.

Juge (*Judicem*, de *jus*, droit ; *dicere*, dire) : devoirs des juges, **II**, 266 ; 267.

Jugement (de *Juger*, de *judicare*, d'où judgar, jugier, juger) : *a*) opération de l'esprit affirmant des rapports ; *b*) qualité consistant à bien juger ; vg. un homme de jugement. — Ses modes, 265. — Analyse du jugement aux points de vue psychologique et logique, 266. — Sa nature et son rôle, 267. — Erreurs sur la nature du jugement, 268-269. — Jugement et croyance, 269. — Erreur cartésienne sur le jugement, 270-271. — Rôle indirect de la volonté, 271. — Division des jugements, 272. — Jugements synthétiques *a priori*, 274. — Les propositions et les jugements, 514 ; 529. — Règles formelles des jugements, 529. — L'erreur est-elle dans le jugement ? 796 ; 797.

Jugements de valeur : les PRAGMATISTES appellent ainsi les jugements qui se rapportent aux moyens à prendre pour atteindre une fin obligatoire ou souhaitable.

Jugements moraux : **II**, 16-17.

Juridiction (*Jurisdictio*, action de rendre la justice, de *jus*, droit ; *dicere*, dire) : pouvoir de gouverner et de décider en matière juridique. — Pouvoir indirect de juridiction de l'État sur la propriété, **II**, 193. — Pouvoir de juridiction de l'Église, **II**, 336.

Juridique (*Juridicus*, qui concerne la justice, de *jus*, droit, justice ; *dicere*, dire) : science juridique, 756. — Faits juridiques, **II**, 190-191.

Jurisconsulte, **Juriste**, (du latin scolastique *Jurista*. — *Jurisconsultus*, de *jus*, droit, *consultus*, délibéré, de *consultum*, supin de *consulere*, siéger ensemble, délibérer, de *consul*, de *cum-sedere*, siéger ensemble) : celui qui donne son avis ou écrit sur les questions de droit. — Les jurisconsultes romains et le Césarisme, **II**, 40, 4.

Jurisprudence (*Jurisprudentia*, science du droit, de *jus*, droit ; *prudentia*, prévision, science) : science qui applique la loi à un cas donné, 756-757

Juste (*Justus*, juste, régulier, de *jus*, droit) : *a*) Par rapport aux *choses* : ce qui est conforme à un droit strict. Dans ce sens, il se distingue de ce qui n'est qu'*équitable*, **II**, 162-163. — S'oppose à *Injuste*. — De l'idée de juste, régulier, on est passé à celle d'*exact*, *précis*, *rigoureux*. Le substantif correspondant est alors *Justesse*. — *b*) Par rapport aux *personnes* : celui qui possède un jugement droit et y conforme sa conduite.

Justice (*Justitia*, de *justus*, de *jus*, droit) : respect des droits d'autrui, **II**, 161. — Justice sociale et liberté, 374. — Espèces : commutative, distri-

butive, pénale, **II**, 162-163. — Comparaison avec la charité, **II**, 165. — Devoirs de justice, **II**, 166-207. — Corrélation entre les droits et les devoirs fondés sur la justice, **II**, 138. — S'oppose à *Injustice*.

Juxtaposer, **Juxtaposition** (de *Juxta*, auprès, *poser*, *position*, de *ponere*, *positum*, placer) : placer une chose à côté d'une autre. — Dans l'association il y a simple *juxtaposition* d'idées, 268-269 ; 281. — Juxtaposition des racines monosyllabiques, 456.

K

Kabbale : voir *Cabale*.

KANT (IMMANUEL) : A) PSYCHOLOGIE : nature du plaisir, 57-58. — L'inconscient, 142. — Conceptualisme, 254-255. — Jugements synthétiques *a priori*, 274. — Les douze catégories, 296-297 ; **II**, 431-432. — Origine des idées, 314. — Notion de substance, 322-323. — Notion de cause, 326. — Déterminisme de la nature et liberté nouménale, 384-387. — Caractère empirique et caractère intelligible, 405.

B) LOGIQUE : jugements : analytique, tautologique, 564, 1. — Méthode de la morale, 758-759. — Certitude morale, 782. — Science et croyance, 787-788.

C) MORALE : métaphysique fondée sur la morale, **II**, 7 ; 434. — Raison pratique distincte de la raison théorique, **II**, 25-26. — Caractères de la loi morale : l'impératif catégorique, **II**, 44. — Vertu kantienne, **II**, 78 ; 129. — Proscription du sentiment et de la récompense, **II**, 87-88 ; 121. — Morale formelle ou formalisme moral, **II**, 96. — Nature de l'idée du bien, **II**, 104. — Rapports du droit et du devoir, **II**, 136, 2. — Fondement des devoirs personnels, l'homme-phénomène et l'homme-noumène, **II**, 154-155.

D) ESTHÉTIQUE : caractères du sentiment esthétique et définition du beau, **II**, 380-381. — Différence entre le beau et le sublime, **II**, 389. — Sublime mathématique et sublime dynamique, **II**, 390.

E) MÉTAPHYSIQUE : criticisme : *a*) *Exposé*, **II**, 430 ; *b*) *Critique*, **II**, 435. — Idéalisme critique, **II**, 498. — Portée du principe de causalité, **II**, 559. — Argument des causes finales, **II**, 562, 1. — Critique de la preuve ontologique, **II**, 571, 12.

Kantien (de KANT) : ce qui se rapporte à la doctrine de KANT ; vg. vertu kantienne, **II**, 78 ; 129.

Kantisme : philosophie de KANT, appelée aussi *Criticisme*. — Kantiste : partisan du système de KANT.

Kantisme (**Néo-**) : renouvellement du *Kantisme*, qui s'est produit surtout en Allemagne, depuis quelques années, au cri de : Revenons à KANT.

KÉPLER (JOHANN) : savant et croyant, **II**, 447-448.

Kinesthésique (de Κίνησις, mouvement ; αἴσθησις, sensation) : la sensation kinesthésique est celle que le mouvement, surtout volontaire, provoque. On écrit aussi *cinesthésique*.

KLEUTGEN (PÈRE JOSEPH) : critique du système suarézien sur la connaissance des futuribles, **II**, 592, 2. — Dieu et la connaissance des actes libres, **II**, 594, 1.

L

LA BRUYÈRE (JEAN DE) : l'émulation, 95. — Le goût, **II**, 407, 2. — L'athéisme, **II**, 565, 1.

LAC (PÈRE STANISLAS DU) : utilité morale des exercices physiques, 411, 2. Mot sublime d'un enfant, **II**, 412, 2.

LACHELIER (JULES) : l'idée de fin, 333, 1. — Séries de phénomènes liés entre eux, 384, 3. — Figures du syllogisme, 537-538. — Fondement de l'induction, 676, 7. — Distance entre probabilité et certitude, 680, 1. — Pampsychisme, **II**, 443, 1.

Lâcheté (de *Lâche*, de *lâcher*, de *lascare*, latin populaire pour *laxare*, élargir, relâcher, de *laxus*, large) : manque d'énergie, de courage. — Lâcheté : *a*) du *suicide*, **II**, 157 ; *b*) du *duel*, **II**, 167.

LAFARGUE (PAUL) : marxiste, **II**, 200 ; 372, 2.

LA FONTAINE (JEAN DE) : l'instinct n'est pas un mécanisme, 108. — Ne pas proscrire les passions comme les STOÏCIENS, 119, 2. — Passions, cause d'erreur, 804, 2. — Exemple de solidarité organique, **II**, 70, 3. — Beau et bien, **II**, 385, 2.

Laid (de l'ancien haut allemand *laid*, qui signifie désagréable) : force déployant une puissance désordonnée. — Sa nature, **II**, 390-391.

LALOUÈRE (PÈRE ANTOINE DE LA LOUBÈRE, nommé par MONTUCLA) : attaque injuste de PASCAL, 654, 1.

LAMARCK (JEAN-BAPTISTE DE MOUET, CHEVALIER DE) : l'instinct, 110-111 — Précurseur de DARWIN, **II**, 612-613 ; 626.

LAMARTINE (ALPHONSE DE) : la patrie, 92, 1. — L'homme, **II**, 551.

LA MENNAIS (FÉLICITÉ-ROBERT DE) : origine du langage, 442, 4. — Critérium du consentement universel, 815. — Défiance de la raison, **II**, 422.

LA METTRIE (JULIEN OFFROY DE) : matérialisme, **II**, 540.

LA MOTHE LE VAYER (FRANÇOIS DE) : rabaisse la raison pour exalter la foi, comme les FIDÉISTES dont il est un précurseur avec HUET, **II**, 422. Cf. 818, 4.

LANCELOT (DOM CLAUDE) : culture artificielle de la mémoire, 209.

Langage (de *Langue*, de *lingua*) : expression des pensées et des sentiments par différents signes. — Espèces diverses, 438-440. — Origine du langage : systèmes divers : *a*) Invention conventionnelle, 441 ; *b*) Révélation divine, 442 ; *c*) Instinct philologique, 444 ; *d*) Hypothèse transformiste, 446 ; *e*) Elaboration progressive, 446. — Influence de la pensée sur le langage et du langage sur la pensée, 450. — Peut-on penser sans langage ? 451. — Inconvénients du langage, 453. — Unité primitive du langage, 460. — Sophismes de mots, 798. — Langage, cause d'erreurs, 804.

LANGE (FRIEDRICH-ALBERT) : critique de BACON, 670, 3.

Langue (*Lingua*) : langage parlé ou écrit propre à un peuple. — Classifications aux points de vue *psychologique*, *morphologique*, *généalogique*, 455-460. — Qualités d'une langue bien faite, 460. — Projet de langue universelle, 461. — L'analogie dans les langues, 711. — Les langues, source d'informations, 722-723.

LANNELONGUE (ODILON-MARC) : l'alcoolisme, **II**, 375, 2.

LAPLACE (PIERRE-SIMON, MARQUIS DE) : la nébuleuse primitive, 655, 1.

LAPÔTRE (PÈRE ARTHUR) : critique historique, 739, 4.

Large (*Largus*, abondant, ample) : devoirs larges, **II**, 149.

LA ROCHEFOUCAULD (FRANÇOIS VI, DUC DE) : l'amour-propre, 98-100. — Jugement et mémoire, 268, 2 ; 287, 1. — Esprit dupe du cœur, 117 ; 805, 1.

LAROMIGUIÈRE (PIERRE) : abstraction spontanée, 246. — Simplicité de l'âme, **II**,538–539, 1. — LAROMIGUIÈRE attribue à tort le médiateur plastique à CUDWORTH, **II**, 545, 1.

LASSALLE (FERDINAND) : socialisme, **II**, 200, 4.

Latent (*Latens*, de *latere*, être caché) : ce mot est pris quelquefois comme synonyme d'obscur, d'inconscient, 143-144 ; 199.

LAVATER (JEAN-GASPARD) : l'âme embellit le corps, 470, 2.

Laxisme (de *Laxus*, large) : règle de conduite trop large, **II**, 35.

Légal (*Legalis*, de *lex*, *legis*, loi) : ce qui est conforme à la loi ou réglé par elle. — Légal et légitime, **II**, 40. — Assistance publique, charité légale, **II**, 264.

Légalité (*Legalitas*, de *legalis*, relatif aux lois, de *lex*, *legis*, loi) : conformité aux lois positives. — Distinction entre légalité et légitimité, **II**, 40.

Législatif (de *lex*, loi ; *latum*, supin de *ferre*, porter) : qui a pour mission de faire des lois. — Pouvoir législatif, **II**, 266.

Légiste (du bas latin *Legista*, de *lex*, *legis*) : celui qui est versé dans l'étude des lois. — Influence pernicieuse des jurisconsultes et légistes, **II**, 40.

Légitimation (de *Légitimer*, de *légitime*) : action de rendre légitime. — Légitimation du pouvoir, **II**, 225-227 ; 231-232. — Légitimation de la concurrence en matière d'enseignement, **II**, 257.

Légitime (*Legitimus*, conforme aux lois, de *lex*, *legis*, loi) : ce qui est fondé en droit. — Pouvoir légitime, **II**, 223-224 ; 225-227.

Légitimité (de *Légitime*, de *legitimus*, conforme aux lois, de *lex*, loi) : conformité à la nature des choses, au droit, à la loi. — Légitimité : *a*) de la *Psychologie*, 32 ; *b*) de la *loi*, **II**, 39-40 ; *c*) du *pouvoir*, **II**, 223-224 ; 225-227 ; *d*) du *prêt à intérêt*, **II**, 356-357 ; *e*) de la *Métaphysique*, **II**, 419-420 ; 421-455.

Legs (pour *Lais*, substantif verbal de laisser ; on écrit legs par rapprochement de *legatum*, *legare*, charger de, léguer) : don laissé par testament. — Conséquence du droit de propriété, **II**, 197.

LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM) : A) PSYCHOLOGIE : Philosophes et médecins, 29. — Empirisme des bêtes : simples consécutions, 107 ; 269, 1 ; 492, 8. — Petites perceptions, 142, 4 ; 145, 1. — Objet de la vue, 179, 1. — Survivance des idées, 199, 3. — Réalisme modéré, 256-257. — Noms propres, 258, 1. — Le grain des choses, 279. — Principe de raison, 289, 1. — Réduction des vérités premières, 291, 1. — Caractères des vérités premières, 292, 1 ; 293, 1, 2 ; 295, 1. — Théorie du châtiment, 374, 1. — Déterminisme psychologique, 392. — Langue universelle, 462, 1, 2. — Rêve et réalité, 476.

B) LOGIQUE : la cité de Dieu, 750, 1. — Certitude morale, 783, 1. — Critérium de la vérité, 816. — Espèces de certitude, 816, 3. — Logique et bon sens, 841, 1. — Avantages de la méthode syllogistique, 842, 5, 6.

C) MORALE : morale et géométrie, **II**, 29, 2. — L'idée de perfection, **II**, 105-106.

D) MÉTAPHYSIQUE : réfutation du Mécanisme cartésien, **II**, 509, 3. Dynamisme interne, **II**, 511-513. — Divisibilité de la matière, **II**, 513. — Harmonie préétablie, **II**, 547. — Les vérités éternelles, **II**, 567. — Preuve ontologique, **II**, 570-571. — Espace et temps, **II**, 503-504. — Connaissance des futurs conditionnels, **II**, 590-591. — Dieu et le miracle, 643, 1. — Optimisme absolu, **II**, 646-647.

Lemme (Λῆμμα, tout ce qu'on prend ou reçoit, une des prémisses, de λαμβάνειν, prendre). — *a*) En *Mathématiques* : proposition ou remarque préliminaire, établie pour préparer la démonstration d'une proposition ou thèse principale. SPINOZA se sert souvent de ce terme. — *b*) En *Logique* : ARISTOTE (*Topiques*, L. I, Ch. I, § 9 ; VIII, Ch. I § 9) entend par là les prémisses du syllogisme. — Ce mot signifie aussi : ce que l'on prend pour accordé, assomption, thèse.

LEMOINE (ALBERT) : impression sensorielle, 167, 5. — Bienfait de l'habitude, 424, 1.

LENORMANT (FRANÇOIS) : histoire ancienne et histoire moderne, 749, 5.

LÉON XIII : l'usage des biens, **II**, 193, 1. — Autorité paternelle, **II**, 252, 3, 4. — Liberté de la croyance, **II**, 344, 2. — Mesure du salaire, **II**, 359, 1, 3. — Démocratie chrétienne, **II**, 240, 1, 3. — Approbation du programme social d'ALBERT DE MUN, **II**, 373-374.

LE PLAY (FRÉDÉRIC) : danger des grands mots vagues, 455, 2. — L'observation du Décalogue, **II**, 186 ; 342. — Formes diverses de la propriété, **II**, 195-196. — Liberté testamentaire illimitée, **II**, 198, 1. — Faux dogmes de la Révolution, **II**, 299 ; 349. — Prospérité sociale et moralité, **II**, 364-365. — Déclaration des droits de l'homme, **II**, 299-300.

LEQUIER (JULES) : dilemme, 386, 2 ; **II**, 439-441.

LEROUX (PIERRE) : perfectibilité humaine, **II**, 327.

LE ROY (ÉDOUARD) : pragmatisme, 826-828. — Pampsychisme, **II**, 443.

LEROY-BEAULIEU (PAUL) : la Morale et l'Économie politique, **II**, 364, 1. — Liberté économique, **II**, 369, 4.

Lésion (*Læsio*, de *læsum*, supin de *lædere*, heurter, blesser) : lésion du cerveau, 29.

LESSIUS (LÉONARD) : origine du pouvoir politique, **II**, 224-227. — Résistance à la tyrannie, **II**, 290, 5.

Léthargie (*Lethargia*, Λήθαργία, de λήθαργος, léthargique, de λήθη, oubli ; ἀργός, contraction de ἀεργός, qui ne travaille pas, de ἀ privatif, ἔργον, action) : état pathologique marqué par l'oubli, la somnolence ou même le sommeil. — Phase du sommeil hypnotique, 479.

Lettré (*Litteratus*, marqué de caractères, de *littera*, lettre) : expérience « lettrée » (BACON), c'est-à-dire écrite, 660, 2.

Lettres (*Litteræ*, caractères d'écriture, épître, belles-lettres) : Belles-Lettres, source d'informations psychologiques, 723. — Philosophie des Belles-Lettres, 599.

Leucippe (Λεύκιππος, de λευκός, brillant, blanc ; ἵππος, cheval) : École atomistique, 167.

LÉVÊQUE (CHARLES) : beau et sublime, **II**, 389,3. — Ridicule, laid, horrible, **II**, 390, 1. — Effets de l'idéal, **II**, 396, 2. — L'art s'élève comme s'élèvent beautés et signes, **II**, 409, 4.

LEVERRIER (URBAIN) : application de la Méthode des restes, 670, 1.

LEWES (GEORGE-HARRIS) : phénoménisme relativiste, **II**, 427-428.

Liaison (de *Lier*, de *ligare*, lier) : influence des liaisons et compagnies, 117. — Liaison d'idées, 199 ; 217, 1. — Liaison physique entre les vivants, **II**, 623-624.

LIARD (LOUIS) : le syllogisme, série d'équations, 552, 2. — Critique du Positivisme, **II**, 450, 1.

Libéralisme (de *Libéral*, de *liberalis*, qui concerne la liberté, de *liber*, libre) : *a*) Sens *général* : doctrine favorable à la liberté. — *b*) Sens *particuliers* : 1°) Libéralisme *politique*, **II**, 291-292. — 2°) Libéralisme *social-religieux*, **II**, 292. — 3°) Libéralisme *catholique*, **II**, 293-294. — 4°) Libéralisme *économique*, **II**, 369-370.

Libéralité (*Liberalitas*, de *liberalis*, qui concerne la liberté, digne d'un homme libre, de *liber*, libre) : disposition à donner volontiers. — D'après LA ROCHEFOUCAULD, 98.

LIBERATORE (PÈRE MATTEO) : conceptualisme d'ABÉLARD, 255, 1. — De l'exemplarisme divin, 257, 1.

Libertaire (de *Liberté*) : mot nouveau pour désigner les partisans de la doctrine anarchiste.

Liberté (*Libertas*, de *liber*, libre) : sens *psychologique* : pouvoir qu'a la volonté d'opter entre deux possibilités. — Les actes volitifs sont libres, 34. — Volonté et liberté, 356. — Analyse de l'acte libre, 357. — Essence de l'acte libre, 358. — Nature de l'acte volontaire et libre, 361. — Liberté, élément de la personnalité, 365-366. — Diverses espèces de libertés : liberté morale ou libre arbitre, liberté physique ou d'action, liberté de perfection, 368.

Preuves de la liberté : 1°) Témoignage de la conscience, 370. 2°) Témoignage de l'humanité, 372. 3°) Preuves morales : devoir, responsabilité, 373. 4°) Justice sociale, 374. — Preuves insuffisantes, 374-375. — Objections de STUART MILL et de SPINOZA, 370-374.

Erreurs opposées à la liberté, 375 : 1°) Fatalisme, 376. 2°) Déterminisme : *a*) *scientifique*, 383 ; *b*) *physique et physiologique*, 390 ; *c*) *psychologique*, 392. — Liberté phénoménale et liberté nouménale de KANT, 386-387.

Vraie nature du libre arbitre, 398. — Conditions, degrés et limites de la liberté, 400. — Nécessité et liberté, 402. — Le caractère et la liberté, 406. — L'habitude et la liberté, 425. — Liberté individuelle, **II**, 183. — Liberté du travail, **II**, 187. — Liberté de conscience, **II**, 183. — Liberté de penser, de la presse, **II**, 183. — Liberté d'enseignement, **II**, 254-257. — Liberté civile et liberté politique, 369, **II**, 291. — Liberté des cultes, **II**, 184-185 ; 341-342 ; 345. — La liberté, postulat de la loi morale, 373 ; **II**, 434-435. — La liberté en Dieu, **II**, 598. — La liberté et le mal, **II**, 644-645.

Libre arbitre : voir *Liberté*.

Libre échange (de *Liber* ; *échange*, substantif verbal d'échanger, de *e* (en latin *ex*), et *changer*, du latin populaire *cambiare*) : échange sans entraves et prohibitions légales, **II**, 355.

Licence (*Licentia*, liberté, de *licet*, il est permis) : ce mot est pris : *a*) En *bonne part*, pour signifier permission de faire quelque chose ; vg. le grade de

licence (= *licentia docendi*, faculté d'enseigner). — *b*) En *mauvaise part*, pour indiquer une trop grande liberté, d'où résultent des excès qui doivent être réprimés, **II**, 183-185.

LIÉBEAULT (AMBROISE-AUGUSTE) : hypnotisme, 480.

LIEBIG (JUSTUS VON) : critique de BACON, 670, 3.

LIÉGEOIS (JULES) : hypnotisme, 480.

Lieu (de *Locum*) : absolu, relatif, **II**, 506.

Lieux communs : ce sont les sources d'arguments. ARISTOTE appelait cette partie de la *Logique*, les *Topiques* ; les SCOLASTIQUES, l'*Invention*.

Liminal (de *Limen*, *liminis*, seuil) : ce qui a rapport au *seuil* : de la conscience 144 ; ou de l'excitation, 70 ; 726-727.

Limitatif (de *Limitatum*, supin de *limitare*, délimiter, de *limes*, chemin de traverse, limite entre deux champs) : KANT appelle jugement *limitatif* ou *indéfini* celui qui range le sujet dans une classe déterminée par la négation d'un attribut : A est non-B, l'âme est non-mortelle. — Le caractère des termes *négatifs* est de limiter.

Limitation (*Limitatio*, de *limitatum*, supin de *limitare*, délimiter) : c'est un des termes de la catégorie de la *Qualité*, d'après KANT, 296 ; **II**, 432. — La conversion *par accident* s'appelle quelquefois *par limitation*, 534.

Limite (*Limes*, *limitis*, chemin de traverse, limite, de *limus*, oblique) : la limite c'est la négation d'une étendue ultérieure. — En mathématique, la limite est une grandeur dont une autre grandeur peut s'approcher indéfiniment sans pouvoir jamais l'atteindre ; vg. le cercle est la limite des périmètres des polygones inscrits. A l'infini, la grandeur, qu'on fait varier, se confond avec sa limite. — Au sens figuré : la limite est le point extrême où s'arrête l'exercice d'un pouvoir ; vg. limites des opérations intellectuelles, 237 ; 345. — Limites du droit de propriété, **II**, 192-194. — Limites des fonctions de l'État, **II**, 250. — Limites de la connaissance d'après les POSITIVISTES, **II**, 446-447.

Limitrophe (*Limitrophus*, de *limes*, *limitis*, limite ; τρέφω, parfait τέτροφα, rendre épais, nourrir) : faits limitrophes (BACON), 652.

Linguistique (de *Linguiste*, de *lingua*, langue) : science du langage. — Place dans les sciences, 2 ; 594.

LITTRÉ (ÉMILE) : le POSITIVISME, **II**, 446, 3.

Local (*Localis*, de *locare*, placer, de *locus*, lieu) : signe local, 191-192 ; 193. — Mouvement local, 506, 2.

Localisation (de *Localiser*, de *local*) : action de circonscrire en un lieu déterminé. — Localisations cérébrales, 27 ; 207. — Localisation des sensations internes, 76. — Localisation apparente des sensations, 77-78. — Mécanisme de la localisation des sensations, 190. — La localisation des souvenirs, 201-205.

Locatif (de *locatum*, supin de *locare*, placer, louer, de *locus*, lieu) : ce qui a trait à la chose louée. — Valeur locative servant à évaluer le revenu, **II**, 280.

LOCKE (JOHN) : idées représentatives, 168. — Qualités premières et secondes de la matière, 178. — Objet de la vue, 180, 2. — Définition du jugement, 265, 1. — Origine empirique des idées, 302. — L'Empirisme, 686. — Matière et pensée, **II**, 542-543.

Lock-out (mot anglais signifiant fermer la porte sur quelqu'un) : ce mot s'applique aux contre-grèves formées par les patrons.

Locomotrice (de l'ablatif *Loco*, de *locus*, lieu ; *moteur*, *motrice*, de *motum*, supin de *movere*, mouvoir) : ce qui permet de se mouvoir. — Fonction locomotrice, 36.

Logarithme (du latin scientifique *Logarithmus*, de λόγος, rapport ; ἀριθμός, nombre) : logarithme de l'excitation (Loi de FECHNER), 727.

Logique (*Logicus*, relatif au raisonnement, de *logus*, discours, raison. Cf. λογικός, λόγος) : *a*) ce qui est conforme aux exigences de la raison ; vg. conséquence logique du syllogisme, 282 ; 561 ; *b*) rapports logiques, c'est-à-dire fondés sur la nature des choses, 216. — Associations logiques, 199 ; 217. — Certitude de raison ou logique, 779.

Logique (La) (ἡ τέχνη, l'art ; λογική, qui concerne le raisonnement, de λόγος, discours, raison) : science de bien penser. — Science normative, 504. — Objet de la Logique, 505. — Science et art, 506. — Division de la Logique : *formelle*, *matérielle*, *critique*, 507. — Rapports de la Logique avec la psychologie, la morale, la métaphysique et les autres sciences, 509. — Domaine et division de la Logique formelle, 514. — Logique matérielle ou spéciale, 576. — Logique critique, 768. — Méthode de la Logique, 757. — Utilité de la Logique, 840.

Logistique (La) (*Logisticus*, Λογιστικός, qui concerne le calcul, le raisonnement, de λόγος, discours, raison) : on a proposé d'appeler ainsi la *Logique algorithmique* ou *symbolique*, qui vise à exprimer les jugements et les raisonnements par des symboles analogues à ceux qu'emploie l'Algèbre. C'est pourquoi on la nomme aussi l'*Algèbre de la Logique*, 566.

Logos (Λόγος, parole, verbe, au sens de parole, raison) : pour certains PLATONICIENS, c'est Dieu considéré comme Raison suprême, source et siège des Idées, 257, 2. — Chez PHILON, le Logos occupe un rang intermédiaire entre Dieu et les puissances : mais il n'a pas une personnalité distincte : c'est une abstraction personnifiée. — Dans la théologie chrétienne, le Logos ou Verbe est la seconde personne de la Sainte Trinité. Cf. J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, L. I, Ch. II, p. 41-73 ; L. II, Ch. III, p. 183-205. Paris, 1910.

Loi (de *Legem*) : sens général : règle constante d'après laquelle un ordre de choses s'accomplit ou doit s'accomplir, **II**, 37. — Détermination de la loi dans les sciences physiques et naturelles, 648-649 ; 673 ; 687-688. — Loi physique et loi morale, **II**, 38. — Loi éternelle, morale, naturelle, **II**, 39. — Loi positive, **II**, 39. — Loi civile, conditions de sa légitimité, **II**, 39-40. — Loi naturelle et lois civiles, **II**, 40-41. — Lois politiques, **II**, 41. — Ordre hiérarchique des lois, **II**, 41. — Existence de la loi morale, **II**, 42. — Ses caractères, **II**, 44. — Loi morale d'après KANT, **II**, 96-98 ; 98-101. — Postulats de la loi morale, **II**, 434-435. — Preuve de l'existence de Dieu tirée de la loi morale, **II**, 568-569. — Loi empirique et loi dérivée, 621. — Lois psychologiques, 729. — Lois historiques et sociales, 753. — Loi psychologique et loi ontologique, 761-762. — Loi logique et loi ontologique, **II**, 435-436. — Lois de l'art, **II**, 401.

Lois de l'esprit : principes premiers auxquels la pensée doit se conformer pour s'exercer normalement, 291.

Lois (Principe des) : formule, 290. — L'École écossaise l'applique mal, 676.

LOMBROSO (CESARE) : génie et névrose, 226, 1.

LONGHAYE (PÈRE GEORGES) : usage des passions dans le drame, 120, 2. — Union du mot et de l'idée, 452, 5. — Dangers des grands mots, 453, 2 ; remède, 455, 3. — Nature de la parole, 461, 1. — Théorie des Belles-Lettres, 599. — Lois d'expansion et de proportion dans l'œuvre d'art, **II**, 402, 2. — Le goût, **II**, 407, 1. — L'art et la morale, **II**, 411, 1. — L'âme de l'artiste, **II**, 411-412. — L'idéal chrétien, **II**, 412, 5.

LOTZE (RUDOLF HERMANN) : l'inconscient, 142. — Objet de la vue, 179, 2.

Louage (de *Louer*, de *locare*, placer, louer, de *locus*, lieu) : contrat de louage, **II**, 356.

Loyer (*Locarium*, loyer d'un emplacement pour marchandises, de *locare*, placer, louer, de *locus*, lieu) : indice de la valeur du revenu, **II**, 280.

Lucide (*Lucidus*, éclatant, de *lux*, lumière) : somnambulisme lucide, 479-480.

LUCRÈCE (TITUS-LUCRETIUS-CARUS) : amertume du plaisir, 67. — Idées-images, 167. — Origine du langage, 442, 2. — Atomisme, **II**, 507 ; 600.

Lumière (*Luminaria*, volets d'une fenêtre, pluriel du neutre *luminare*, employé substantivement comme féminin singulier, de *lumen*, *lux*, lumière, de *luceo*, briller) : les SCOLASTIQUES appellent *lumière intellectuelle* la vertu illuminatrice de l'intellect agent, 316-317. — Dieu, lumière de l'âme, II, 453.

Lutin (Origine inconnue) : esprits lutins, 488.

Lutte (Substantif verbal de *Lutter*, du latin populaire *luctare*) : lutte pour la vie, *Struggle for life*, **II**, 614-615.

Luxe (*Luxus*, excès, profusion) : *a*) usage des choses coûteuses, **II**, 361 ; *b*) chose superflue.

LUYS (JULES) : phosphorescences cérébrales, 197, 1. — Mésaventure dans une expérience hypnotique, 483, 1.

Lycée (*Lyceum*, Λύκειον) : ARISTOTE enseignait dans un gymnase au N.-E. d'Athènes, voisin d'un temple consacré à APOLLON surnommé Λύκειος, tueur de loups (λύκος).

Lymphatique (de *Lymphe*, de *lympha*, eau claire) : tempérament lymphatique, 391. — Caractère lymphatique, 404.

Lypémanie (de Λύπη, chagrin ; μανία, folie) : penchant aux idées tristes et au désespoir, 488.

M

M : indique une mutation, à savoir, la transposition des prémisses, 539 ; 540.

Macération (*Maceratio*, de *maceratum*, supin de *macerare*, faire tremper, amollir, affaiblir, de *macer*, maigre) : pénitences et austérités, **II**, 158.

MACHIAVELLI (NICOLÒ) : *Le Prince*, 590. — *Machiavélisme*, **II**, 32 ; 325.

MAC-NISH (Dr) : cas d'amnésie, 210, 2.

Macrocosme (Μακρός, long, grand ; κόσμος, monde) : l'univers est appelé *macrocosme* par opposition à l'homme, qui est un *microcosme*, 25 ; 49.

MAGENDIE (FRANÇOIS) : distinction des nerfs, 71. — Méthode empirique, 686, et note 2.

Magistrat (*Magistratus*, d'un verbe archaïque *magistrare*, remplir les fonctions de maître, de chef, de *magister*, celui qui dirige, le maître, de la racine *mag*, d'où *magnus*, grand, *magis*, plus) : pouvoir judiciaire, **II**, 267. — Conditions de l'indépendance des magistrats, **II**, 266. — Ils doivent appliquer la loi avec justice, **II**, 266.

Magnétisme (du radical de *Magnétique*, de *Magneticus*, Μαγνητικός, de Μάγνης, qui est de Magnésie, ὁ Μάγνης λίθος, la pierre de Magnès, l'aimant) : *a*) puissance d'attraction propre aux aimants ; *b*) puissance d'endormir quelqu'un : magnétisme de MESMER, 478.

Maïeutique (Ἡ τέχνη μαιευτική, l'art d'accoucher, de μαιεύομαι) : la *Maïeutique* est la *partie positive* de la méthode socratique : c'est l'art d'accoucher les esprits. SOCRATE, s'imaginant que la science est innée en chaque homme, s'efforçait par des interrogations bien conduites d'amener son interlocuteur à prendre conscience des vérités qu'il était censé renfermer en lui-même. PLATON expose la *Maïeutique* dans le *Théétète*. — L'*Ironie* est la *partie négative* de la méthode socratique.

Main (*Manum*) : sa supériorité comme organe du tact, 186, 1.

MAINE DE BIRAN (MARIE-FRANÇOIS-PIERRE GONTHIER DE BIRAN, dit) : conscience, mode fondamental des facultés, 140. — Contre l'innéité, 312, 4. — Origine des notions premières, 315, 2. — Origine de l'idée de cause, 327. — Les deux pôles : moi, Dieu, **II**, 574, 1.

Mainmorte (*Manus mortua*) : *a*) droit féodal de mainmorte, **II**, 286 ; *b*) gens de mainmorte, **II**, 286 ; *c*) droit actuel, **II**, 287.

MAISTRE (COMTE JOSEPH DE) : origine du langage, 442, 3. — Causes des maladies, 470, 1. — Critique de BACON, 672, 1. — Le cœur et l'esprit, 805. — Le duel, **II**, 167, 3. — Peuples et gouvernement, **II**, 233.

Maître (*Magistrum*, accusatif de *magister*, celui qui dirige, le maître, de la racine *mag*, d'où *magis*, plus, *magnus*, grand) : ce terme a ici le sens de *Dominus* (maître de la maison), celui qui a autorité sur des personnes ou des choses. — Droits et devoirs, **II**, 217.

Majeur (*Major*, pour *mag-ior*, d'où *maior*, *major*, plus grand, de *magis*, plus) : terme majeur ; proposition majeure, 536. — Obéissance des enfants majeurs, **II**, 217.

Majorité (de *major*, plus grand) : *a*) âge légal nécessaire pour exercer certains droits ; vg. droit de voter et éligibilité (à 21 ans et à 25 ans en France) ; *b*) rôle de la majorité dans le système social de ROUSSEAU, **II**, 220-221 ; *c*) majorité ministérielle, **II**, 232-233 ; *d*) tyrannie des majorités, **II**, 242.

Mal (*Malum*, ce qui est mauvais) : privation d'une perfection qui convient à la nature d'un être, **II**, 477-478. — Division, **II**, 478. — Mal *métaphysique*, *physique* et *moral* : objections contre la Providence, **II**, 643-645. — La vie est-elle un bien ou un mal ? **II**, 645-650.

Maladie (de *Malade*, du latin populaire *male habitum*, qui est en mauvais état) : perturbation organique ou fonctionnelle, intellectuelle ou morale. — Maladies : *a*) de la *personnalité*, 151-152 ; *b*) de la *mémoire*, 210 ; *c*) de la *volonté*, 368. — Châtiment de l'intempérance, 470, 1 ; **II**, 644.

MALEBRANCHE (PÈRE NICOLAS DE) : âme des bêtes, 108. — Théorie des idées divines, 169. — Conservation des idées dans la mémoire, 196, 3. — Éducation de la mémoire, 208, 1. — Jugement ramené à la volonté, 270, 2. — Vision en Dieu, 310. — Précepte fondamental de Logique, 809. — Véracité divine, 818, 2. — Nature de l'idée du bien, **II**, 104-105. — Vertu, **II**, 128. — Causes occasionnelles, **II**, 546. — Optimisme absolu, **II**, 646.

Malebranchisme : système philosophique de MALEBRANCHE. Voir ce nom.

Malheur (de *Mal*, adjectif au sens de mauvais, *malus* ; *heur*, qui signifie chance bonne ou mauvaise, de *augurium*, présage) : événement funeste. — Le malheur d'autrui provoque la sympathie, 86-87. — Malheur de la vertu, 128-129 ; **II**, 645.

MALLOCK (W. HURRELL) : pragmatisme, 832.

MALON (BENOIT) : socialiste possibiliste, **II**, 200, 6.

Mandataire (de *Mandatum*, de *mandare*, mettre en main, confier) : les mandataires du peuple d'après ROUSSEAU, **II**, 220 ; 287-288.

MANÈS, MANI, MANICHÉE : né et mort en Perse, au cours du IIIe siècle, il fonda la secte philosophique et religieuse qui, de son nom, a été appelée le MANICHÉISME. Il semble avoir enseigné qu'il y a deux premiers principes éternels : Dieu, principe du bien, la matière, principe du mal. Ce dualisme est plus radical que celui de PLATON et d'ARISTOTE, **II**, 601, car pour MANÈS la matière n'est pas seulement le principe passif du mal, en tant qu'elle est la limite du bien ; mais elle en est le principe actif et puissant. Les MANICHÉENS ajoutaient à cette erreur philosophique des erreurs religieuses qui les rapprochent des GNOSTIQUES.

Manichéisme (de MANÈS, MANI) : système philosophique et religieux de MANÈS. Voir ce nom.

Manie (*Mania*, Μανία, humeur noire, rage, folie. Cf. μαίνομαι, être furieux) : délire général avec agitation, 488.

Manière (de l'ancien adjectif *Manier*, *manière*, qui se fait avec la main) : le moi et ses manières d'être, 152. — L'accident est une manière d'être, *modus essendi*, 320-321.

MANNING (CARDINAL EDWARD) : lutte entre l'intelligence et la volonté, 793, 1.

MARC-AURÈLE (MARCUS-AURELIUS-ANTONINUS-AUGUSTUS) : stoïcien, **II**, 93. — L'esclavage, **II**, 180, 3.

Marginal (de *Margo*, *marginis*, bord, marge) : ce qui est au bord, à la lisière. Certains psychologues, comme F. MYERS, parlent d'associations marginales, de franges de la conscience.

Mariage (de *Marier*, de *maritare*, de *maritus*, mari, de *mas*, mâle) : au point de vue : *a*) du droit naturel, **II**, 209 ; *b*) du droit chrétien, **II**, 209. — Unité et indissolubilité du lien matrimonial, **II**, 210-211.

MARION (HENRI) : la sympathie, 95-96. — Habitude et liberté, 425, 1 ; **II**, 88, 2.

MARX (KARL) : MARXISME, **II**, 200, 5.

Masse (de *massa*, amas de choses, μάζα) : « On appelle *masse* d'un corps le *rapport constant* qui existe pour ce corps entre les forces qui y sont appliquées et les accélérations correspondantes » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1910, p. 190).

Matérialisme (de *Materia*, matière dont une chose est faite) : doctrine qui n'admet d'autre substance que la matière. — Arguments et réponses, **II**, 540. — Le matérialisme dans l'art, **II**, 394. — *Matérialisme historique* : expression due à ENGELS pour caractériser le système de K. MARX, qui regarde les faits économiques comme la cause des événements historiques et sociaux.

Matériel (*Materialis*, de *materia*, matière) : s'oppose : 1°) à *Formel* : cause matérielle, 324 ; **II**, 488. — Objet matériel d'une science, c'est-à-dire ce qu'étudie cette science ; vg. la Psychologie étudie l'âme, 23. — Faute matérielle : ce qui contient les éléments d'une faute, mais auquel manque la forme, c'est-à-dire l'intention, 30–31. — Erreur matérielle, 796–797. — 2°) à *Spirituel* : l'être matériel est étendu, composé de parties, **II**, 536.

Maternel (*Maternus*, de *mater*, mère. Racine *ma*, produire ou nourrir) : amour maternel, 91.

Mathématique (*Mathematicus*, μαθηματικός, qui concerne l'étude, de μάθημα, connaissance, science ; ἡ μαθηματική [sous-entendu τέχνη ou ἐπιστήμη], la science des mathématiques) : c'est la science des nombres et des figures. — Objet des sciences mathématiques, 625. — Division : *a*) *mathématiques pures*, 625 ; *b*) *mathématiques appliquées*, 627. — Origine des notions mathématiques : *a*) *innéité*, 628 ; *b*) *théorie empirique*, 628 ; *c*) *théorie empirico-rationaliste*, 629. — Démonstration mathématique, 631. — Axiomes, 632. — Postulats, 633. — Définitions, 635. — Démonstration mathématique et syllogisme, 636. — Démonstration *analytique* ou *synthétique*, 610. — Démonstration *directe* ou *indirecte* (par réduction à l'absurde), 637-638. — Règles des axiomes, des définitions, des démonstrations, 638. — Caractère d'exactitude des mathématiques, 639. — Avantages et dangers des mathématiques pour la formation de l'esprit, 640-643. — Comparaison des définitions mathématiques et empiriques, 692. — L'imagination en mathématiques, 232. — Sublime mathématique (KANT), **II**, 390.

Mathématisme (de Μάθημα, étude, connaissance, de μανθάνω, apprendre. Racine μαθ, savoir) : ce mot désigne l'opinion des philosophes qui appliquent la méthode mathématique à la philosophie, 7-8 ; 31–32.

MATHIEU (SAINT) : idéal de la perfection, **II**, 111, 2.

Matière (*Materia*, matière dont une chose est faite) : s'oppose : 1°) à *Forme* : *a*) au sens *aristotélicien* : c'est l'élément indéterminé dont une chose est faite, 324 ; **II**, 488 ; *b*) *cartésien* : « ...La matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue » (*Principes*, Part. II, § 22). — 2°) à *Esprit* : matière et esprit, **II**, 507 ; 536 ; 539-540. — Qualités premières et secondes de la matière, 177. — Quelle est l'essence de la matière ? Systèmes divers : *a*) *Mécanisme atomistique* (ÉPICURE, GASSENDI), **II**, 507 ; *b*) *Mécanisme géométrique* (DESCARTES), **II**, 508 ; *c*) *Atomisme dynamique* (TONGIORGI), **II**, 510 ; *d*) *Dynamisme interne* (LEIBNIZ), **II**, 511 ; *e*) *Hylémorphisme* (ARISTOTE, SCOLASTIQUES), **II**, 513 ; *f*) *Dynamisme externe* (BOSCOVICH, PALMIERI), **II**, 518 ; 520. — *Materia signata*, principe d'individuation, **II**, 474.

Matière et Forme : cause matérielle et formelle, 324 ; **II**, 488. — Essence des corps (*Hylémorphisme*), **II**, 513-518.

MATIGNON (PÈRE AMBROISE) : distinction entre l'âme et ses facultés, **41**, 1.

Mauvais (origine inconnue) : s'oppose à *Bon*, **II**, 476 ; 477.

Maxime (*Maxima*, la plus grande) : mot employé substantivement, au Moyen Age, en sous-entendant *sententia*, sentence) : *Maximes* de LA ROCHEFOUCAULD, 98. — Infidélité à nos maximes, 805.

Maximum (pour *Mag-simum*, superlatif neutre de *magnus*, grand, de *magis*, plus. Racine *mag*, *meg*, être grand) : maximum *sensibile*, 70 ; 143 : 726-727. — S'oppose à *Minimum*.

Mécanicisme (de *Mécanique*, de *mecanicus*, μηχανικός, habile à travailler, de μηχανή, invention ingénieuse, machine) : synonyme de *Iatromécanisme*. Voir ce mot.

Mécanique (**la**) (*Mechanica*, ἡ [τέχνη] μηχανική, l'art de construire une machine, de μηχανή, invention ingénieuse, machine) : science des lois du mouvement. — Sa place dans les sciences, 2 ; 592.

Mécanisme (du radical de *Mécanique*) : mécanisme : *a*) *atomistique* d'ÉPICURE, **II**, 507 ; *b*) *géométrique* de DESCARTES : il explique les phénomènes par les seules notions d'étendue et de mouvement, à l'exclusion de la notion de force, **II**, 508.

Médiat (tiré de *Immédiat*, de *in*, négatif ; *mediatum*, supin de *mediare*, être au milieu, s'interposer, de *medius*, qui est au milieu) : ce qui suppose un intermédiaire. — Perception médiate, 166. — Jugement médiat, 273. — Déduction médiate, 531 ; 535-565. — Certitude et évidence médiates, 779.

Médiateur (*Mediator*, de *mediatum*, supin de *mediare*, s'interposer, de *medius*, qui est au milieu) : médiateur plastique, **II**, 545.

Médiation (*Mediatio*, de *mediatum*, *mediare*, s'interposer) : action de celui qui intervient dans un différend pour le concilier. — Médiation : *a*) de la Cour internationale de justice, **II**, 271 ; *b*) du Tribunal de La Haye, **II**, 318 ; *c*) de la Société des Nations, **II**, 320.

Médiocrité (*Mediocritas*, juste milieu, modération, de *mediocris*, de *medius*, moyen, médiocre) : état de ce qui est de qualité moyenne, **II**, 127-128.

Médisance (de *Médisant*, de *Médire* = *mesdire* ; *mes*, particule péjorative, et *dire*) : consiste à dire le mal qu'on sait sur le compte de quelqu'un. — Faute contre la justice, **II**, 206-207.

Méditation (*Meditatio*, de *meditatum*, supin de *meditari*, s'exercer à méditer) : forme de l'attention, 239.

Médium (de *Medius*, *a*, *um*, ce qui est au milieu, intermédiaire, moyen) : *a*) d'après les SCOLASTIQUES, l'espèce (*species*) est *medium quo* ou *id quo*, 163 ; *b*) un médium est celui qui sert d'intermédiaire dans les expériences de *spiritisme*.

Mégalomanie (de Μέγας, μεγάλη, grand ; μανία, rage, folie) : folie des grandeurs, 488.

Mégarique (de *Mégare*, ville de la Grèce ancienne, à l'entrée nord-est de l'isthme de Corinthe) : ÉCOLE MÉGARIQUE fondée par EUCLIDE, dite aussi éristique (ἐριστικός, qui aime la dispute, de ἐρίζω, se quereller, de ἔρις), surtout à cause des subtilités d'EUBULIDE, 548, 1.

Mélancolie (*Melancholia*, Μελαγχολία, de μέλας, noir ; χολή, bile ; d'où humeur noire) : *a*) Forme de folie, 488. — *b*) Tempérament mélancolique, 406, 1. — Esprit mélancolique : qui se laisse aller à ses impressions tristes, 85. — Cette tristesse maladive et malsaine a été exploitée par l'École romantique, **II**, 403.

Méliorisme (de *Melior*, meilleur ; c'est le comparatif d'un adjectif perdu. Cf. μάλα, adverbe = tout à fait, fort, dont le comparatif μᾶλλον = μάλιον correspond à *melius*) : ce terme indique un perfectionnement progressif que certains POSITIVISTES assignent comme l'unique loi de la MORALE. — Ce mot s'oppose à Optimisme et Pessimisme absolus pour caractériser la doctrine d'après laquelle le monde peut être rendu *meilleur* par les efforts de la volonté humaine. Il est synonyme d'*Optimisme relatif*, **II**, 650.

Mémoire (*Memoria*, de *memor*, qui se souvient, probablement pour *me-mn-or*. Cf. *memini*, je me souviens, et μνάμων, qui se souvient. Racine μεν, d'où μνη. Cf. en latin *Men*, action de se souvenir et d'imaginer, d'où *mens*, esprit) : faculté de conserver, de reproduire et de reconnaître les états de conscience passés. — Fonction de conservation, 135. — Objet et fonctions, 195. — Conservation des idées, 196. — Lois de la conservation, 198. — Rappel, réviviscence des idées : modes et conditions, 200. — Reconnaissance ou localisation : nature et conditions, 201. — Mécanisme de la reconnaissance, 203. — Localisation précise, 204. — Mémoire intellectuelle et mémoire sensible, unité de faculté, 206. — Qualités et défauts, 207. — Éducation de la mémoire, 207. — Mémoire et volonté, 208. — Importance de la mémoire, 209. — Maladies, 210. — Mémoire et imagination reproductrice, 223. — Souvenirs, matière de l'imagination créatrice, 226-227.

Mémorables (les) (*Memorabilis*, qui peut être raconté, digne de mémoire, de *memor*, qui se souvient) : les *Entretiens mémorables de Socrate* sont une apologie de ce philosophe par XÉNOPHON. — Arguments des causes finales, 337-338. **II**, 562. — Lutte contre le tempérament, 392, 1.

Mendicité (*Mendicitas*, de *mendicus*, mendiant) : dépôts de mendicité ; interdiction de la mendicité, **II**, 264.

Mensonge (du latin populaire *Mentitionica*, *mentionica*, de *mentitius*, de *mentiri*, imaginer, mentir, de *mens*, esprit) : refus d'une vérité due, 795 ; **II**, 158 ; 168. — Théorie : *a*) de KANT, **II**, 168 ; *b*) ancienne, 169 ; *c*) récente, 172.

Mental (*Mentalis*, de *mens*, *mentis*, esprit) : qui concerne l'esprit. Ce mot équivaut soit à *intellectuel*, soit à *psychologique*, *psychique*. — L'état mental de quelqu'un, c'est l'état sain ou trouble de ses fonctions psychiques. — *Maladie* mentale : qui trouble les fonctions psychologiques, 488-489. — *Suggestion* mentale, 480-481 ; 481-484. — *Restriction* mentale, **II**, 170-172 ; 175.

Mentalité (de *Mental*) : état d'esprit d'un individu, d'une époque.

Mépris (de la particule péjorative *mes* et de *priser*, qui vient de *prise*, substantif participe de prendre, de *prendere*, *prehendere*) : mésestime, 373, **II**, 18.

MÉRIC (MGR ÉLIE) : l'Académie de médecine réfractaire au magnétisme, 739, 1.

Mérite (*Meritum*, action digne de reconnaissance ou de récompense, mérite, de *meritum*, supin de *merere*, être digne de) : ce qui rend digne d'estime, de récompense. — Mérite et liberté, 373. — Définition du mérite, **II**, 118. — Mesure et degrés, 119.

Merveilleux, (de *Merveille*, du latin populaire *meribilia*, pour *mirabilia*, choses admirables, pluriel neutre employé substantivement comme nominatif féminin, de *mirari*, s'étonner) : c'est un terme générique pour désigner les faits qui dépassent les forces humaines ; vg. 483-484 ; **II**, 640-643.

Mésologie (de τὸ μέσον, le milieu, et de λόγος, discours) : étude des rapports des êtres et de leur milieu.

Mesure (*Mensura*, prononcé *mesura*, de *mensus*, *metiri*, mesurer) : mesure des sensations, 27 ; 726-728. — La vertu est dans une juste mesure, **II**, 126-128. — Loi de proportion et de mesure, **II**, 402-404.

Mesuré (de *Mesurer*, de mesure, *mensura*) : activité mesurée, source de plaisir, 62-63 ; 64. — Beauté mesurée, **II**, 402-404.

Métachronisme (de Μετάχρονος, postérieur ; de μετά, après ; χρόνος, temps) : erreur qui consiste à mettre un événement *avant* le temps où il s'est passé : l'événement est postérieur à la date donnée.

Métagéométrie (de Μετά, après ; γεωμετρία, de γή, terre, μετρέω, mesurer) : nom donné aux Géométries *non-euclidiennes*, qui supposent un espace ayant plus de trois dimensions, 643.

Métalogique (de Μετά, après, λογικός, qui concerne le raisonnement) : théorie des principes premiers et des fondements de la Logique par opposition à l'étude des règles logiques telles qu'elles sont appliquées dans un raisonnement correct. — JEAN DE SALISBURY a publié, sous le titre de *Metalogicus*, un plaidoyer pour la Logique.

Métamorale (de Μετά, après ; *moralis*, moral, de *mos*, *moris*, usage, manière d'être ou d'agir, mœurs) : quelques philosophes nomment ainsi la Métaphysique des mœurs. C'est la théorie des principes premiers et des fondements de la Morale par opposition à l'étude des règles morales telles qu'elles sont appliquées dans les cas particuliers.

Métaphore (*Metaphora*, μεταφορά, transport du sens propre au sens figuré, de μεταφέρειν, transporter) : son rôle dans la formation du langage, 448. — Analogie et métaphore, 711.

Métaphysique (de Μετὰ τὰ φυσικά, après la Physique ; en latin scolastique *Metaphysica*, sous-entendu *pars*, partie) : science des premiers principes et des premières causes. — Méthode de la Métaphysique, 761. — Morale et Métaphysique, 9 ; **II**. 7. — Morale et Théodicée. 11-12. — Nature et objet de la Métaphysique, **II**, 418. — C'est une science, **II**, 456. — Division de la Métaphysique, **II**, 456. — Rapports avec : *a*) la *Psychologie*, 24 ; *b*) la *Logique*, 511 ; *c*) la *Morale*, **II**, 7.

Métaphysique générale, **II**, 460-495.

Métaphysique spéciale, **II**, 496-650.

Métapsychique (de Μετά, après ; ψυχικός, relatif à l'âme, de ψυχή, âme) : c'est la science étudiant les phénomènes « qui paraissent dus à des forces intelligentes inconnues, en comprenant dans ces intelligences inconnues les étonnants phénomènes intellectuels de nos inconsciences » (CH. RICHET, *Traité de Métapsychique*, L. I, § 1, p. 2, Paris, 1922). — Ces phénomènes peuvent se ramener à trois chefs : 1°) « La *Cryptesthésie* [de κρυπτός, caché ; αἴσθησις, faculté de sentir] : c'est-à-dire une faculté de connaissance qui est

différente des facultés de connaissances sensorielles normales. » C'est la « *lucidité* des auteurs anciens ». — 2°) La *Télékinésie* [de τῆλε, loin ; κίνησις, mouvement], c'est-à-dire une action mécanique différente des forces mécaniques connues, qui s'exerce sans contact, à distance, dans des conditions déterminées, sur des objets ou des personnes. — 3°) L'*Ectoplasmie*, [de ἐκτός, au dehors, πλάσμα, ouvrage façonné], c'est-à-dire la formation d'objets divers, qui le plus souvent semblent sortir du corps humain et prennent l'apparence d'une réalité matérielle (vêtements, voiles, corps vivant). C'est la « *matérialisation* des auteurs anciens ». (*Ibidem*, Avant-Propos, p. 2). — Pour la critique de ce livre. Cf. L. ROURE. ÉTUDES, 1922, T. III, p. 461-471. — P. HEUZÉ, *Les morts vivent-ils ? Enquête sur l'état présent des sciences psychiques*, 1re Série. Paris, 1922.

Métempirique (de Μετά, après ; *empirique*, de *empiricus*, ἐμπειρικός, qui se dirige d'après l'expérience, de ἔμπειρος, qui a l'expérience de, de ἐν, dans ; πεῖρα, essai. Racine περ, aller à travers) : mot fait, à l'image de métaphysique, pour signifier ce qui est au delà de toute expérience possible.

Métempsycose (*Metempsychosis*, μετεμψύχωσις, de μετά, après, idée de succession, ἐμψυχόω, animer ; de ἐν, dans ; ψυχή, âme) : doctrine affirmant qu'une même âme anime successivement plusieurs corps.

Méthode (Μέθοδος, poursuite, recherche ; de μετά, vers ; ὁδός, chemin) : ensemble de procédés rationnels pour la recherche et la démonstration du vrai. — Méthode générale : *a*) de la *philosophie*, 7 ; *b*) de la *science*, 603 ; 623. — Règles de la méthode cartésienne, 603. — Procédés essentiels de la méthode générale : *analyse* et *synthèse*, 608. — Induction et déduction, 617. — Méthode des sciences *mathématiques*, 625. — Méthode des sciences *physiques*, 648. — Méthode des sciences *naturelles*, 687. — Méthode des sciences *morales en général*, 714. — Méthode des sciences morales : 1°) *Théoriques* : *a*) PHILOLOGIE, 718 ; *b*) PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE, 719 ; *c*) HISTOIRE, 734 ; *d*) SOCIOLOGIE, 752 ; *e*) POLITIQUE, 756 ; *f*) DROIT, 756 ; *g*) ÉCONOMIE POLITIQUE, 757. — Méthode des sciences morales : 2°) *Pratiques* : *a*) LOGIQUE, 757 ; *b*) MORALE, 758 ; *c*) ESTHÉTIQUE, 760. — Méthode des sciences *métaphysiques*, 761. — Utilité de la méthode, 843. — Méthode pour déterminer les attributs de Dieu, **II**, 577 ; 580.

Méthodologie (de Μέθοδος, méthode ; λόγος, discours) : science des méthodes ; 509 ; 576.

Métier (*Misterium*, latin populaire pour *ministerium*, service ; de *minister*, qui sert, aide, de la racine *min*, d'où *minor*, moindre, *minus*, moins, et du suffixe *ter*) : genre d'occupation manuelle. — Corporations de métiers et liberté du travail, **II**, 187 ; 353.

Métoposcopie (Μετωποσκόπος, qui lit sur le front, physionomiste, de μέτωπον, front ; σκοπέω, examiner) : c'est l'art de ceux qui prétendent deviner le caractère des gens en inspectant les traits de leur visage.

METTERNICH (PRINCE CLÉMENT-WENCESLAS) : principe de non-intervention, **II**, 314, 1.

MICHELET (JULES) : l'esprit façonne le corps, 470. — L'histoire est une résurrection, 743 ; 745.

Microcosme (de μικρός, petit, et κοσμός, monde) : l'homme, abrégé du monde, petit monde, 25 ; 49. — Dans les doctrines théosophiques, qui admettent une correspondance entre chaque partie du corps humain et chaque partie constitutive de l'univers, celui-ci est appelé *macrocosme*, et l'homme, par

rapport à lui, *microcosme* (Cf. FLUDD, *Utriusque Cosmi, majoris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia...*, 2 vol., Oppenheim, 1617-1619).

Migration (*Migratio*, de *migratum*, *migrare*, changer de séjour) : déplacement. — Faits de migration (BACON), 652. — Migrations des espèces, **II**, 614 ; 615 ; 620.

Milieu (de *Mi*, préfixe dérivé de *medium*, qui est au milieu ; et *lieu*, de *locum*) : ce qui est placé entre plusieurs autres choses. — Influence du milieu : *a*) sur la formation des *passions*, 117 ; 392 ; *b*) sur la *civilisation* (TAINE), 749, 2 ; *c*) sur la genèse des *espèces* (DARWIN), **II**, 614 ; 615.

MILL (JAMES) : père de J.-S. MILL, 220, 1.

MILL (JOHN STUART) : A) PSYCHOLOGIE : origine des inclinations altruistes, 100. — Notion du moi, 153. — Hallucination vraie, 171, 3. — Théorie de l'association, 213, 3. — Excès de l'Associationnisme, 220. — Nominalisme, 254. — Jugement ramené à l'association, 268-269. — Raisonnement par analogie 283 ; 707-708. — Origine des idées, 304. — Notion de substance, 323. — Notion de cause, 325, 4. — Principe de causalité, 330-332. — Objection contre la liberté, 370, 2.

B) LOGIQUE : définition, 506, 4. — Objection à HAMILTON sur la quantité du prédicat, 552, 3. — Formule du principe du syllogisme, 554, 1. — Objections contre le syllogisme, 564-565. — Origine des notions mathématiques, 628, 1. — Quatre méthodes pour déterminer les causes, 668-670. — Fondement de l'induction, 679. — Méthode de la morale, 758, 1. — Classification des sophismes, 802, 1. — Utilité de la méthode syllogistique, 843, 1.

C) MORALE : nature et valeur de la conscience morale, **II**, 22, 1. — Utilitarisme rectifié, **II**, 53. — Fondement du droit, **II**, 133, 2. — Conditions de la civilisation, **II**, 327, 1.

D) MÉTAPHYSIQUE : *Relativisme* phénoméniste, **II**, 428, 1, 2. — *Idéalisme*, **II**, 499, 1.

MILNE-EDWARDS (HENRI) : avantages de l'hypothèse, 657, 3.

Mimétisme (de Μιμητέος, adjectif verbal de μιμέομαι, imiter) : action d'imiter. — Son utilité, **II**, 614, 3.

Mimique (*Mimicus*, μιμικός, qui concerne l'art des mimes, de *mimus*, μῖμος, imitateur) : langage d'action, 438. — Pantomime, **II**, 408.

Minéral (du bas latin *Mineralis*, de *minera*, minière) : ce qui est formé de matière non organisée. — Caractère de son activité, 48. — Sa compréhension métaphysique, 252.

Minéralogie (de *Minéral* ; λόγος, discours) : sa place dans les sciences, 2 ; 593 ; 647.

Mineur (*Minor*, moindre) : *a*) moins grand : terme et proposition, 536. *b*) au-dessous de l'âge légal : obéissance des enfants mineurs, **II**, 217. — Distinction mineure : voir *Modal*.

Minimal (de *Minimus*, le plus petit) : salaire minimal, **II**, 358-359.

Minimum (la plus petite quantité, superlatif de *parcus*, petit) : le *Minimum sensibile*, 70 ; 143 ; 726-727. — Minimum de salaire, **II**, 358-359. — S'oppose à *Maximum*.

Ministre (*Minister*, serviteur, de *minor*, moindre) : celui qui est chargé d'exécuter quelque chose. — Ministres responsables, **II**, 232-233.

Minorité (de *minor*, moindre) : *a*) Moindre nombre dans une réunion de votants. — Représentation des minorités, **II**, 283. — Oppression de la minorité, **II**. 220-221. — *b*) Age inférieur à l'âge légal. — Cf. J. LUCIEN-BRUN, *Le Problème des Minorités devant le Droit International*, Paris, 1923.

Miracle (*Miraculum*, chose étonnante, merveille, de *mirari*, s'étonner) : effet requérant une intervention spéciale de Dieu. — Possibilité et nature, **II**, 640.

Misanthropie (Μισανθρωπία, de μῖσος, haine ; ἄνθρωπος, homme) : haine du genre humain. — Inclination malveillante, 88 ; 95.

Misère psychologique (de *Miseria*, de *miser*, malheureux) : PAUL JANET propose d'appeler ainsi cette « faiblesse morale particulière consistant dans l'impuissance qu'a le sujet faible de réunir, de condenser ses phénomènes psychologiques, de se les *assimiler*. » (*L'Automatisme psychologique*, IIe P., Ch. IV, p. 454, Paris, 1889).

Misologue (de Μῖσος, haine ; λόγος, raison) : ennemi de la raison et détracteur des sciences. Tels furent les CORNIFICIENS, qui dénigraient toute culture intellectuelle. Ils furent combattus par JEAN DE SALISBURY uni aux Maîtres de l'École de Chartres. Cf. A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Age, du Ve au XVIe siècle*, p. 227 sqq. Tome XI des *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, Chartres, 1895.

Misonéisme (de Μῖσος, haine ; νέος, nouveau, pour νέϝος. Cf. *novus*) : haine des nouveautés. Les ennemis de SOCRATE l'accusèrent de répandre dans la jeunesse des nouveautés dangereuses.

Mixte (*Mixtus*, mêlé, participe passé de *miscere*, *mixtum*, mêler) : *a*) Les THOMISTES soutiennent en général que dans le mixte, inorganique ou vivant, il y a unicité de forme. — *b*) D'autres SCOLASTIQUES admettent dans le vivant et l'inorganique une forme substantielle unique se subsumant les formes inférieures physico-chimiques sans détruire leur réalité. — *c*) D'autres enfin ne voient dans le mixte qu'un agrégat sans unité stricte. — Cf. P. DUHEM, *Le mixte et la combinaison chimique*, Paris, 1902. — P. DESCOQS, *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, Part. I, Ch. III et IV, p. 33-120, Paris, 1924.

Mnémonique (*Mnemonicus*, μνημονικός, de μνήμη, mémoire. [Rac. *Men*. Cf. *Mens*], μιμ-νή-σκω, se souvenir) : procédés qui aident la mémoire, 199 ; 209.

Mnémotechnie (de *Mnemonicus*, Μνημονικός, qui concerne la mémoire ; τέχνη, art) : art d'aider la mémoire, 199 ; 209.

Mobile (*Mobilis*, qu'on peut mouvoir, de *movere*, mouvoir) : signifie : *a*) le corps en tant qu'il est sujet du mouvement, **II**, 506 ; *b*) les phénomènes affectifs qui précèdent la volition, 357.

Mobilisme (de *Mobile*) : doctrine d'après laquelle le fond des choses est sans cesse en voie de transformation sans lois fixes. Il en résulte que toute organisation rationnelle des choses est impossible (A. CHIDE, *Le Mobilisme*, Paris, 1908.) C'est, en somme, la doctrine d'HÉRACLITE qui assimile l'être au *devenir* (πάντα κινεῖται. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. III, C. VIII, § 6, Éd. DIDOT, T. II, p. 514).

Modal (du latin scolastique *Modalis*, de *modus*, mesure, manière) : on nomme proposition *modale* celle qui exprime la manière (*modus*) dont l'attribut convient ou ne convient pas au sujet. Or il y a quatre manières : *possibilité*, *impossibilité*, *nécessité*, *contingence*. — SUAREZ a divisé la distinction réelle, celle qui existe dans les choses indépendamment de l'esprit, en distinctions : *majeure* (*ut res et res*) et *mineure* (*ut res et modus ejus*). Cette dernière est appelée distinction *modale* ; vg. entre une chose et ses qualités, comme la figure, **II**, 481, 2. — Voyelle modale, 455.

Modalité (de *Modal*, de *modalis*, de *modus*, manière) : modalité des jugements, 273. — D'après KANT, la modalité des jugements c'est la propriété qu'ils ont d'être *assertoriques*, *problématiques* ou *apodictiques*. Voir ces mots. — La *modalité* est aussi pour KANT une catégorie, 296 ; **II**, 432.

Mode (*Modus*, mesure, manière) : manière d'être. — Définition, 320-321. — Modes de l'être, **II**, 461.

Modèle (de l'italien *Modello*, de *modus*, mesure) : ce qui doit servir d'objet d'imitation. — La cause exemplaire est pour l'artiste comme un modèle intérieur, **II**, 490.

Moderne (*Modernus*, de l'adverbe *modo*, récemment) : ce qui est de notre temps ou d'une époque relativement récente. — Progrès modernes, **II**, 350, — Idées modernes : ce qu'on nomme ainsi est résumé dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, **II**, 294.

Modernisme (de *Moderne*) : sous ce nom l'on comprend un ensemble d'erreurs théologiques et philosophiques, que Pie X a condamnées dans l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, 8 septembre 1907. Les MODERNISTES, en philosophie, professent l'*Agnosticisme* et l'*Immanentisme*. Voir ces mots.

Modification (*Modificatio*, de *modus*, manière ; la forme *ficare*, *ficatum* est dérivée de *facere*, faire) : changement accidentel qui détermine une nouvelle manière d'être ; vg. les phénomènes psychologiques sont des modifications du moi, 23. — Modifications de l'être, **II**, 461.

Module (de *Modulus*, diminutif de *modus*) : *a*) Unité de convention pour régler les proportions des colonnes ou des parties dans une ordonnance architecturale. — *b*) C'est « la valeur qui se rencontre le plus fréquemment au cours d'une série de mensurations d'un même objet ». (ED. CLAPARÈDE, *Rapport sur la Technologie psychologique*, VIe Congrès international de Psychologie, 1909). — Le terme *Mode* s'emploie aussi dans ce second sens.

Moelle (*Medulla*) : moelle allongée, épinière, 71.

Mœurs (de *Mores*, devenu mors, meurs, mœurs) : habitudes d'un individu ou d'un peuple relatives : *a*) à l'observation de la loi morale, **II**, 1 ; *b*) aux usages, à la manière de vivre (sans idée de bien ou de mal).

Moi (*Me*, moi) : idée du moi, 149. — Importance de la perception du moi, 151. — Altérations de l'idée du moi, 151. — Fausses notions du moi, 153. — Éléments constitutifs du moi, 365. — Relativisme phénoméniste, **II**, 427-428. — Idée du moi, d'après KANT, **II**, 433.

Molécule (du latin scolastique *Molecula*, petite masse, de *moles*, masse) : la molécule est un système d'atomes. — Confirmation de l'hypothèse moléculaire, 659, 2.

MOLESCHOTT (JACOB) : phosphorescences cérébrales, 197, 1. — Déterminisme, 391, 5. — Matérialisme, **II**, 540.

MOLIÈRE (JEAN-BAPTISTE POQUELIN, dit) : 116, 2 ; 121, 4 ; 279, 1.

MOLINA (PÈRE LOUIS) : liberté humaine et science divine, 380, 2. — Connaissance des futurs conditionnels, **II**, 593, 3.

MOLINARI (GUSTAVE DE), « Laissez faire », **II**, 369, 3.

Molinisme : système de MOLINA pour accorder la liberté humaine et les attributs divins. Voir MOLINA.

Mollesse (de *Mol*, mou, de *mollem*) : *a*) caractère physique de certains corps, 179 ; *b*) défaut de la volonté, 85 ; 367.

MOLYNEUX (WILLIAM) : problème de Molyneux, 180, 2.

Moment (*Momentum*, pour *movimentum*, ce qui met en mouvement, poids, moment, de *movere*, mouvoir) : appliqué : *a*) à une *force*, par rapport à un point, ce mot indique le produit de cette force par la distance à ce point ; *b*) à la *durée* : il en indique la plus petite division, **II**, 506 ; *c*) aux *opérations de l'esprit*, il en indique les phases ; vg. moments : de la méthode psychologique, 32 ; de la méthode inductive, 648.

Monachisme (de *Monachus*, Μόναχος, solitaire, de μόνος, seul) : c'est l'institution monastique. — Objection contre la sociabilité, 86.

Monade, monadisme, Monadologie (Μονάς, μονάδος, unité, de μόνος, seul ; λόγος, discours) : LEIBNIZ définit la monade « une substance simple, c'est-à-dire sans parties. » — *Monadisme* : système admettant que le monde est formé de monades. — *Monadologie* (science des Monades) : titre donné par ERDMANN à l'œuvre de Leibniz sur ce sujet, quand il en publia le texte original dans *Leibnitii Opera philosophica* (Berlin, 1840). — Système de LEIBNIZ, **II**, 511.

Monarchie (*Monarchia*, μοναρχία, de μόναρχος, qui commande seul, de μόνος, seul ; ἄρχω, commander) : gouvernement d'un seul. — Formes variées, **II**, 232-233 ; 233-236.

Monde (*Mundus*, propre, élégant, d'où le substantif *mundus*, qui, comme κόσμος, signifie l'ordre du monde, le monde) : *a*) L'ensemble de tout ce qui existe, l'univers. — Objet de la philosophie, 4, 5. — Science du monde ou *Cosmologie* [illegible], 594 ; **II**, 496-534. — *b*) Ensemble de choses d'une même sorte ; vg. le monde intelligible, c'est-à-dire le monde des idées.

Monisme (de Μόνος, seul) : consiste à ramener tous les êtres à une identité fondamentale, soit matérielle, soit spirituelle. — Monisme matérialiste de HAECKEL, **II**, 626.

Monnaie (*Moneta*, de *monere*, faire souvenir. Racine *Men*, penser) : pièce de métal servant aux échanges, **II**, 355.

Monogamie (*Monogamia*, μονογαμία, de μόνος, seul ; γάμος, mariage, puis par extension épouse) : mariage où l'homme ne peut avoir qu'une femme, **II**, 210. — S'oppose à *Polygamie*.

Monogénèse (de Μόνος, seul, γένεσις, origine) : unité d'origine ; vg. le genre humain est monogénétique, c'est-à-dire descend d'un couple primitif : Adam et Ève. — S'oppose à *Polygénèse*.

Monographie (de Μόνος, seul ; γράφω, décrire) : écrit sur un point spécial, 491, 5 ; 721-722.

Monoïdéisme (de Μόνος, seul ; ἰδέα, forme, idée) : état où l'esprit n'est occupé que d'une seule idée, 428.

Monomanie (de Μόνος, seul ; μανία, folie) : folie limitée à un seul ordre d'idées, 488.

Monopole (*Monopolium*, μονοπώλιον, de μόνος, seul ; πωλέω, vendre) : privilège exclusif de vendre ou de faire quelque chose. — Le socialisme monopolise la production, **II**, 200. — Monopole de l'enseignement, **II**, 254-256.

Monosyllabique (de *Monosyllabe*, de *monosyllabus*, μονοσύλλαβος, de μόνος, seul ; συλλαβή, assemblage de lettres formant un son, de συλλαμβάνω, rassembler) : langues monosyllabiques, 456.

Monothéisme (Μόνος, seul ; Θεός, Dieu) : doctrine n'admettant qu'un seul Dieu 577-578.

Monstre (*Monstrum*, *Monestrum*, de *monere*, faire souvenir, avertir. *Monstrum* signifia d'abord signe envoyé par les dieux, prodige, chose étrange) : être ayant une conformation contre nature. — Tératologie psychologique, 723-724.

MONTAIGNE (MICHEL EYQUEM DE) : l'homme, 33, 2. — Le bien-être, 57, 1. — L'amitié, 90, 1. — Instinct et raison, 106-108 ; 492, 1. — Joie et remords, 130, 1. — L'attention, 198. — L'éducation intellectuelle, 208, 1. — Effet de l'habitude passive, 417. — Tyrannie de l'habitude, 419, 2. — Langage expressif des émotions, 469, 4. — Sorite du renard, 548, 2. — Ignorance et incuriosité, 781, 1. — Infidélité à nos maximes, 805. — La justice, **II**, 28, 2 ; 30, 3. — Scepticisme, **II**, 422. — Honneur et conscience, **II**, 85, 2.

MONTESQUIEU (CHARLES DE SECONDAT, BARON DE LA BRÈDE ET DE) : influence des climats, 116, 3. — *De l'esprit des lois*, 590. — Philosophie de l'histoire, 748, 2. — Définition de la loi, **II**, 38, 1, 3. — Tout a sa loi, **II**, 42, 1. — Nature de l'idée du bien, **II**, 104, 1. — Origine du droit de propriété, **II**, 192, 7. — Séparation des pouvoirs, **II**, 266, 1. — Vertu et démocratie, **II**, 245, 1. — Aspiration de l'âme, **II**, 551, 1.

Monument (*Monumentum* et *monimentum*, souvenir, monument, de *monitum*, supin de *monere*, rappeler) : ouvrage édifié pour perpétuer un souvenir. — Critique des monuments historiques, 740.

Moral (*Moralis*, relatif aux mœurs, de *mos*, *moris*, usage, manière d'être ou d'agir, mœurs) : *a*) Moral, par opposition à *Physique*, indique l'ensemble des faits psychologiques. Physique indique l'ensemble des fonctions organiques ; vg. rapports du physique et du moral, 466. — Sciences morales, 593 ; 714. — *b*) Moral signifie proprement : ce qui est relatif aux mœurs, à la conduite : certitude et évidence morales, 780-781 ; 782. Conscience morale, 137 ; **II**, 15. — Jugements et sentiments moraux, **II**, 16-18. — Sens moral, **II**, 18. — Intention morale, **II**, 31. — Valeur morale des actes, **II**, 30-31. — Loi morale, **II**, 38-39 ; 39 ; 42. — Satisfaction morale, **II**, 49. — Responsabilité morale, **II**, 114. — Beau moral, **II**, 384. — A. BOUYSSONIE, *Solution spiritualiste du Problème moral*, dans ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 1924. T. II, p. 1-64.

Morale (la) (de *Moralis*, relatif aux mœurs, employé substantivement, de *mos*, *moris*, usage, manière d'agir, mœurs) : science des mœurs telles qu'elles doivent être, ou science du bien et du mal. — Place de la Morale dans les sciences, 3 ; 5 ; 593 ; 715. — Méthode de la Morale, 758. — Définition et objet de la Morale, **II**, 1. — Science et art, **II**, 2. — Division de la Morale, **II**, 3. —

Utilité de la science de la Morale, **II**, 3. — Rapports de la Morale avec : *a*) *Psychologie*, **II**, 5 ; *b*) *Logique*, **II**, 6 ; *c*) *Métaphysique*, **II**, 7. — Morale indépendante, **II**, 7. — Rapports de la Théodicée et de la Morale, **II**, 11.

Morale *formelle* ou *générale*, **II**, 15. — Morales *égoïstes* ou *utilitaires*, **II**, 48. — Morales *altruistes* ou *sentimentales*, **II**, 80. — Morales *rationnelles*, **II**, 89. — Rôle en Morale : *a*) du *plaisir*, **II**, 76 ; *b*) de l'*intérêt*, 77 ; *c*) du *sentiment*, 86.

Morale *matérielle* ou *particulière*, **II**, 148. — A) MORALE PERSONNELLE, **II**, 153. — B) MORALE SOCIALE, **II**, 161 : *a*) *Humanitaire*, **II**, 161 ; *b*) *Domestique*, **II**, 208 ; *c*) *Civique*, **II**, 219 ; *d*) *Internationale*, **II**, 311. — Morale et Politique, **II**, 325. — C) MORALE RELIGIEUSE, **II**, 331. — Rapports de la Morale et de l'Économie politique : *a*) *généraux*, **II**, 363 ; *b*) *spéciaux*, **II**, 363. — Morale et art, **II**, 410. — Morale dite scientifique, **II**, 58.

Moralisme (de *Morale*, de *Moralis*, relatif aux mœurs) : ce terme signifie : *a*) tantôt une doctrine pratique qui ne s'attache qu'à la Morale ; *b*) tantôt un système qui fait consister la moralité uniquement dans l'intention et la bonne volonté, sans tenir compte de la matière de l'acte volontaire : tel est le Moralisme de KANT, **II**, 78 ; 97 ; 100-101.

Moralité (*Moralitas*, de *moralis*, relatif aux mœurs) : signifie la valeur morale d'un agent ou d'une action. — Ses éléments ou conditions, **II**, 30. — Conséquences de la moralité, **II**, 114. S'oppose à *Immoralité*. — KANT oppose *Moralité* et *Légalité*. La *Moralité* consiste dans la conformité *subjective* de la volonté à la loi par amour du devoir : le caractère moral dépend donc de la *forme*, c'est-à-dire de l'intention désintéressée, et non de la matière. La *Légalité* consiste dans la conformité *objective* à la loi pour en retirer quelque avantage : l'acte accompli est *matériellement* conforme à la loi. Un tel acte est *légal*, mais n'est pas *moral*, parce que l'intention désintéressée fait défaut, **II**, 78, 97 ; 100-101.

Morbide (*Morbidus*, de *morbus*, maladie) : psychologie morbide, 723-724.

MORENO (GABRIEL GARCIA) : homme de caractère, 392, 2. — Maxime politique, **II**, 346.

MORGAN (AUGUSTUS DE) : quantification du prédicat, 551, 2.

Morphologie (de Μορφή, forme ; λόγος, discours) : science des formes grammaticales des mots. — Classification morphologique des langues, 456. — Partie de la grammaire, 463 ; 464-465. — Parenté morphologique des espèces, **II**, 617 ; 620, IV ; 623-625.

Mort (*Mortem*) : peine de mort, **II**, 267-269.

Mortification (de *Mortifier*, de *mors*, *mortis* avec le suffixe *fier*) : c'est le nom chrétien qui exprime le devoir de réprimer les impulsions de la sensibilité pour la soumettre aux exigences de la raison, **II**, 158. — Cf. Thérapeutique des passions, 119.

MOSSO (ANGELO) : la peur, 469,5 ; 728.

Mot (*Muttum*, grognement, altéré en *mottum*) : sons articulés qui composent le langage, 436 ; 439. — Vocabulaire, 450. — Peut-on penser sans mots ? 151. — Dangers des mots, 453. — Terme et mot : différence, 515, 2. — Définition de mot ou nominale, 521 ; 524. — Sophismes de mots, 798.

Moteur (*Motor*, de *motum*, supin de *movere*, mouvoir) : ce qui meut, ce qui se rapporte au mouvement. — Type de mémoire : moteur, 206. — Effet moteur des images, 233-234 ; 470-471. — Nécessité d'un premier moteur, **II**, 560.

Motif (du latin scolastique *Motivus*, qui pousse à faire quelque chose, employé substantivement) : raison d'ordre *intellectuel* pouvant déterminer, une action volontaire, 357. — Nécessité des motifs pour l'acte volontaire, 357-358. — Influence des motifs, 396. — Comparaison des motifs aux poids, 399. — Divers motifs des actions : *plaisir*, *intérêt*, *sentiment*, *bien rationnel* **II**, 46-47.

Motrice (*Motor*, *motrix*, *motricis*, de *motum*, supin de *movere*, mouvoir) : activité motrice inhérente à tout phénomène psychologique, 36. — Force motrice des images, 233-234 ; 470-471. — Cause motrice, 324. — Conscience de l'activité motrice, 327. — L'activité motrice et la volonté 359-360 ; 363-364. — On nomme *sensations motrices* ou *kinesthésiques* celles qui accompagnent les mouvements de notre corps et nous les font connaître.

Motricité (de *Motrice*) : fonction motrice de l'être vivant, 36 ; 363-364. DESTUTT DE TRACY se sert du mot *Motilité*. — Elle est persistante chez le somnambule, mais son exercice est suspendu pendant le rêve, 473-474 ; 477.

Mouvement (de *Mouvoir*, de *movere*) : déplacement ou changement de position dans l'espace considéré dans son rapport avec le temps, **II**, 506, 2. — Mouvement mécanique, spontané, 48. — Perception du mouvement, 182. — Transformation du mouvement, 387-390 ; **II**, 542. — Preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement, **II**, 560.

Moyen (de l'adjectif *Moyen*, qui vient de *medianum*, dérivé de *medius*, qui est au milieu) : ce qui conduit à une fin. — Corrélatif de fin, 333. — La fin ne justifie pas les moyens, **II**, 32-33.

Moyen terme : *a*) le terme par lequel, dans un syllogisme, le majeur et le mineur sont mis en rapport, 536 ; *b*) milieu entre deux autres termes, 214 ; **II**, 127.

MUELLER (JOHANN) : impressions sensorielles, 167, 2. — Expériences sur l'énergie spécifique des nerfs, 158, 1 ; 164, 4.

MUELLER (MAX) : les noms propres, 258, 2. — Racines primitives, 260, 1. — Instinct philologique, 444, 7. — Penser, d'après les POLYNÉSIENS, 452, 5. — Classification morphologique des langues, 456, 2, 3. — Classification généalogique, 458-459 ; 460. — Diversité des langues et possibilité d'une commune origine, 460, 3.

Muet (de l'ancien français *Mu*, dérivé de *mutum*) : expériences fournies par les sourds-muets, 452 ; 723. — Langage des sourds-muets, 438.

Multiple (*Multiplex*, de *multus*, nombreux et de la racine *plex*, plier, d'où *plicare*, plier) : opposé à l'un, **II**, 471 ; 472.

Multiplication logique : 567 ; 568.

Multitude (*Multitudo*, de *multus*, nombreux) : pluralité d'êtres réellement distincts entre eux, **II**, 472. — C'est l'élément matériel de la société, **II**, 219. — D'après SUAREZ le pouvoir est primitivement dans la multitude qui veut former une société, **II**, 224-225.

MUN (COMTE ALBERT DE) : programme social, **II**, 372-373.

Musculaire (*Muscularis*, de *musculus*, petit rat, muscle, de *mus*, *muris*, rat) : sensations musculaires, 75. — Sens musculaire, 158. — Étendue musculaire, 191. — Effort musculaire, 327 ; 359 ; 363-364.

Musique (*Musica*, ἡ μουσική, sous-entendu τέχνη = l'art de la musique de μουσικός, qui concerne les Muses, par suite, les arts, spécialement la Musique, de Μοῦσα, pour Μόν-τσα, Muse. Racine μαν, μεν, penser) : sens musical, 186. — Art musical, **II**, 408 ; 409.

MUSSET (ALFRED DE) : la douleur, 128.

Mutation (*Mutatio*, de *mutatum*, supin de *mutare*, fréquentatif pour *movitare*, déplacer, changer, de *movere*, mouvoir) : 1°) Sens *biologique* : *a*) petits changements morphologiques : *sic* LAMARCK ; *b*) différences morphologiques que présentent les échantillons provenant de couches successives ; *c*) transformation brusque et héréditaire d'un type vivant qui se produit dans un espace court, même dans l'espace d'une seule génération : *sic* DE VRIES, NAUDIN, **II**, 620. — 2°) Sens *social* : changement dans l'organisation de la société.

Mutilation (*Mutilatio*, de *mutilatum*, supin de *mutilare*, mutiler) : altération de l'intégrité du corps, **II**, 156.

Mutualité (de *Mutuel*, de *mutuus*, réciproque, de *mutare*, changer, échanger) : en *Sociologie*, ce mot désigne les institutions qui ont pour but l'assistance mutuelle.

Mutuel (de *Mutuus*, réciproque, de *mutare*, changer, échanger) : ce qui est fondé sur un échange d'actes ou de sentiments qui se répondent. — Action mutuelle de l'âme et du corps, 471-472 ; **II**, 543-544.

Mystère (*Mysterium*, μυστήριον, chose secrète, de μύω, être fermé) : *a*) Sens *large* : ce qui n'est pas en soi au-dessus des prises de la raison, mais qu'elle n'est pas capable de comprendre dans l'état actuel des connaissances, vg. l'essence des corps. — *b*) Sens *strict* : ce qui est incompréhensible, au-dessus de la raison, **II**, 634.

Mysticisme, Mystique (*Mysticus*, μυστικός, qui concerne les mystères, mystique, de μύω, être fermé) : il faut distinguer : *a*) Mysticisme *faux*, qui consiste à chercher la certitude, en dehors de la raison, dans un commerce superstitieux avec Dieu et le monde suprasensible : vg. méthode mystique de l'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, 7. — *b*) Mysticisme *vrai*, qui, sans renier la raison, y ajoute des lumières d'ordre surnaturel et des communications spéciales avec Dieu. Il fait l'objet de la *Théologie mystique*. Cf. A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1922 (10e édit.).

Mystification (de *Mystifier*, du radical de *mystère*, avec le suffixe *fier*) : action d'abuser de la crédulité des gens. — Mystification en matière textuelle 742, 1.

Mythe (Μῦθος, parole, fable) : c'est l'exposition d'une doctrine profonde sous le voile de l'allégorie. Les mythes de PLATON sont célèbres ; vg. mythe de la caverne, 310.

Mythologie (*Mythologia*, de Μυθολογία, de μυθολόγος, fabuleux, de μῦθος, fable ; λόγος, discours) : histoire fabuleuse des dieux et des héros. — Divinisation des forces du monde, 248, 1.

N

NAPOLÉON Ier : le duelliste, **II**, 168.

Nation (*Natio*, naissance, race, hommes de même race, nation, de *nascor*, *natus sum*, naître) : ensemble des citoyens constituant un État. — Ses éléments, 92-93 ; **II**, 220. — Société des Nations, **II**, 320-321.

Nationalisation (de *Nationaliser*, de *nation*) : nationalisation du sol, **II**, 200.

Nationalité (de *National*, de *nation*) : ses éléments, 92-93. — Respect de la nationalité, **II**, 313. — Principe des nationalités, **II**, 322.

Nativisme, Nativiste (de *Nativus*, donné par la nature, inné, de *nascor*, *natus sum*, naître) : est dite *nativiste* toute doctrine enseignant qu'une fonction, un caractère ou une idée sont innés ou congénitaux. — Objet de la vue, 179-180. — Théorie nativiste ou innéité des idées, 312.

Naturalisme (de *Naturalis*, naturel, relatif à la naissance, naturel, de *nascor*, *natus sum*, naître) : le naturalisme doctrinal a produit deux systèmes principaux : *a*) l'un confond la nature avec Dieu ; c'est le *Panthéisme*, **II**, 601-602 ; *b*) l'autre prétend que l'ensemble des facultés natives de l'homme suffisent à assurer son perfectionnement, sa destinée et son bonheur : il rejette la révélation et l'ordre surnaturel. Cf. Cardinal PIE, 1re, 2e et 3e *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent*, t. II, pp. 340-417 ; t. III, pp. 127-262 ; t. V, pp. 29-209 de ses *Œuvres*, Paris, 1866-1867. — Religions naturalistes, 248, 1. — Naturalisme dans l'art, **II**, 397-400.

Nature (*Natura*, de *nascor*, *natus sum*, naître) : principaux sens : *a*) ensemble de tout ce que Dieu a créé ; *b*) principe de l'activité ; c'est le sens scolastique, 367 ; *c*) l'ensemble des caractères essentiels d'un être, d'une science, d'une institution, etc. ; *d*) se dit par opposition : 1°) à la civilisation : état de nature (ROUSSEAU), **II**, 220-221 ; 2°) à la grâce, qui est un don surnaturel, c'est-à-dire au-dessus des exigences de la nature. — Sentiment de la nature, 87, 1. — Seconde nature : *a*) *coutume*, 109, 2 ; *b*) *habitude*, 418-419. — Principe d'uniformité de la nature, 290 ; 678 ; 680-681. — Nous concevons la nature extérieure à notre image, 329. — Nature *naturante*, nature *naturée* (SPINOZA), **II**, 603-604.

Naturel (*Naturalis*, de *nascor*, *natus sum*, naître) : se dit dans tous les sens du mot *nature*. — Perceptions naturelles, 178. — Sciences naturelles : *a*) leur *objet*, 645 ; *b*) leur *division*, 646 ; *c*) leur *méthode*, 647. — Religion naturelle, **II**, 331. — Le naturel dans les œuvres littéraires et artistiques, **II**, 403-404. — Génie, don naturel, **II**, 406. — *Naturel* s'oppose : *a*) à *Acquis* ; vg. Perceptions acquises, 181 ; *b*) à *Surnaturel* : ce qui dépasse les exigences et les forces de la nature. Cf. J.-V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903.

Naturisme (de *Nature*) : culte de la nature et divinisation de ses forces, 248, 1.

NAUDIN (CHARLES-VICTOR) : hypothèse des transformations brusques, **II**, 620. Elle a été reprise par HUGO DE VRIES, *Die Mutationstheorie*, Leipzig, 1901. *Species and Varieties*, Chicago, 1905. Traduit par L. BLARINGHEM : *Espèces et Variétés*, Paris, 1909. Cf. H. COLIN, *La mutation*, dans *Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1910, pp. 322-337.

NAVILLE (ERNEST) : fondement de la foi au témoignage, 737, 2. — Savants et croyants : **II**, 448, 1.

Néant (peut-être de *Nec-entem*, latin scolastique, non-être) : **II**, 461.

Nécessaire (*Necessarius*, de *necesse*, nécessaire) : ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui ne peut être autrement. — Jugement nécessaire, 273. — Opposé à *Contingent*, 285 ; 339. — Vérités nécessaires, 292-293. — Origine de l'idée de nécessaire, 341. — Syllogisme du nécessaire, 561. — Nécessaire et superflu, **II**, 190 ; 193 ; 263-264. — Vérités éternelles et nécessaires, **II**, 567. — L'Etre nécessaire, **II**, 572.

Nécessité (*Necessitas*, de *necessarius*, nécessaire) : *a*) caractère de ce qui est nécessaire (voir ce mot) ; *b*) contrainte exercée sur l'homme par l'enchaînement inévitable des principes et des conséquences, des effets et des causes. — Nécessité *absolue* des premiers principes, 292-293. — Nécessité *relative* des lois physiques, 294 ; **II**, 38. — Nécessité de la conséquence dans le syllogisme démonstratif, 535-536 ; 561. — Nécessité de la connexion, signe d'évidence, 778 ; 838. — Nécessité de la loi morale, **II**, 38-39 ; 41 ; 44. — Cas d'extrême nécessité, **II**, 193.

Négatif, **Négation** (*Negativus*, *negatio*, de *negatum*, supin de *negare*, dire non, nier, de *ne*, ne pas) : action de l'esprit déclarant fausse une relation proposée. — Jugement négatif, 266 ; 272-273.

Néo-Criticisme (de Νέος, nouveau ; κριτικός, capable de juger, de κρίνω, juger, décider) : école fondée par RENOUVIER, 386, 2 ; 790 ; **II**, 438.

Néo-Platonisme : doctrine de l'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, 7 ; **II**, 555.

Néo-Scolastique (**Philosophie**) : nom pris par certains philosophes contemporains, notamment par les professeurs de l'Université de Louvain, lesquels publient la *Revue Néo-Scolastique* pour répandre la philosophie de saint THOMAS et des grands SCOLASTIQUES.

Néo-Thomisme : nom donné aux philosophes scolastiques qui se recommandent de saint THOMAS et s'efforcent d'adapter la doctrine thomiste aux besoins du temps présent. — Voir *Thomisme*.

Nerf (*Nervum*, νεῦρον, pour νερϝον), **Nerveux** (*Nervosus*) : impression nerveuse, 70. — Système nerveux, 71 et note 1. — Tempérament nerveux, 391. — Caractère nerveux, 404.

Neuf (*Novum*) : idée neuve, 230-231.

Neurasthénie (de Νεῦρον, nerf ; ἀσθένεια, faiblesse, de ἀ privatif, σθένος, force. Racine στα, se tenir debout) : nom générique pour désigner les affections nerveuses qui n'ont pas leur origine dans une lésion organique et ont souvent pour cause un état moral.

Neurone (de Νεῦρον, nerf) : la cellule et la fibre conductrice, qui constituent le système nerveux, sont un même élément anatomique. — Neurone sensitif central, neurone moteur central, 73 en note.

Neutralité (de *Neutralis*, neutre, de *neuter*, *neutra*, *neutrum* = *ne-uter*, ni l'un ni l'autre) : état de celui qui ne prend pas parti. — Neutralité scolaire, **II**, 259.

Névrose (de Νεῦρον, nerf) : nom générique pour désigner un grand nombre d'affections maladives qu'on croit provenir du système nerveux.

NEWMAN (CARDINAL HENRY-JOHN) : *Illative sens*, 788-790 ; 793, 1. — Sens du vrai, **II**, 19, 4. — Grande âme dans un corps chétif, **II**, 164, 1.

NEWTON (ISAAC) : effort patient du génie, 231. — Déduction et induction se ramènent à synthèse et analyse, 622, 1. — Chute d'une pomme, 650, 3. — Danger des hypothèses, 658, 2. — Principe des lois, 676. — Savant et croyant, **II**, 447-448. — Espace et temps, **II**, 501.

NICOLE (PIERRE) : le bon sens, 287. — Sophismes du cœur, 801, 2. — Voir PORT-ROYAL.

Nihilisme (de *Nihil*, rien, de *ni*, pour *ne*, ne pas et *hilum*, petite raie noire au haut de la fève, par extension un rien, d'où *nihilum*, *nihil*, rien) : *a*) En *Philosophie*, c'est : 1°) La doctrine phénoméniste qui prétend qu'aucune réalité substantielle ne répond aux perceptions sensibles, **II**, 427-428. L'expression est de HAMILTON (*Lectures on Metaphysics*, T. I, Lect. XVI, p. 293-294, Edimbourg, 1877). — 2°) La doctrine qui prétend qu'il n'y a point de vérité, **II**, 346. — *b*) En *Politique*, c'est la doctrine qui ne veut rien (*nihil*) laisser debout de l'état social actuel ; vg. les Nihilistes russes.

Nirvana (signifie littéralement *extinction*) : ce mot, dans la doctrine bouddhiste, signifie la destruction du moi, mais non de l'être. Le souverain bonheur consiste dans cet anéantissement de l'existence personnelle qui se fond dans l'existence universelle. Le BOUDDHISME n'admet donc qu'une sorte d'immortalité de la substance, **II**, 549-550.

Nivellement (de *Niveler*, de *niveau*, du latin populaire *Libellum*, pour *libella*, devenu livel, liveau, puis par dissimilation nivel, niveau) : action de mettre sur la même ligne, le même rang. — Nivellement égalitaire, **II**, 241-242; 251.

Nolonté (de *Nolo*, ne pas vouloir, par analogie avec volonté) : mot forgé par RENOUVIER pour désigner le pouvoir suspensif de la volonté) : 357.

Nom (*Nomen*, de *noscere*, connaître. Racine *gno*. Cf. *co-gno-scere*, *cognomen*) : mot par lequel on désigne quelqu'un ou quelque chose. — L'idée générale est pour le Nominalisme un nom commun, 254. — Noms communs et propres, 258. — Rôle du nom dans la phrase, 464.

Nombre (*Numerus*. Cf. νομή, partage, de νέμω, partager) : collection d'unités ayant quelque chose de commun, **II**, 472. — Origine de cette idée, 149. — Le nombre infini répugne, 340, 2.

Nominal (*Nominalis*, de *Nomen*, nom, de *noscere*, connaître) : qui se rapporte aux mots. — Définition nominale, 524.

Nominalisme (de *Nominalis*, de *nomen*, nom) : système d'après lequel il n'existe pas d'idées générales, mais des signes généraux, 254 ; 255-256. — Nominalisme de CONDILLAC, 301 ; 463.

Non causa pro causa : sophisme, 799-800.

Non-être : voir *Néant*.

Non-euclidien : les géométries non-euclidiennes, 643.

Non-moi : tout ce qui est distinct du sujet pensant et sentant, 173-174. — Le non-moi est la limite du moi (FICHTE), **II**, 604. — S'oppose à *Moi*.

Noologie (Νόος-Νοῦς, esprit, racine γνω, connaître, λόγος, discours) : terme proposé par Fr. Mentré pour signifier l'analyse et la classification des différents types d'esprit (Cf. *Le Spectateur*, juin, 1911).

Noologique (Νόος-Νοῦς, esprit, racine γνω, connaître ; λόγος, discours) : ce qui concerne l'esprit. — Sciences noologiques, 2 ; 588.

Normal (*Normalis*, fait à l'équerre, droit, régulier, de *norma*, équerre, règle) : ce qui sert de règle, ce qui est conforme à la règle. — La *Psychologie* étudie les cas normaux et anormaux, 723-724. — États normaux de l'imagination, 225. — S'oppose à *Anormal*.

Normatif (de *Norma*, règle) : ce qui concerne la norme, la règle. — Sciences normatives, 504 ; 715.

Norme (*Norma*, règle) : on dit vg. la norme de la conscience ; c'est la loi morale, **II** 38-39.

Note (*Nota*, ce qui fait connaître, marque, de *notum*, supin de *noscere*, savoir) : notes individuantes ou caractères accidentels, 522.

Notion (*Notio*, action de connaître, connaissance, idée, de *notum*, supin de *noscere*, chercher à connaître) : *a*) Connaissance d'une chose. — *b*) Idée, en tant qu'objective, représentative d'un objet. Ce terme est surtout appliqué aux idées abstraites ; vg. Notion de substance, 320. — Ces notions forment la *matière* des jugements, 295-296.

Notions premières : comparaison avec les vérités premières, 295-296. — Classifications, 296. — Origine : solutions : *a*) *empirique*, 298 ; *b*) *rationaliste*, 308 ; *c*) *empirico-rationaliste*, 315.

Nouménal (de *Noumène*) : ce qui se rapporte au noumène. — Liberté nouménale, 386. — Le caractère *intelligible* est nouménal, 405.

Noumène (Νούμενον, chose pensée, de νόος νοῦς, pensée) : réalité intelligible, objet de la raison, opposée à la réalité sensible et, par suite, chose en soi, réalité absolue (Kant), **II**, 430-431. — L'homme-noumène, **II**, 136 ; 154-155.

Nouveau, Nouveauté (*Novus*, *novellitatem*. Cf. νέος = νέϝος) : son attrait, 121.

Novalis (Frédéric, Baron de Hardenberg, connu sous le pseudonyme de) : les caractères, 406.

Nue propriété (*Nu*, de *nudum* ; *proprietas*) : propriété sans l'usufruit, **II**, 189.

Numérique (de *Numerus*, nombre) : relatif au nombre. — Différence *numérique* : c'est, pour les Scolastiques, la différence qui sépare deux individus de la même espèce : vg. Pierre et Paul, 252. — S'oppose à Différences *générique* et *spécifique*, 252-253.

Numismatique (de *Numisma*, Νόμισμα, tout ce qui est établi par l'usage, coutume, monnaie, de νομίζω, avoir en usage, de νόμος, usage, usage ayant force de loi, loi) : sciences des monnaies et médailles. — Utilité des monnaies comme renseignement historique, 740.

Nys (Désiré) : théorie de la relativité, **II**, 506, 4. — Critique de l'Atomisme dynamique, **II**, 511, 2.

O

O : indique la proposition particulière négative, 532.

Obédientiel (du latin scolastique *Oboedientalis*, de *Oboedientia*, obéissance, de *oboedire* = *ob-audire*, de *auris*, oreille) : les SCOLASTIQUES appellent puissance *obédientielle* la possibilité qu'ont les êtres de se prêter à l'action divine et conséquemment de devenir par elle tout ce qui n'est pas en contradiction avec leur essence.

Obéissance (de *Obéir*, de *oboedire* = *ob-audire*, de *auris*, oreille) : soumission à une autorité. — Devoir : *a*) de la femme, **II**, 212 ; *b*) des enfants, **II**, 217 ; *c*) des serviteurs, 217 ; *d*) des gouvernés, **II**, 274-275.

Objectif (du latin scolastique *objectivus*, de *objectum*, ce qui est mis devant, participe passé de *objicio* = *ob*, devant ; *jacio*, jeter) : *a*) Sens *scolastique* : ce qui est le terme d'une idée, vg. les phénomènes intellectuels sont objectifs, 34. — Vérité objective, 769, **II**, 475. — Nécessité objective, 293. — Évidence, probabilité, possibilité objectives, 771-772. — *b*) Ce qui est valable pour tous les esprits et pas seulement pour tel ou tel individu : valeur objective de la connaissance, **II**, 421 — *c*) Ce qui constitue une réalité subsistant en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de toute connaissance, vg. Dieu, le monde extérieur. — S'oppose à *subjectif*, *individuel*, *apparent*.

Objection (du latin scolastique *Objectio*, de *objectum*, supin de *ob-jicere*, jeter devant, opposer) : c'est un argument qui vise à réfuter une doctrine ; vg. objections contre la possibilité de l'observation subjective, 720.

Objectivation, **Objectiver** (de *Objectif*) : transformation de ce qui est subjectif en objectif. — Objectivation des sensations, 72-73 ; 160.

Objectivisme (de *Objectif*) : se dit des doctrines qui admettent que, dans la perception, l'esprit connaît directement une réalité existant en soi.

Objectivité (de *Objectif*) : caractère de ce qui est objectif ; vg. admettre l'objectivité de la perception externe, c'est admettre qu'elle atteint des objets en dehors de l'esprit, 161. – Objectivité des couleurs, XXIV, 1 ; 176, 1. – Qualités primaires objectives, 177-178.

Objet (du latin scolastique *Objectum*, ce qui est mis devant, participe passé de *ob-jicere*) : *a*) Ce mot s'oppose à sujet comme ce qui est connu à ce qui est connaissant. On distingue le sujet connaissant et ce qui est représenté dans l'esprit qu'on nomme objet, 34. — Puis, ce qui est représenté dans l'esprit, l'objet de la pensée, étant regardé comme l'image fidèle des choses extérieures, on a également appelé objet les choses extérieures. De là une certaine équivoque dans le sens de ce mot, 771-772. — Chez DESCARTES, *exister objectivement* signifie exister dans l'esprit. Cf. *Méditations métaphysiques*, 3e. — Depuis KANT surtout, cela signifie exister en dehors du moi, de l'esprit. *b*) RENOUVIER appelle *objet*, *objectif*, ce que les autres nomment actuellement *sujet*, *subjectif*. Pour lui, l'*objet* c'est la représentation mentale : vg. la *perception* d'un arbre ayant telle forme est phénomène *objectif*. Le *sujet* c'est ce qui est regardé comme existant en dehors de l'esprit : ainsi la forme de cet arbre est un phénomène *subjectif*, parce que la forme est inhérente à l'arbre qui en est le sujet, *sub-jectum*, placé sous, ὑποκείμενον, comme dit ARISTOTE. En voulant

revenir au sens primitif des mots *Objet* et *Sujet*. RENOUVIER a accru la confusion. — *c*) Objet signifie encore la *matière* dont traite une science ; vg. objet de la philosophie, 1.

Obligation (*Obligatio*, action de lier, lien, obligation, de *obligatum*, supin de *ob-ligare*, lier, envelopper) : *a*) Lien moral qui assujétit à une loi ou attache à quelqu'un qui a rendu un bon office. — *b*) Sentiment de contrainte morale accompagnant l'idée du devoir, **II**, 37. — Devoir et obligation, **II**, 37. — Caractères de l'obligation morale ou devoir, **II**, 44. — Fondements : *a*) *erronés*, **II**, 108 ; *b*) *véritable*, 110.

Obligatoire (*Obligatorius*, de *obligatum*, supin de *ob-ligare*, lier) : ce qui lie, oblige. — La science du bien obligatoire, **II**, 1. — Caractère obligatoire de la loi morale et du devoir, **II**, 44. — Le bien est-il obligatoire ? **II**, 109 ; 112. — Suffrage obligatoire, **II**, 282-283.

Obscur (*Obscurus* = *ob-scurus*. Cf. σκία, ombre, σκότος, obscurité) : *a*) Synonyme de subconscient, en parlant des phénomènes psychiques, 144. — *b*) Une idée obscure est celle qui ne suffit pas à faire reconnaître son objet, 518.— *Obscurum per obscurius* : *a*) Définir ce qui est obscur par ce qui est moins clair encore, c'est pécher contre une règle de la bonne définition, 523 ; 638. *b*) Prouver ce qui est incertain par ce qui est moins certain encore, c'est une des manières de commettre le sophisme de la pétition de principe, 801.

Observateur (*Observator*, de *observatum*, supin de *observare*, de *ob*, au-devant, *servare*, garder, observer, de *servus*, gardien, puis esclave, qui était le gardien de la maison) : qualités d'un bon observateur, 650-651.

Observation (*Observatio*, de *observatum*, supin de *ob-servare*, examiner avec attention, respecter) : considération attentive des faits. — Observation : *a*) *subjective*, 719 ; *b*) *objective*, 722. — Méthode d'observation, 647. — Observation dans les sciences physiques : *a*) sa *nature*, 69 ; *b*) ses *conditions*, 650 ; *c*) ses *règles*, 651. — Observation provoquée ou expérimentation, 660. — Sciences d'observation, 663-664. — Observation en Physique et en Psychologie, 731. — L'observation de la loi morale est obligatoire, **II**, 39 ; 44 ; 110-111. — S'oppose à *Expérience*, *Expérimentation*.

Obsession (*Obsessio*, action d'assiéger, de *obsessum*, supin de *ob-sidere*, se tenir devant, de *ob*, devant ; *sedere*, être assis) : état d'esprit d'un homme assiégé par une ou plusieurs idées et sentiments qui lui font une sorte de violence. Elle prend la forme de *monoïdéisme* ou de *polyïdéisme*, 428.

OCCAM, OCKAM, OKKAM (GUILLAUME D') : nominalisme, 254. — Distinction du bien et du mal, **II**, 107.

Occasion (*Occasio*, de *occasum*, supin de *occidere* = *ob-cadere*, tomber en avant) : ce qui facilite l'activité de la cause. — Occasion, cause et condition, 324.

Occasionnalisme, **Occasionnel** (de *Occasion*) : système des causes occasionnelles (MALEBRANCHE), **II**, 546.

Occulte (*Occultus*, de *occultum*, supin de *occulere*, du verbe archaïque *calere*, cacher) : ce qui est caché, mystérieux. — Sciences occultes, vg. la magie, l'alchimie. — Qualités occultes, vg. la nature a *horreur* du vide, 248. — Puissances occultes : ce mot sert à qualifier les démons.

Occultisme (de *Occulte*) : ensemble des sciences occultes et des arts magiques.

Occupant, **Occupation** (de *Occupans*, *Occupatio*, de *occupare* = *ob-capere*, s'emparer de, *occupans*, *occupatum*) : droit du premier occupant, **II**, 190.

Oculaire (*Ocularius*, de *oculus*, œil) : témoin oculaire, 735.

Odeur (*Odorem*. Cf. ὀδμή, odeur) : objet de l'odorat, 157 ; 178.

Odorat (*Odoratus*, de *odoratum*, supin de *odorari*, flairer. Cf. ὄζω, parfait 2 ὄδωδα, exhaler une odeur) : organe de l'odorat, 157. — Objet de l'odorat, 178. — Perceptions acquises, 182. — Éducation de l'odorat, 184. — Rang hiérarchique, 74 ; 185.

Office (*Officium*, de *officere* = *ob-facere*, appliquer sur) : le mot *officium* signifie action de se mettre en avant, service rendu, devoir, charge. Cf. Cicéron, *De Officiis Libri tres*. Ce mot n'est plus usité en français dans le sens de devoir. — Aujourd'hui, il s'emploie dans le sens de charge, fonction, vg. bien remplir son office.

Oiseux (*Otiosum*, oisif, de *otium*, repos) : parole oiseuse, c'est-à-dire inutile, sans raison d'être, donc répréhensible en quelque manière.

Oisiveté (de *Oisif*, dérivé de *oiseux* par le changement du suffixe *eux* en *if*) : **II**, 159 ; 187.

Oken (Lorenz) : le crâne est une vertèbre, 231-232.

Olfactif (de *Olfactus*, odorat, de *olfactum*, supin de *ol-facere*, faire sentir, flairer, de *olere*, exhaler une odeur) : nerf olfactif, 157. — Mémoire olfactive, 207.

Oligarchie (Ὀλιγαρχία, de ὀλιγάρχης, de ὀλίγος, peu nombreux = ὁ prosthétique et racine λιχ, être petit ; ἀρχή, commandement) : forme de gouvernement où l'autorité appartient à un petit nombre de citoyens. Se prend dans un sens péjoratif, **II**, 235.

Ollé-Laprune (Léon) : faire son devoir d'homme d'après Aristote, **II**, 92, 2. — Citation de Leibniz sur l'idée de perfection, **II**, 105, 2.

Ollivier (Émile) : la liberté sociale, seule essentielle, **II**, 291.

Omnipotence (*Omnipotentia*, de *omnis*, tout ; *potentia*, puissance, de *potens*, maître de, d'un verbe inusité *potere*, de *potis*, *pote*, qui peut) : attribut divin, **II**, 597.

Omniprésence (*Omnis*, tout ; *præsentia*, présence, de *præsens*, *præesse*, être avant) : attribut divin, **II**, 578-579.

Omniscience (du latin scolastique *Omniscientia*, de *omnis*, tout ; *scientia*, science) : attribut divin, **II**, 582-583.

Onéreux (*Onerosus*, lourd, de *onus*, *oneris*, poids, charge) : qui impose des charges, des frais, vg. transmettre un bien à titre onéreux, **II**, 197. — S'oppose à *Gratuit*, *Gracieux*.

Onomatopée (*Onomatopœia*, ὀνοματοποιία, de ὄνομα, ὀνόματος, nom ; ποιέω, faire) : formation des mots par harmonie imitative. — Son rôle dans le langage, 447.

Ontogénèse, **Ontogénie** (Τὸ ὄν, ὄντος, l'être ; γένεσις, origine, γένος, naissance, origine. Racine γεν, engendrer) : se dit de l'évolution de l'*individu* par opposition à la *Phylogénèse* ou *Phylogénie*, qui indique l'évolution de l'*espèce*.

Ontologie (du latin scolastique *Ontologia*, de τὸ ὄν, ὄντος, l'être ; λόγος, discours) : science de l'être en tant qu'être. — Sa place dans les sciences philosophiques, 5 ; 592 ; **II**, 460-495.

Ontologique (*Ontologicus*, de *ontologia*) : ce qui se rapporte à l'ontologie, à l'être. — Méthode ontologique, 7. — Ordre ontologique, 342. — Loi ontologique, 762. — Vérité ontologique, 769 ; **II**, 475. — Argument ontologique, **II**, 569.

Ontologisme (de *Ontologie*) : « L'Ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme ; qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels, absolus ; qu'elles se concentrent dans l'Etre simplement dit et que cet Etre infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues. Les ontologistes disent donc que ces vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle ; d'où ils concluent qu'elles ne subsistent qu'unies à la substance divine, et que ce ne peut être, par conséquent, que dans cette substance que nous les voyons. » (J. Fabre d'Envieu, *Défense de l'Ontologisme*, p. 1-2, Paris-Tournai, 1862) : 312 ; **II**, 452.

Opération (*Operatio*, de *operari*, travailler, de *opus*, œuvre, travail) : action d'une faculté ou d'un agent qui produit son effet. — Opérations : *a*) *sensitives*, 134 ; *b*) *proprement intellectuelles*, 135. — *Operatio sequitur esse*, 681.

Opinion (*Opinio*, de *opinari*, penser, croire, conjecturer) : *a*) adhésion de l'esprit mêlé de doute, 775 ; *b*) manière de juger. — Sanction de l'opinion publique, **II**, 123. — Influence de l'opinion dans la démocratie, **II**, 241.

Opposition (*Oppositio*, contraste, de *oppositum*, supin de *opponere* = *obponere*, placer contre, opposer) : *a*) en *Logique* : opposition des propositions, 532 ; *b*) en *Politique* : lutte contre le gouvernement, **II**, 288-289.

Optimisme (de *Optimus*, le meilleur, de *ops*, *opis*, ressource, abondance, et du suffixe *timus*, comme dans *in-timus*, *ex-timus*) : *a*) Optimisme *absolu* : doctrine d'après laquelle le monde est aussi parfait que possible (Malebranche, Leibniz), **II**, 646. — *b*) Optimisme *relatif* : doctrine d'après laquelle le monde n'a qu'une perfection relative, c'est-à-dire que le bien l'emporte sur le mal, Saint Thomas, Bossuet, Fénelon, **II**, 647 ; 650. — Tournure d'esprit qui envisage le bon côté des choses. — Théorie optimiste de l'activité, 61-62.

Oral (de *Os*, *oris*, bouche) : signe, 436. — Langage, 439.

Ordonnance (de *Ordonner*, de *ordinare*, ranger, de *ordo*, *ordinis*, rang, ordre) : disposition émanant du pouvoir exécutif, **II**, 269.

Ordre (*Ordinem*, rangée, rang, ordre) : propriétés mathématiques qui résultent de l'ordre, 625, 1. — Ordre essentiel des choses, **II**, 41 ; 110-111. — Idée du bien et idée d'ordre d'après Montesquieu, **II**, 104. — Ordre et perfection, **II**, 105-106. — Élément essentiel du beau, 382-383. — L'ordre du monde, **II**, 561-563.

Ordre (Principe d') : 290 ; 680.

Organe (*Organum*, ὄργανον, instrument. Racine Ϝεργ, travailler. Cf. ἔργον, action, œuvre) : organes des sens, 156 ; 157.

Organicisme (de *Organicus*, ὀργανικός, qui concerne les instruments) : *a*) système d'après lequel la vie est la résultante de l'organisation, **II**, 525 ; *b*) en *Sociologie* : doctrine qui assimile les sociétés à l'organisme des êtres vivants, 753.

Organique (*Organicus*, ὀργανικός, relatif aux instruments) : impression organique, 70 ; 156. — Conditions organiques de la mémoire, 199 ; 201. —

Activité organique, 354-355. — Lois ou articles organiques : ceux qui ont rapport aux parties essentielles de la constitution d'un pays ; vg. Articles organiques du 18 germinal an X, annexés au Concordat de 1801, **II**, 342-343.

Organisme (de *Organe*) : *a*) Ensemble des organes constituant un être vivant. — Volonté et organisme, 363-364. — Pensée et organisme, 468-469 ; **II**, 541-542. *b*) Sens *métaphorique* : tout ce qui présente quelque analogie avec un organisme : langage comparé à un organisme, 449, 2. — Société comparée à un organisme, 753.

Organum : on a réuni sous le titre d'Ὄργανον, *Organum* (instrument) les traités d'ARISTOTE relatifs à la *Logique* : c'est donc un *Traité de Logique*, 507. — *Novum Organum* de FR. BACON, 670. — KANT appelle *Canons* les règles de la pensée en général, et *Organum* l'ensemble des règles concernant chaque science en particulier.

Orgueil (de l'ancien haut allemand *Urgoli*, substantif dérivé probablement de l'adjectif *urguol*, remarquable, supérieur) : estime excessive de soi-même qui porte à se mettre au-dessus des autres. — Conséquence de l'égoïsme, 86.

Original, Originalité (*Originalis*, primitif, de *origo*, *originis*, de *oriri*, se lever, naître) : ce qui tire son origine de soi et non de quelque chose qu'il imite ; celui qui ne ressemble pas aux autres. — Sentiment original, 230 ; **II**, 396. — Tour personnel d'esprit, **II**, 405, 3.

Origine (*Origo*, *originis*, de *oriri*, se lever, naître) : origine : *a*) du *plaisir*, 59 ; *b*) des *inclinations*, 68 ; 100-102 ; *c*) de l'*instinct*, 106 ; *d*) des *passions*, 115 ; *e*) des *notions et vérités premières*, 299 ; *f*) de l'*habitude*, 416 ; *g*) du *langage*, 441 ; *h*) des *différentes sciences*, 584 ; *i*) des *notions mathématiques*, 627 ; *j*) de l'*erreur*, 802 ; *k*) de la *conscience morale*, **II**, 18 ; *l*) de l'*obligation morale*, **II**, 107-112 ; *m*) du *droit*, **II**, 132-135 ; *n*) du *droit* et du *devoir*, **II**, 135-138 ; *o*) des *devoirs personnels*, **II**, 154-155 ; *p*) du *droit de propriété*, **II**, 189-192 ; *q*) de la *société*, **II**, 220 ; *r*) du *pouvoir*, **II**, 223 ; *s*) de la *richesse*, **II**, 353-354 ; *t*) du *monde*, **II**, 600 ; *u*) des *espèces*, **II**, 612-626 ; 628 ; 631-632.

Ostensif (de *Ostensum*, supin de *ostendere*, exposer, de *obs*, *ob*, devant, et *tendere*, tendre) : *a*) faits ostensifs (BACON), 652 ; *b*) les Logiciens anglais opposent la réduction *ostensive* des modes du syllogisme à la première figure (ce qui est possible dans presque tous les cas), à la réduction *indirecte* ou *apagogique* qui s'impose pour *Baroco* et *Bocardo*.

Où (*Ubi*) : le lieu (τὸ ποῦ), catégorie d'ARISTOTE, 253-254 ; 296 ; 517 ; **II**, 506.

Oubli (substantif verbal d'*Oublier*, du latin populaire *oblitare*, dérivé d'*oblitus*, participe d'*obliviscî*, oublier) : condition du souvenir, 205 ; 208.

Ouïe (substantif participe de *Ouïr*, de *audire*, entendre, de *auris*, oreille) ; organe de l'ouïe, 157. — Objet, 178. — Perceptions acquises, 181-182. — Éducation, 184. — Rang hiérarchique, 74 ; 186.

Outrage (de *Outre*, de *ultra*, au delà) : injure extrême. — Faute contre la justice, **II**, 168 ; 206-207.

Ouvrier (*Operarium*, de *operari*, travailler, de *opus*, travail, œuvre) : devoirs et droits, **II**, 217. — Juste salaire, **II**, 358.

OVIDE (PUBLIUS OVIDIUS NASO) : 397, 2.

OZANAM (FRÉDÉRIC) : le symbolisme, 435, 3. — Classification des connaissances par saint BONAVENTURE, 587, 3. — La démocratie, **II**, 246, 2.

P

Pacificisme, Pacifisme (de *Pacificus*, de *pax*, paix ; *facio*, faire) : opinion de ceux qui visent à établir la paix universelle et à l'assurer au moyen d'un arbitrage international, **II**, 318-320 ; 320-321. — Se prend en mauvaise part pour qualifier ceux qui veulent la paix à tout prix, **II**, 272-273.

Paix (*Pacem*) : *a*) état d'un pays qui n'a pas de troublé intérieur ; *b*) état d'un pays qui n'est pas en guerre avec un autre. — Arbitrage international, **II**, 318-320 ; 320-321.

Paléontologie (Παλαιός, ancien, de πάλαι, depuis longtemps ; ὄν, ὄντος, ὄντα, êtres ; λόγος, discours) : science des animaux et des végétaux fossiles. — Sa place parmi les sciences, 2 ; 593.

Palethnologie (Παλαιός, ancien, de πάλαι, depuis longtemps ; ἔθνος, race, peuple ; λόγος, discours) : c'est la science des races et des civilisations préhistoriques.

Palingénésie (Παλιγγενεσία, renaissance, de πάλιν, de nouveau ; γένεσις, origine, production) : d'après les Stoïciens, les mêmes révolutions se reproduiraient dans l'univers, **II**, 602. — D'après Charles Bonnet, tous les êtres vivants renaîtraient après leur mort.

Palmieri (Père Dominique) : le corps est condition intrinsèque de la sensation, 70, 1. — Inobjectivité des couleurs, xxiv, 1 ; 176, 1. — Idée singulière, 259, 1. — Lieu extrinsèque, **II**, 506, 1. — Définition du mouvement et du temps par Aristote, **II**, 506, 2, 3. — Le dynamisme *externe*, **II**, 520-523. — Matière et forme, **II**, 518, 1. — Infini et fini, **II**, 611, 1. — Concours divin, **II**, 639, 1.

Pampsychisme (Πᾶν, tout ; ψυχή, âme) : système qui enseigne que tout dans l'univers est de nature psychique (Wundt, Paulsen, Lachelier, Dunan, Éd. Le Roy), **II**, 443-444.

Pancalisme (Πᾶν, tout ; καλός, beau) : système qui subordonne la Logique et la Morale au point de vue esthétique. J. M. Baldwin l'a exposé dans *Genetic theory of reality*..., New-York et Londres, 1915. Cf. A. Lalande, *Le Pancalisme*, dans Revue philosophique, 1915, t. II, p. 481-512.

Panenthéisme (Πᾶν, tout ; ἐν, dans ; Θεός, Dieu) : doctrine, soutenue par Krause et Paul Janet, d'après laquelle Dieu est présent en toutes choses. C'est vrai, pourvu qu'on maintienne la distinction et la transcendance de Dieu, **II**, 578-579. — On donne aussi parfois le nom de *Panenthéisme* à la doctrine de la *vision en Dieu* de Malebranche, 310.

Panlogisme (Πᾶν, tout ; λόγος, discours, raison) : mot créé par J.-E. Erdmann pour caractériser la doctrine de Hegel, d'après laquelle tout le réel, étant intégralement intelligible, peut être construit par l'esprit d'après ses propres lois. — L. Couturat qualifie de Panlogisme la métaphysique de Leibniz.

Panthéisme (mot formé par J. Toland, de Πᾶν, tout ; Θεός, Dieu) : doctrine d'après laquelle Dieu et le monde ne font qu'un. — Ses formes diverses : Stoïciens, Alexandrins, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, **II**, 601-607. — Réfutation, **II**, 607-610. — Objections des panthéistes, **II**, 610-611.

Panthélisme (Πᾶν, tout ; θέλειν, vouloir) : doctrine de SCHOPENHAUER, qui conçoit l'être comme une force et se représente la force à la ressemblance de la volonté humaine : aussi pour lui l'être est un *vouloir être*, 365, 1 ; **II**, 648, 1.

PAPAGNI (PÈRE TOMASO) : saint Thomas et la prémotion physique, **II**, 586, 1.

Papier-monnaie (*Papyrus*, πάπυρος, plante d'Égypte dont le tissu servait à faire du papier) : facilite l'échange, **II**, 355.

PAPINI (GIOVANNI,) : pragmatisme, 824.

Pappus (Παππός, grand-père, de πάππας, papa) : analyse géométrique 611, 3.

Paradigme (Παράδειγμα, modèle, de παραδείκνυμι, mettre en regard, de παρά, contre ; δείκνυμι, faire voir. Racine δικ, montrer) : chez PLATON, le monde intelligible est le modèle, le paradigme du monde sensible, 309.

Paradoxe (Παράδοξος, contraire à l'opinion commune, de παρά, contre, à côté ; δόξα, opinion. Racine δοκ, paraître) : opinion contraire au sentiment général. — Paradoxes stoïciens, **II**, 93 ; 149.

Paragraphie (de Παρά, à côté ; γράφειν, écrire) : maladie qui fait écrire un mot pour l'autre.

Parallélisme (de *Parallelus*, παράλληλος, placé en regard, de παρά, à côté de ; αλλήλων, des uns et des autres) : correspondance suivie entre des choses ou des personnes. — Certains philosophes, comme MALEBRANCHE et LEIBNIZ, expliquent par le parallélisme l'union de l'âme et du corps, 472 ; **II**, 546 ; 547.

Paralogisme (Παραλογισμός, de παρά, à côté ; λογισμός, calcul, raisonnement, de λόγος, discours) : raisonnement faux fait sans intention de tromper, 798. — KANT nomme paralogisme *transcendantal* le raisonnement par lequel la raison pure conclut de l'unité du moi-sujet, regardé comme un par rapport à la multitude de ses modifications, à l'unité du moi-substance, regardé comme absolument simple, **II**, 433 ; 435-436.

Paramnésie (Παρά, à côté, μνάομαι, μνήσομαι, se souvenir. Racine Μεν, μνη, penser) : illusion de la mémoire croyant reconnaître un état déjà vécu dans un ensemble psychologique formant le contenu actuel de la conscience à un moment donné, 211.

Parapsychique (de Παρά, à côté ; ψυχικός, relatif à l'âme) : qualificatif désignant les phénomènes de télépathie, de pressentiment, etc.

Parcimonie (*Parcimonia*, de *parcus*, ménager, de *parcere*, épargner) : on nomme parfois loi de parcimonie : *a*) le *principe de moindre action*, 658 ; *b*) cet axiome scolastique : *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. »

Pardon (substantif verbal de pardonner, de *par*, en latin *per*, tout à fait, et donner, de *donare*, gratifier, de *dare*, donner) : rémission d'une faute, d'une offense. — Demander pardon de ses fautes, **II**, 332.

Paresseux (de *Paresse*, de *pigritia*, répugnance, nonchalance, de *piger*, indolent) : sophisme paresseux, 377. — Philosophie paresseuse : celle qui, au lieu de rechercher la vraie cause d'un phénomène, en donne une explication verbale ; vg. recourir à l'innéité sans raison suffisante : mot de MAINE DE BIRAN, 312, 4.

Parfait (adjectif participe de *Parfaire*, de *per-ficere*, *perfectum*, achever, de *per*, tout à fait, *facere*, faire) : ce qui est complet, achevé ; ce dont l'excellence est absolue dans son genre, 340. — Origine de l'idée de parfait, 342. — Preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée de parfait, **II**, 566 ; 569. — L'Être nécessaire est parfait, **II**, 572.

Pari (substantif verbal de *parier*, du latin *pariare*, égaler, de *par*, égal) : convention d'un enjeu pour celui qui aura raison sur un point contesté. — *Le pari de Pascal*, cf. *Pensées*, Edit. BRUNSCHVICG, sect. III, nº 233, t. II, p. 141 sqq., Paris, 1904. — AUGUSTE VALENSIN, *Le pari de Pascal*, dans ÉTUDES, 1923, t. II, p. 513-531.

Parlementaire (de *Parlement*, de *parler*, du latin populaire *paraulare*, pour *parabolare*, parler, de *parabola*, parole) : *a*) Gouvernement parlementaire, voir *Parlementarisme*. — *b*) Sophismes parlementaires : BENTHAM appelle ainsi les sophismes qui sont propres aux orateurs parlementaires : vg. sophismes de *dilation*, de *confusion*, d'*autorité*, de *danger public*.

Parlementarisme (de *Parlement*, de *parler*, du latin populaire *paraulare*, pour *parabolare*, de *parabola*, parole) : *a*) Forme de Gouvernement, dans laquelle les intérêts généraux d'un pays sont discutés librement au sein d'assemblées représentatives qu'on nomme parlements, **II**, 232-233. — *b*) Ce mot se prend quelquefois dans le sens péjoratif d'assemblées, dont les débats se passent en discussions stériles.

Parole (du latin populaire *Paraula*, pour *parabola*, parole, παραβολή, approchement, de παρά, auprès ; βάλλω, jeter) : expression de la pensée par le langage articulé, 439 ; 441. — Comparaison avec l'écriture, 439. — Nature, 440. — Les SCOLASTIQUES nomment parole intérieure, *verbum interius*, l'idée, parce qu'elle est la parole que l'esprit se dit à lui-même. — Pour PLATON, la pensée est comme un « dialogue intérieur », 452, 5. — Aujourd'hui, on appelle paroles intérieures les *images verbales*, dont la pensée s'accompagne presque toujours. Mais ces images ne provoquent pas de mouvements vocaux, quand la production de ces mouvements serait un effort ou du temps perdu.

Partage (de l'ancien verbe *Partir*, au sens de diviser, du latin populaire, *partire* pour *partiri*, partager, de *pars*, part) : partage périodique de la propriété, **II**, 196. — Conséquences du partage forcé, **II**, 198.

Parte rei (A) : locution scolastique pour dire que l'on considère une chose telle qu'elle est dans la réalité, *a parte rei*. — S'oppose à *A parte mentis*, qui indique le travail abstractif de l'intelligence, qui considère dans une chose une qualité ou un aspect à part des autres.

Parti (substantif participe de l'ancien verbe *Partir*, au sens de partager) : groupe de personnes suivant une même ligne de conduite. — L'esprit de parti est l'excès de l'esprit de corps, 93 ; 125. — Arme des partis : sophisme du dénombrement, 800.

Participation (*Participatio*, de *participatum*, supin de *participare*, faire participer, prendre part, de *pars*, partie et *capere*, prendre) : *a*) action de prendre part à quelque chose ; *b*) fait de tenir de la nature de quelque chose ; *c*) la participation, au sens platonicien (μέθεξις), c'est le rapport des êtres sensibles aux idées, 309.

Particulier (*Particularis*, de *particula*, parcelle, de *pars*, part) : ce qui s'applique à quelques-uns et non à tous. — Jugement particulier, 272. — Sens du mot particulier dans l'induction et la déduction, 617-618. — S'oppose à *Universel*.

Partie (substantif participe de l'ancien verbe *Partir*, au sens de partager) : élément composant d'un tout. — Parties logiques et parties physiques, 527. — S'oppose à *Tout*.

Parti-partiel, **Parti-total** : théorie de HAMILTON sur la quantification du prédicat, 551-553.

Partition (*Partitio*, partage, de *partitum*, supin de *partiri*, diviser) : division physique par opposition à division logique, 527.

PASCAL (BLAISE) : amour rationnel, 90. — Vilain fonds de l'homme, 95. — Critique de MONTAIGNE, 107, 1. — Effet de la passion, 117. — Imagination scientifique, 232, 2. — L'humanité est comme un seul homme, 812-813. — Tautologie, 525, 3. — Esprit géométrique et esprit de finesse, 643, 1 ; 784. — Démêlés avec DESCARTES, 654, 1. — Ascension des liquides, 656, 3. — Fausses fenêtres, 713, 1. — Demi-science, 772, 1. — Science et croyance, 786-787. — *Les Provinciales*, 800 ; **II**, 32, 2. — Intérêt propre, 805, 2. — Autorité des anciens, 811-813. — Dignité de l'homme, **II**, 4, 1. — Importance de la science de la *Morale*, **II**, 5, 1. — Honnêteté naturelle, **II**, 21, 4. — Scepticisme moral, **II**, 28, 3. — Naturel dans l'éloquence, **II**, 405, 4. — Rabaisse la raison, **II**, 422. — Savant et croyant, **II**, 447-448. — Immortalité de l'âme, **II**, 549, 1, 2 ; 551, 2.

Passif (*Passivus*, susceptible de passion, passif, de *passio*, souffrance, perturbation physique ou morale, de *passum*, supin de *pati*, souffrir) : qui subit l'action de quelqu'un ou de quelque chose, 47. — Caractère des faits sensibles, 49 ; 55. — Côté passif : *a*) de l'*intelligence*, 49-50 ; *b*) de la *volonté*, 50 ; 354 ; *c*) de la *sensibilité*, 49 ; 55. — Habitude passive, 417-418 ; 421-422. — S'oppose à *Actif*.

Passion (*Passio*, souffrance, perturbation physique ou morale, de *passum*, supin de *pati*, souffrir, pâtir) : sens : *a*) *logique* (Catégorie) : accident en vertu duquel le patient reçoit quelque chose de la cause, 296 ; 517 ; **II**, 485 ; *b*) *psychologique* : inclination impétueuse et dominante, 113. — Inclination et passion, 113. — Origine et causes des passions, 115. — Effets bons et mauvais des passions, 117. — Valeur morale et thérapeutique des passions, 118. — Responsabilité dans la passion, 120. — Lois des passions, 121. — Classifications anciennes des passions (STOÏCIENS, ARISTOTE, SCOLASTIQUES et BOSSUET, DESCARTES, SPINOZA), 122. — Classification moderne, 125. — Rôle des passions, 129. — Volonté et passions, 115-116 ; 364 ; 402. — Passions et organisme, 391-392 ; 470.

Passionnel (*Passionalis*, sensible, de *passio*, souffrance, perturbation physique ou morale) : crime passionnel, 120.

Passivité (de *Passif*) : *a*) état de ce qui est passif ; *b*) faculté de subir ou de recevoir une modification, 47. — S'oppose à *Activité*.

Pasteur (*Pastorem*, pâtre, berger, de *pastum*, supin de *pascere*, mener paître) : la propriété chez les peuples pasteurs, **II**, 196.

PASTEUR (LOUIS) : observation patiente, 651, 3. — Expérimentation, 725. — Fermentations, 656, 5. — Réfutation des générations spontanées, 669, 3 ; **II**, 526 ; 631-632. — Savant et croyant, **II**, 447-448. — L'Infini, **II**, 634, 1.

Paternel (*Paternus*, de *pater*. Racine *Pa*, nourrir) : amour paternel, 91. — Autorité paternelle, **II**, 216 ; 252-253. — Limites de la puissance paternelle, **II**, 258-259.

Pathologie (de πάθος, ce qu'on éprouve, de πάσχω, être affecté de. Racine παθ; et de λόγος, discours) : science des désordres organiques et fonctionnels, 593.

Pathologique (Παθολογικός, qui traite des passions, relatif aux maladies, de πάθος, ce qu'on éprouve ; λογικός, relatif à la parole, au raisonnement, de λόγος, parole, discours) : ce qui constitue ou manifeste un état de maladie. — Cas pathologiques ou anormaux, 151-152 ; 210-211 ; 225-226 ; 368 ; 466 ; 477 ; 478 ; 485 ; 487 ; 488 ; 723-724. — S'oppose à *Normal*.

Patience (*Patientia*, de *pati*, souffrir) : qualité qui consiste à supporter : *a*) les maux ; *b*) l'attente de ce qui tarde ou de ce qui se prolonge. — Condition des grandes découvertes, 231 ; 241 ; 651.

Patient (*Patiens*, de *pati*, souffrir) : *a*) sens *métaphysique* : celui qui subit l'action exercée par l'*agent*, 47 ; *b*) sens *moral* : celui qui sait supporter, attendre : qualité de l'observateur, 651.

Patrie (de *Patrius*, relatif aux pères, *Patria terra*, terre des ancêtres, de *pater*, père) : pays où l'on est né, dont on est citoyen. — Éléments constitutifs, 91-93 ; **II**, 220.

Patrimoine (*Patrimonium*, bien hérité du père, bien de famille, de *pater*, père) : bien qui provient des ascendants. — Stabilité du patrimoine de famille, **II**, 198.

Patriote (du latin ecclésiastique *patriota*, de *patrius*, relatif aux pères. Cf. πατριώτης, qui est du même pays, de πατρίς, terre natale) : citoyen dévoué à sa patrie. — Le vrai patriote, 93.

Patriotisme (de *Patriote*) : dévouement à la patrie. — Éléments constitutifs, 91-93.

Patron (*Patronus*, de *pater*, père) : devoirs et droits, **II**, 217.

Paul (Saint) : loi morale, **II**, 30, 2. — Ne pas faire le mal pour arriver au bien, **II**, 32, 1. — Tout pouvoir vient de Dieu, **II**, 223, 2.

Pauly (August) : monisme psychobiologique, **II**, 442-443.

Paulsen (Friedrich) : pampsychisme, **II**, 443.

Paupérisme (de *Pauper*, celui qui produit peu, de la racine *pau*. Cf. *pau-ci*, peu nombreux, et de *per*, qui vient de *parere*, produire ; *per* se retrouve dans le parfait à redoublement *pe-per-i*) : état permanent d'indigence dans une partie de la population d'un pays. — Le paupérisme et la charité légale, **II**, 264.

Payot (Jules) : éducation de la volonté, 411, 1.

Pays (*Pagensem*, de *pagus*, canton, sous-entendu *agrum* = territoire d'un *pagus*) : territoire d'une nation ; par extension, patrie. — La patrie est le pays de nos pères, 92.

Péché (*Peccatum*, faute, de *peccatum*, supin de *peccare*, commettre une faute) : c'est le nom que la théologie morale donne à la faute.

Péché philosophique : **II**, 112-113.

Pédagogie (Παιδαγωγία, éducation des enfants, de παιδαγωγός, de παῖς, παιδός, enfant ; ἄγω, conduire) : science de l'éducation physique, intellectuelle et morale, 407-408 ; 409-414 ; **II**, 3.

Pédologie (de Παῖς, παιδός, enfant, λόγος, discours) : science des lois biologiques, psychologiques et sociologiques qui s'appliquent aux enfants. Cf. E. BLUM, *La Pédologie, l'idée, le mot, la chose*, dans ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 1899, p. 299-331.

Peine (*Poena*, prix du sang, ποινή, expiation d'un meurtre, expiation en général, peine) : *a*) Ce qui est imposé à l'individu par la société comme sanction d'une contravention, d'un délit ou d'un crime. — Théorie de la peine (LEIBNIZ), 374. — But de la peine, **II**, 121-122. — Fondement du droit de punir, peine de mort, **II**, 267-269. — *b*) Sentiment de tristesse causé par un déplaisir — *c*) Effort qui coûte.

Peinture (du latin populaire *Pinctura*, de *pingere*, peindre) : sa place parmi les arts, **II**, 408 ; 409.

PEIRCE (CH. SANDERS) : pragmatisme, 819-820.

PEMBERTON (HENRY) : anecdote de la pomme de NEWTON, 650, 3.

Penchant (adjectif verbal de *Pencher*) : autre nom des inclinations morales, 84.

Pénétration (*Penetratio*, action de pénétrer, de *penetratum*, supin de *penetrare*, de *penus*, fond de la maison, où sont renfermées les provisions. Cf. *pæne*, à fond) : loi de pénétration du plaisir et de la douleur, 66-67.

Pénitences : leur but, **II**, 158.

Pensée (substantif participe de *Penser*, de *pensare*, dérivé de *pensum*, supin de *pendere*, peser, examiner) : *a*) sens *large* : tous les phénomènes de l'esprit ; *b*) sens *strict* : les phénomènes cognitifs, spécialement ceux qui se rapportent aux opérations proprement intellectuelles, 135. — Rapports de la pensée et du langage, 450. — Peut-on penser sans langage ? 451. — Pensée et cerveau, 468-469 ; **II**, 541-542. — Spiritualité de l'âme prouvée par l'unité de la pensée, **II**, 537. — H. DELACROIX *Le langage et la pensée*, Paris, 1924.

Pension (*Pensio*, payement, de *pensum*, supin de *pendere*, peser, payer) : ce qu'on paie régulièrement à quelqu'un. — Pension de retraite pour la vieillesse, **II**, 265.

Percept (néologisme formé par analogie avec *concept*, de *perceptum*, supin de *percipere*, saisir dans son ensemble, saisir par les sens, de *per*, tout à fait, *capere*, prendre) : tandis que *perception* signifie l'*acte* de percevoir, *percept* indique le *résultat* de la perception.

Perceptible (*Perceptibilis*, qu'on peut percevoir, de *perceptum*, supin de *percipere*, saisir par les sens) : les impressions, pour être perceptibles, doivent réunir certaines conditions, 70 ; 726-727. — S'oppose à *Imperceptible*.

Perception (*Perceptio*, action de prendre, perception, de *perceptum*, supin de *percipere*, saisir dans son ensemble, de *per*, tout à fait ; *capere*, prendre) : *a*) ce que l'esprit perçoit ; vg. les perceptions sensibles ; *b*) action de saisir les données de la conscience ou des sens, 137 ; 156. — La perception, au sens strict, suppose la *présence immédiate* de l'objet perçu, 157.

Perception externe : 156-194. — Analyse de la perception, 156. — Sensation et perception, 159. — Théories de la perception immédiate, 162-166. — Théories de la perception médiate, 166-175. — Caractères de la perception, 175. — Perceptions naturelles ou primitives, 178. — Perceptions acquises, 181. — Théorie des perceptions acquises, 183. — Erreurs de la perception, 187. —

Petites perceptions de LEIBNIZ, 145, 1. — Objectivité de la perception externe, 173-175 ; **II**, 428. — Sa relativité, 176 ; **II**, 429-430. — Voir *Sens externes*.

Perception interne, 137-155. — Voir *Conscience psychologique*.

Perceptionnisme (de *Perception*) : doctrine de la perception immédiate du monde extérieur, par opposition au *Conceptionnisme*, qui indique une perception médiate, 162-166.

Perdurable, Perdurabilité (de *Per*, tout à fait ; *durable*, de *durare*, durcir, résister, durer, de *durus*, dur) : KANT range la *perdurabilité* au nombre des éléments qui constituent l'idée de substance. — Perdurable : ce qui est persistant. G. DUMESNIL, *Les conceptions philosophiques perdurables*, Paris, 1910.

Péréquation (*Peræquatio*, de *per*, tout à fait ; *æquatum* supin de *æquare*, égaler, de *æquus*, uni, égal) : la péréquation de l'impôt c'est la répartition égale des charges, **II**, 279 ; 280.

Perfectible, Perfectibilité (*Perfectibilis*, de *perfectus*, achevé, participe passé de *perficere* = *per*, tout à fait, *facere*, faire) : ce qui est susceptible de progrès. — L'homme est né perfectible, **II**, 118. — Perfectibilité de l'humanité, **II**, 154 ; 327-328.

Perfection (*Perfectio*, de *perfectum*, supin de *perficere*, achever) : état de ce qui est achevé dans son genre : « c'est un degré éminent de l'être » (LEIBNIZ), **II**, 105, 2. — Analyse de cette idée, **II**, 105. — Le bonheur suit l'acquisition de la perfection, **II**, 78-79 ; 92-93. — Élément constitutif du bien, **II**, 384-385 ; 476.

Perfectionnement (de *Perfection*) : devoir de travailler à son perfectionnement, **II**, 153-154 ; 158-159. — L'État doit seconder le perfectionnement physique, intellectuel et moral, **II**, 249-250.

Périodique (*Periodicus*, περιοδικός, de περί-οδος, chemin autour, action d'aller autour) : ce dont la succession est régulière, ce qui revient à des temps déterminés. — Sensations périodiques, 75. — Inclinations périodiques, 83. — Marche périodique de l'humanité, 748-749. — Partage périodique de la propriété, **II**, 196.

Péripatéticien (*Peripateticus*, περιπατητικός, qui concerne la philosophie péripatéticienne, de περι-πατέω, circuler, se promener) : disciples d'Aristote, 507. — Doctrines péripatéticiennes, voir ARISTOTE.

Péripatétisme (de *Péripatétique*, de *Peripateticus*) : école et doctrine d'ARISTOTE. Voir ARISTOTE.

Périphérie, Périphérique (*Peripheria*, περιφέρειν, circonférence, de περιφερής, qui se meut circulairement, arrondi, de περι-φέρω, porter tout autour) : contour d'une figure curviligne. — Partie périphérique du système cérébro-spinal, 71. — *Nerfs* périphériques : ceux qui aboutissent aux téguments et aux organes qui en dépendent. — *Sensations* périphériques, celles dont l'excitation est due à des causes extra-organiques. — S'opposent aux sensations *internes*, dues à des excitants intra-organiques, 75.

Permanence, Permanent (*Permanens*, de *permanere*, rester jusqu'au bout, de *per*, tout à fait ; *manere*, rester) : ce qui se maintient sans interruption. — Permanence du moi, 146 ; 153-154. — Définition de la substance, 320. — Principe de la permanence de la force, 387. — D'après STUART MILL, les corps sont des possibilités permanentes de sensations, **II**, 427-428 ; 499. — Caractérisation permanente, **II**, 614.

Perpétuel (*Perpetualis*, de *perpetuus*, continu, de *per*, tout à fait, *pet-ere*, tendre à) : ce qui dure constamment, sans fin. — Le perpétuel présent, 379-380.

Perpétuité (*Perpetuitas*, de *perpetuus*, continu, de *per*, tout à fait ; *pet-ere*, tendre à) : perpétuité du lien conjugal, **II**, 210-211.

Perplexe (*Perplexus*, entrelacé ; de *per*, tout à fait ; *plexus*, tressé, participe passé de *plectere*, plier) : celui qui hésite entre plusieurs partis contraires. — Conscience douteuse, perplexe, **II**, 34.

PERRIER (EDMOND) : rôle de l'adaptation, 703, 2. — Il nie l'existence de la lutte pour la vie dans quatre embranchements, **II**, 614, 2. — Contre l'éternité de la matière, **II**, 601, 4.

Persistance (de *Persister*, de *persistere* = *per*, tout à fait ; *sistere*, placer, rester en place, forme redoublée de *stare*, se tenir debout) : état de fermeté, de continuité. — Persistance du type, 701-702.

Personnalisme (de *Personnalité*) : doctrine de RENOUVIER, qui fait de la personnalité le centre de sa conception du monde. Cf. *Le Personnalisme*, Paris, 1903. — Doctrine de ceux qui admettent un Dieu personnel, par opposition au *Panthéisme*.

Personnalité (*Personalitas*, de *persona*, masque, personnage de théâtre, personne, altération populaire de πρόσωπον, face, masque) : ce qui constitue, caractérise une personne, c'est-à-dire un individu conscient, raisonnable et libre. — Origine de cette idée, 149. — Personnalité : *a*) *interne*, 149-150 ; *b*) *externe*, 150. — Altérations de l'idée de personnalité, 151-152 ; 153-154. — Personne et chose, 365. — Éléments constitutifs de la personnalité, 365-367. — Volonté et personnalité, 363 ; 364. — Responsabilité, conséquences de la personnalité, **II**, 114.

Personne (*Persona*) : voir *Personnalité*.

Personnel (**Argument**) ou **Ad hominem** : 551.

Persuader (*Persuadere*, de *per*, tout à fait ; *suadere*, rendre agréable au goût. Cf. *suavis* = *suadvis* ; puis conseiller, d'où avec *per*, faire accepter, persuader) : convaincre et persuader, 784-785.

Pessimisme (de *Pessimus*, le pire, superlatif de *malus*, mauvais) : *a*) Doctrine d'après laquelle le mal l'emporte sur le bien, la douleur sur le plaisir. — Théorie pessimiste de l'activité et du plaisir, 57-58 ; 61. — Pessimisme : 1) *absolu*, **II**, 648 ; 650 ; 2) *relatif*, **II**, 649. — *b*) Tendance à voir le mauvais côté des choses. — S'oppose à *Optimisme*.

PESTALOZZI (JEAN-HENRY) : méthode intuitive ou concrète en pédagogie, 413.

Pétition (*Petitio*, attaque, demande, de *petitum*, supin de *petere*, chercher à atteindre, attaquer, demander) : pétition de principe, 801.

Peuple (*Populum*. *Populus* est probablement une forme redoublée de la racine qui a donné *plere*, emplir, *plenus*, rempli. Cf. *plebs*, plèbe, πλῆθος, multitude) : *a*) Réunion d'hommes habitant le même pays et soumis à la même autorité. — *b*) Corps de la nation par opposition au gouvernement. — Psychologie des peuples, 491, 6 ; 722-723. — Eléments constitutifs d'un peuple, 92-93. — Souveraineté du peuple, **II**, 220-221 ; 297-299 ; 348-350. — Le peuple et l'origine du pouvoir, **II**, 224-226 ; 228-229.

Phantasme (Φάντασμα, apparition, image d'un objet ; de φαντάζω, se montrer, apparaître, de φαίνω, faire briller, paraître) : nom donné par ARISTOTE et les SCOLASTIQUES à l'objet de l'imagination, à l'image, 316-317 ; 452, 2.

Phédon (Φαίδων, ami de SOCRATE) : titre d'un dialogue de PLATON, 67-68.

Phèdre (Φαῖδρος, ami de SOCRATE. De φαιδρός, brillant. Racine φα, briller. Cf. φαίνω, faire briller) : titre d'un dialogue de PLATON, 439, 4.

Phénoménalisme (de *Phénoménal*) : doctrine affirmant que nous ne pouvons connaître que les phénomènes, sans nier l'existence des choses en soi qui sont inconnaissables ; vg. KANT, **II**, 431-432 ; COMTE, **II**, 446-447 ; SPENCER, **II**, 576.

Phénomène (Φαινόμενον, de φαίνομαι, briller, se montrer, paraître. Racine φα, briller. Cf. φάος, φῶς, lumière) : *a*) Ce qui apparaît à la conscience, 23. — Opposé : 1° à *substance* et à *cause*, 146 ; 320 ; 323 ; 2°) à *être*, **II**, 419. *b*) Pour KANT : tout ce qui est « objet d'expérience possible », c'est-à-dire tout ce qui apparaît dans le temps ou l'espace. — S'oppose à *noumène*, **II**, 430-431.

Phénoménisme (de *Phénomène*) : doctrine qui nie la réalité objective de toute substance et de toute cause. — Le moi, collection de phénomènes, 153. — Le *Phénoménisme* de HUME, HAMILTON, STUART MILL, SPENCER, BAIN, LEWES, **II**, 426.

Phénoménologie (de Φαινόμενον, ce qui apparaît et λόγος, discours) : science des phénomènes : *a*) pour HEGEL, c'est l'histoire des étapes successives de l'esprit pour s'élever de la sensation individuelle à la raison universelle. *b*) HAMILTON appelle ainsi la Psychologie en tant qu'elle s'oppose à la Logique. Cf. *Lectures on Logic*, Lect. IV, § VIII, T. I, p. 62, Edimbourg, 1874.

Philanthropie (Φιλανθρωπία, de φίλος, ami ; ἄνθρωπος, homme ; probablement du thème ἀνδρ, pour ἀνερ, de ἀνήρ, homme, et ὤψ, ὠπός, visage = celui qui a visage d'homme) : amour des hommes. — Inclinations philanthropiques, 93.

Philodoxie (Φιλοδοξία, de φιλόδοξος, qui s'attache à une opinion, de φίλος, ami ; δόξα, opinion) : c'est un dilettantisme philosophique, qui consiste à prendre intérêt aux discussions d'idées en se désintéressant de leur vérité ou fausseté.

Philologie (*Philologia*, φιλολογία, de φίλος, ami ; λόγος, parole, discours) : science qui étudie les langues comme organes de la vie intellectuelle des peuples. — Instinct philologique, 444. — Place de la *Philologie* dans les sciences, 2 ; 594. — Sa méthode, 718.

Philosophie (*Philosophia*, φιλοσοφία, de φίλος, ami ; σοφία, habileté manuelle, science, sagesse, de σοφός, habile, initié à la sagesse. Racine σοφ, avoir de la saveur. Cf. *sapere*, *sapiens*) : *a*) sens *strict* : science des premiers principes et des premières causes, **II**, 419 ; *b*) sens *large* : connaissance raisonnée de l'âme, du monde, de Dieu et de leurs rapports, 5. — Objet et domaine, 1-4. — Division, 4. — Définitions, 5. — Esprit philosophique, 6. — Méthode générale de la philosophie, 7. — Ordre à suivre en philosophie, 10. — Philosophie des sciences, 596. — Rapports de la philosophie avec les sciences, 599. — Philosophie, science universelle et science particulière, 600.

Phobie (de Φόβος, crainte) : crainte qui a sa cause dans une maladie ; vg. l'agoraphobie, 489.

Phonétique (Φωνητικός, qui concerne le son ou la parole, de φωνέω, émettre un son de voix, de φωνή, son, voix, de φημί, parler ; ἡ τέχνη φωνητική) : *a*) ce qui se rapporte au son, à la voix ; *b*) partie de la Linguistique qui étudie les sons, 463. — Langage phonétique, 439. — Types phonétiques, 445. — Science grammaticale des sons, 464. — Arts phonétiques, **II**, 408.

Photisme (de Φῶς, φωτός, lumière) : c'est une image hallucinatoire de la vue, qui se produit sans que la périphérie de l'organe visuel soit excitée ; vg. *Audition colorée*. Voir ce mot.

Phrase (*Phrasis*, φράσις, élocution, discours, phrase, de φράζω, faire comprendre. Racine φραδ, parler) : proposition ou ensemble de propositions formant un sens complet. — Disposition des mots dans la phrase, 464-465.

Phraséologie (de Φράσις, φρασέως, élocution, ; λόγος, discours) : *a*) construction des phrases, caractéristique d'une langue ou d'un écrivain ; *b*) se prend aussi en mauvaise part pour indiquer le genre de celui qui emploie des phrases vides de sens.

Phrénologie (Φρήν, φρενός, enveloppe du cœur, puis cœur ou âme comme siège des sentiments, de l'intelligence ; d'où intelligence, esprit. Racine φραγ, enclore ; λόγος, discours) : doctrine mal fondée de Gall et de ses disciples qui assignent aux facultés intellectuelles et aux passions un organe bien délimité dans le cerveau, et qui voient dans les protubérances du crâne des signes certains des qualités intellectuelles, 391, 1. — La vie organique n'est qu'une condition de l'exercice actuel de l'intelligence, et non la cause, 468-469 ; **II**, 541-542.

Phylogénèse, **Phylogénie** (Φῦλον, tribu, race, de φύω, pousser ; γένεσις, origine : γένος, naissance) : indique l'évolution des espèces et le lien qui les rattache les unes aux autres. — S'oppose à *Ontogénèse*, *Ontogénie*.

Physico-téléologique (Φυσικός, relatif à la nature ; τέλος, τέλεος-ους, accomplissement, résultat, fin ; λογικός, relatif à la parole, de λόγος, parole, discours) : argument tiré des causes finales, **II**, 561. On l'appelle aussi *physico-théologique*.

Physiocratie (Φύσις, production, nature ; de φύω, pousser ; κράτος, force) : doctrine économique des *Physiocrates* (vg. Quesnay) qui, estimant à tort que le sol est l'unique producteur de la richesse, ne voulaient imposer que la propriété foncière, **II**, 353-354.

Physiognomonie (Φυσιογνωμονία, de φύσις, nature ; γνώμων, qui discerne) : c'est l'art de juger les gens d'après leur physionomie, 470, 2.

Physiologie (*Physiologia*, φυσιολογία ; de φύσις, nature ; λόγος, discours) : science des fonctions organiques. — Sa place dans les sciences, 646. — Distinction des faits physiologiques et psychologiques, 26-28 ; 29-30 ; 717-718. — Rapports de la physiologie et de la psychologie, 28-29. — Expérimentation en physiologie, 664 ; 699 ; 728.

Physionomie (pour *Physiognomie*, du bas latin *physiognomia*, bas grec φυσιογνωμία, pour φυσιογνωμονία, de φύσις, nature ; γνώμων, qui discerne) : expression du visage, 470, 2.

Physique (**la**) (*Physicus*, φυσικός, relatif à la nature ; dans Aristote, ἡ θεωρία φυσική, ou simplement ἡ φυσική ; de φύσις, nature) : science qui étudie

les propriétés les plus générales des corps, 593. — Sciences physiques comparées : *a*) aux sciences *naturelles*, 645 ; *b*) aux sciences *morales*, 717. — Division des sciences physiques, 646. — Leur méthode, 648.

Physique (*Physicus*, φυσικός, relatif à la nature) : faits physiques, physiologiques et psychologiques, 25-29. — Rapports du physique et du moral, 466.

PICARD (ÉMILE) : suprématie de la Morale, **II**, 370, 1.

PICARD (PÈRE GABRIEL) : dualité du sujet et de l'objet dans la connaissance même la plus parfaite, **II**, 445-446. — Existence de la science moyenne, **II**, 585, 1.

PIE IX : le mariage chrétien, **II**, 210, 1. — Lettre à propos du Dynamisme *externe*, **II**, 522-523.

PIE X : la démocratie chrétienne, **II**, 240, 2.

Piété (*Pietas*, sentiment du devoir, tendresse, piété filiale, de *pius*, qui accomplit ses devoirs envers les dieux, pieux, honnête) : affection respectueuse, — Piété filiale, 91 ; **II**, 130 ; 216-217. — Devoir envers les Supérieurs, envers Dieu, **II**, 130.

Pinéal (de *Pinea*, pomme de pin) : glande pinéale, **II**, 545, 3.

PINEL (PHILIPPE) : maladies cérébrales, 488, 3.

Pitié (*Pietatem*, sentiment du devoir, tendresse ; devenu peité, pitié) : compassion pour les souffrances d'autrui et disposition à les soulager, 94 ; **II**, 163.

Placet (*Placet*, il plaît) : les légistes gallicans émettaient la prétention injustifiée que les Bulles et Encycliques des papes ne pouvaient être publiées en France sans l'agrément du roi, sans le *placet royal*. C'était l'une des servitudes de l'Église gallicane, **II**, 342-343.

Plagiat (du radical de *Plagiaire*, *plagiarius*, celui qui débauche et recèle les esclaves, de *plagium*, πλάγιον, oblique. Racine πλαγ, égarer) : action de s'approprier ce que l'on a pris dans les œuvres d'autrui. — Plagiat conscient ou inconscient, 201.

Plaisir (infinitif, pris substantivement, du verbe ancien *plaisir*, de *placere*, plaire) : émotion agréable résultant de l'activité satisfaite. — Rapports avec la douleur, 57. — Origine et cause : 1°) Théorie intellectualiste, 60. 2°) Théorie de l'activité : *a*) sens *pessimiste*, 61 ; *b*) sens *optimiste*, 61-62. — Lois fondamentales, 62. — Lois secondaires, 65. — Espèces de plaisirs, 68. — Rôle du plaisir dans la vie physique, intellectuelle et morale, 126 ; 129-130. — Plaisirs naturels, artificiels dans l'éducation, 409. — Morale du plaisir (*Hédonisme*), **II**, 48. — Plaisir moral, 49. — Plaisir et intérêt, **II**, 80. — Plaisir et bonheur, **II**, 91. — Plaisir du beau, **II**, 379 ; 387-388.

Plasticité (de *Plastique*, *plasticus*, πλαστικός, qui sert à modeler) : aptitude à recevoir différentes formes. — Plasticité des êtres vivants, **II**, 620-621.

Plastique (*Plasticus*, πλαστικός, qui sert à modeler, de πλάσσω, façonner) : influence plastique de l'âme, 470. — Arts plastiques, **II**, 408. — Médiateur plastique, **II**, 545.

PLATON (Πλάτων, de πλατύς, large. Racine πλατ, s'étendre. Son vrai nom était Ἀριστοκλῆς, de ἄριστος, le meilleur ; κλέος, bruit, bonne renommée,

gloire) : définition de la Philosophie, 6. — Classification des facultés, 43. — Le désir, 83. — L'expiation, 128 ; **II**, 122, 2. — Réalisme exagéré, 255 ; 257, 2. — Théorie de la réminiscence, 309. — Avec toute son âme, 784, 1. — Morale platonicienne, **II**, 89. — Vertu platonicienne, **II**, 125. — Communisme, **II**, 199. — Définition du beau, **II**, 382. — Dieu, beauté suprême, **II**, 412-413. — Supplices éternels, **II**, 552, 3. — Dualisme, **II**, 601, 2.

Platonique (*Platonicus*, Πλατωνικός, de Πλάτων, PLATON) : amour platonique, 90.

Platonisme (de PLATON) : doctrine et école de PLATON. Voir PLATON.

Plein (*Plenum*, du verbe archaïque *pleo*, remplir. Cf. πλήθειν, être plein) : ce qui est tout à fait rempli. — DESCARTES admet le plein dans la nature, **II**, 509 ; 509-510.

Plotin (Πλωτῖνος) : définition du beau qu'on lui attribue, **II**, 382. — Panthéisme de l'*Ecole d'Alexandrie*, **II**, 602-603.

Ploutocratie (Πλουτοκρατία domination des riches, de πλοῦτος, richesse. Racine πλε, être plein ; κράτος, vigueur, domination. Racine κρατ, être fort) : état social dans lequel les gens les plus riches exercent, d'une façon indirecte mais effective, le pouvoir politique.

Plural (*Pluralis*, multiple, de *plus*, plus, comparatif neutre d'un positif perdu) : ce qui compte plusieurs unités. — Suffrage plural, **II**, 283.

Plus-value (de *Plus*, comparatif latin neutre pris substantivement, et *value*, substantif participe de valoir, de *valere* être fort) : accroissement de la valeur acquise. — Loi secondaire des émotions, 66.

Pluralisme (de *Plural*) : doctrine affirmant que les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, et non pas des modes d'une réalité unique : vg. se dit de la doctrine : de HERBART (par opposition à celles de SCHELLING et de HEGEL), de W. JAMES (*A pluralistic Universe*, Londres 1909. Traduit par LE BRUN et PARIS, sous ce titre : *La Philosophie de l'expérience*, Paris, 1910), etc. — S'oppose à *Monisme*.

Pluriformisme (de *Plus*, *pluris*, plus ; *forma*, forme) : doctrine des *Scolastiques* qui admettent la pluralité des formes dans les corps mixtes. Voir *Mixte*.

Plutarque (Πλούταρχος de πλοῦτος, richesse ; ἀρχή principe, commandement) : éducation intellectuelle, 208,1 — Le sage d'ÉPICURE, **II**, 51, 1. — Culte universel des dieux, **II**, 564,1.

Pneumatique (la) (*Pneumaticus*, πνευματικός, qui concerne le souffle, de πνεῦμα, souffle, esprit) : la *Pneumatique* est la science des choses spirituelles la Psychologie. Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, *Préface*, Édit. JANET, T. I, p. 22, Paris, 1900².

Pneumatologie (Πνεῦμα, souffle, souffle divin, esprit divin ; λόγος, discours) : science des esprits, anges ou démons. Cf. D. PALMIERI, *Pneumatologia*, dans ses *Institutiones philosophicæ*, t. III, pp. 3-71, Rome, 1876.

POË (EDGARD) : passion de l'alcool, **II**, 117, 1.

Poésie (*Poesis*, ποίησις, action de faire, de composer des œuvres poétiques, de ποιέω, fabriquer, créer) : relation avec les arts et les lettres, **II**, 409.

Poétique (*Poeticus*, ποιητικός, qui a la vertu de produire, de créer) : l'imagination créatrice est poétique, 224-228. — Sciences poétiques (ARISTOTE), 585 ; 586.

POINCARÉ (HENRI) : côté esthétique des *Mathématiques*, 641, 3.

Point (*Punctum*, piqûre, point, de *punctum*, supin de *pungere*, poindre, piquer) : l'intersection de deux lignes. — Le point, la ligne et l'espace, 630.

Police (*Politia*, πολιτεία, qualité de citoyen, régime politique, de πολιτεύω, être citoyen, de πόλις, cité) : attribution de l'État, **II**, 248. — Police scolaire **II**, 258.

Politesse (de l'italien *Politezza*) : ensemble d'égards qu'on doit avoir les uns pour les autres en société. C'est un devoir qui rentre dans la morale sociale.

Politique (*Politicus*, πολιτικός, qui concerne les citoyens, de πόλις, cité. Racine πλε, remplir, ἡ [τέχνη] πολιτική, la Politique) : science des rapports entre gouvernants et gouvernés. — Sa place dans les sciences, 594 ; 715. — Méthode de la politique, 716, 1 ; 756.

Polyandrie (Πολυανδρία, de πολύς, nombreux ; racine πολ, être plein ἀνήρ, ἀνδρός, celui qui engendre, homme, pour Ϝγανήρ, puis Ϝανήρ, ἀνήρ ; racine, Γεν, engendrer) : état d'une femme qui a plusieurs maris. La polyandrie est encore plus contraire au droit naturel que la polygamie, **II**, 210.

Polygamie (*Polygamia*, de πολύγαμος, de πολύς, nombreux, γαμέω, se marier. Racine Γεν, engendrer) : état de l'homme marié avec plusieurs femmes. — Contraire au droit naturel, **II**, 210. — Permise exceptionnellement par Dieu, 141-142 ; 211.

Polymorphisme (de *Polymorphe*, de πολύς, nombreux ; μορφή, forme) : est la propriété qu'ont certaines espèces de prendre des formes différentes sans changer de nature.

Polysyllogisme (du latin scolastique *Polysyllogismus*, de πολύς, nombreux ; συλλογισμός, calcul, raisonnement, syllogisme, de συλλογίζομαι, assembler par la pensée, de συλλέγω = σύν, avec, λέγω, unir. Racine λεγ, assembler) chaîne de deux ou plusieurs syllogismes, 548.

Polythéisme (de Πολυθεία, de πολύς, nombreux ; Θέος, Dieu) : religion ou philosophie qui admet plusieurs dieux, 248, 1.

Polyzoïsme (Πολύς, nombreux ; ζωή, vie, de ζάω, vivre) : théorie d'après laquelle les organismes supérieurs, spécialement les vertébrés, seraient constitués par des agrégats synergétiques d'organismes inférieurs. Cette théorie dite « coloniale », soutenue par ED. PERRIER, *Les colonies animales*, Paris, 1897 [2], est vivement combattue par Y. DELAGE, *L'hérédité*, p. 97 sqq., Paris, 1903 [2].

Populaire (*Popularis*, de *populus*, peuple. Racine *ple*, remplir. Cf. πλῆθος, multitude ; *plebs*, le peuple par opposition aux nobles) : gouvernement populaire, où le peuple exerce le pouvoir par ses représentants, **II**, 232 ; 240-241.

Popularité (*Popularitas*, recherche de la popularité, de *populus*, peuple) : ensemble de manières pour capter la faveur populaire. C'est l'un des moyens employés pour satisfaire l'amour du pouvoir qui dégénère en ambition, 86.

Porphyre (Πορφύριος, de πορφύρω, se soulever en bouillonnant ; puis, par confusion avec πορφύρα, se teindre en pourpre, briller) : méthode mystique, 7. — Arbre de PORPHYRE, 251-252.

PORTALIÉ (EUGÈNE) : théorie de la vérité illuminatrice de saint AUGUSTIN, **II**, 452, 3 ; 453-454.

PORT-ROYAL (MESSIEURS DE) : l'émulation, 95. — Le bon sens (NICOLE), 286-287. — L'acte intellectuel se fait sans image, 469, 1. — Les quatre opérations de l'esprit, 506, 5. — De la définition, 521 ; 525, 1 ; 526, 2. — Analyse et synthèse, 612, 2. — Erreur de jugement, 798, 1. — Des sophismes, 801, 1, 2.

Positif (*Positivus*, posé, établi, de *positum*, *ponere*, poser) : *a*) Ce terme est opposé : 1°) à *Négatif* : l'infini est positif en ce qu'il exprime, 339-340. — Devoir positif, **II**, 148. — 2°) à *Naturel* : loi positive, **II**, 39 ; 42. — 3°) à *Métaphysique* : sciences positives, que A. COMTE oppose aux sciences métaphysiques, 589. *b*) Ce terme signifie encore : ce qui repose sur quelque chose d'assuré ; vg. ce fait est positif.

Position (*Positio*, action de placer, de *positum*, supin de *ponere*, poser) : place où une chose est posée. — Positions du moyen terme, 536.

Positivisme (de *Positif*) : doctrine et école d'A. COMTE, **II**, 446-450.

Positivité (de *Positif*) : *a*) caractère de ce qui est positif ; *b*) l'esprit positif. — Terme cher à COMTE qui l'emploi dans ce double sens.

Possession (*Possessio*, de *possessum*, supin de *possidere*, posséder, de l'ancien préfixe *por*, vers ou contre, et *sedeo*. De l'idée d'être assis, *sedere*, on est passé à l'idée de s'établir, puis à celle de posséder. Racine : en sanscrit *sad*, s'asseoir ; en grec ἑδ = σεδ, car l'esprit rude = s. Cf. ἕδρα, siège, ἕδος, demeure, en latin *sed-es*) : fait de posséder. — Possession et propriété, **II**, 189.

Possibilisme (de *Possibilis*, ce qui se peut, de *posse*, pouvoir) : branche du Socialisme, **II**, 200.

Possibilité (*Possibilitas*, de *possibilis*, ce qui se peut, de *possum* = *potis sum*, *posse* = *pote esse*, pouvoir, de *potis*, *pote*, qui peut) : *a*) Caractère de ce qui est possible ; vg. possibilité de l'expérimentation, 725. *b*) La *possibilité* est l'une des catégories de KANT, 296, **II**, 432. Il appelle *problématiques* les jugements qui l'expriment. — Possibilité *logique*, *physique*, 520-521.

Possible (*Possibilis*, de *posse*, pouvoir) : ce qui ne répugne pas à l'existence, ce qui n'implique pas contradiction, **II**, 463. — S'oppose à *Impossible*.

Post hoc, ergo propter hoc : sophisme, 799-800.

Posthypnotique (de *Post*, après ; *hypnotique*, de *hypnoticus*, ὑπνωτικός, somnolent, de ὕπνος, sommeil) : phénomène qui résulte d'un état d'hypnose antérieur, 482.

Post-Prédicaments : à la liste des dix premiers prédicaments ou catégories (516) ARISTOTE en ajouta cinq autres : *Opposition*, *Priorité*, *Simultanéité*, *Mouvement*, *Possession*. Ce sont certains modes ou manières d'être qui ressortent de la comparaison qu'on fait des Prédicaments entre eux.

Postulat (*Postulatum*, chose demandée, participe passé, pris substantivement, de *postulare*, fréquentatif de *poscere*, demander) : proposition qu'on

prend pour principe de déduction en demandant qu'on l'admette sans démonstration, quoiqu'elle ne soit pas d'une évidence absolue. — Principes de la démonstration mathématique, 633-635. — Postulats de la raison pratique (KANT), 787-788 ; **II**, 96 ; 99-100 ; 434-435 ; 569.

Potentiel (de *Potentia*, puissance, de *potis*, *pote*, qui peut) : ce qui est en puissance, 47. — S'oppose à *Actuel*, comme puissance à acte, **II**, 464.

Pouvoir (du latin populaire *Potere* pour *posse*=*pote-esse*, de *potis*, *pote*, qui peut) : *a*) Faculté de faire quelque chose : pouvoirs de l'âme, 37-38. *b*) Autorité de ceux qui gouvernent : origine du pouvoir en général, **II**, 223. — Origine de l'autorité concrète, **II**, 224. — Limites du pouvoir de l'État, **II**, 250. — Résistance au pouvoir, **II**, 287. — Légitimation du pouvoir usurpé, **II**, 231. — Pouvoirs *législatif*, *exécutif*, *judiciaire* : leur séparation, **II**, 266 ; 267 ; 269. — Stabilité et transmission du pouvoir, **II**, 247. — Pouvoir direct et indirect de l'Église, **II**, 343.

Pragmatisme (de *Pragmaticus*, πραγματικός, qui concerne l'action, propre à l'action, de πρᾶγμα, affaire, action de faire, de πράσσω, aller à travers, jusqu'au bout, achever. Racine παρ, d'où πρα, πραγ, aller à travers) : doctrine d'après laquelle l'action seule peut nous aider à découvrir ce que nous pouvons atteindre de vérité. — Le Pragmatisme, en général, 819-831. — Le Pragmatisme social, 831-836.

Pratique (*Practicus*, πρακτικός, actif, propre à agir, qui convient à l'action, de πράσσω, aller à travers, jusqu'au bout, accomplir) : raison pratique, 286 ; **II**, 15-16 ; 25-26 ; 27. — Critique de la raison pratique (KANT), **II**, 434-435 ; 435. — *Logique* : science pratique, 507. — Sciences pratiques : classification d'ARISTOTE, 585. — Sciences morales pratiques, 715 ; 757. — *Morale* : science pratique, **II**, 2-3.

Précepte (*Praeceptum*, de *praecipere*, *praeceptum*, prendre d'avance, prévenir, prescrire, de *prae*, devant ; *capere*, prendre) : prescription obligatoire. — Précepte et conseil, **II**, 112. — Préceptes primaires et secondaires du droit naturel, **II**, 141.

Précipitation (*Praecipitatio*, de *praecipitatum*, supin de *praecipitare*, de *praeceps*, *praecipitis*, qui tombe la tête en avant, de *prae*, en avant, *caput* ; tête) : cause d'erreurs, 271 ; 604 ; 804.

Précis (*Praecisus*, participe passé de *praecidere*, couper par devant, raccourcir, abréger, de *prae*, devant ; *caedere*, couper) : ce qui est circonscrit de façon à ne laisser aucune indécision dans la pensée. — Localisation précise, 204. — L'observation doit être précise, 652. — S'oppose à *Imprécis*.

Précisif (du latin scolastique *Praecisivus*, de *praecisum*, supin de *praecidere*, couper par devant) : *abstraction* précisive : c'est un terme employé par les SCOLASTIQUES pour indiquer l'opération par laquelle l'esprit considère une chose sans une autre qui lui est unie, mais n'affirme ni ne nie l'existence de cette autre chose ; vg. si je considère ce papier sans m'occuper de sa blancheur, 246. — S'oppose à *Abstraction négative*, par laquelle non seulement, on conçoit une chose sans une autre, mais l'on nie l'existence de l'une dans l'autre ; vg. si je dis : ce papier n'est pas blanc.

Précision (*Praecisio*, action de retrancher, de *praecisum*, supin de *praecidere*, couper par devant) : instruments de précision, 650. — Le mot *précision* indique une approximation aussi rigoureuse que possible de la vérité ; vg. préciser les droits, **II**, 249, tandis que le mot *exactitude* implique l'idée d'une con-

naissance absolument rigoureuse ; vg. l'exactitude des Mathématiques, 639, — Précision illusoire de la Psychophysique et de la Psychophysiologie, 727-728. — Précision, dans le sens : action de retrancher, de circonscrire par la pensée, indique l'abstraction précisive (Voir *Précisif*), que les SCOLASTIQUES nomment aussi *Praecisio*. Cf. BOSSUET : « Les précisions de l'esprit, autrement appelées abstractions mentales... » (*Logique*, L. I, Ch. XXII) ; PORT-ROYAL (*La Logique*, Part. I, Ch. V), où abstraction et précision sont données comme synonymes. — Langage, instrument de précision, 450-451. — Précision d'une langue, 461. — Syllogisme, instrument de précision, 842-843.

Prédétermination (de *Prédéterminer*, de *prae*, devant ; *de-terminare*, délimiter ; de *de*, au sujet de ; *terminare*, limiter, *terminus*, limite) : Prédétermination où Prémotion physique des THOMISTES : « Action divine, qui fait passer notre volonté de la puissance de vouloir à l'acte de vouloir, et de vouloir ce que Dieu veut qu'elle veuille. » (ZIGLIARA, *Summa philosophica*, T. **II**, *Theologia naturalis*, L. III, Ch. IV, A. IV, § V, Paris, 1919[16], p. 548). — Une telle prédétermination est incompatible avec la liberté humaine et, par conséquent, ne peut servir à expliquer la connaissance des futurs conditionnels, 380, 2 ; **II**, 586-590 ; 638. — N. B. Praemotio thomistica est revera praedeterminatio divinae voluntatis, seu voluntas divina efficacissima... (ZIGLIARA, *Ibidem*, § VI, p. 557-558).

Prédéterminisme (de *Prae*, avant, et *déterminisme*) : ce terme, employé comme synonyme de déterminisme, met l'accent sur cette considération que la nécessité éternelle des événements résulte de la prescience et de la puissance de Dieu.

Prédicable (*Praedicabilis*, de *prae-dicare*, déclarer, de *prae*, devant, *dicare*, annoncer, dédier, de *dicere*, dire) : les *Prédicables* sont les différentes manières dont les prédicats sont attribués au sujet. Il y a cinq *Prédicables* ou *Universaux*, 252-253 ; 516.

Prédicament (*Praedicamentum*, énonciation, de *prae-dicare*, déclarer) : les *Prédicaments* sont les différentes classes ou catégories, auxquelles on peut ramener les idées générales, 253-254 ; 296 ; 516-517.

Prédicat (*Praedicatum*, énoncé, participe passé de *prae-dicare*, déclarer) : ce qui est affirmé ou nié d'un sujet. — C'est l'attribut, 266.

Prédisposé, **Prédisposition** (*Praedisponere*, disposer d'avance, de *prae*, devant, et *dis-ponere*, *dispositum*) : disposition antécédente. — Prédisposition de la nature, cause des passions, 115. — Prédispositions de l'intelligence, 315-316. — Influence prédisposante de l'organisme, 391-392.

Préétabli (*Prae*, devant ; *établir*, pour *establir*, de *stabilire*, rendre stable, de *stare*, se tenir debout) : établi d'avance. — Harmonie préétablie (LEIBNIZ), **II**, 547.

Préexistence (*Prae*, devant ; *existence*, de *exister*, de *ex-sistere*, sortir de, paraître, exister ; de *sistere* [redoublement de *stare*], placer, arrêter, fixer) : existence antérieure. — Préexistence des âmes (PLATON), 310.

Préfixe (*Prae*, devant ; *fixus*, fixé, participe passé de *figo*, *fixum*, attacher, enfoncer) : particule placée devant un mot, 465.

Préformation (*Prae*, devant ; *formatio*, de *formatum*, supin de *formare*, façonner, de *forma*, forme) : préformations de l'intelligence (LEIBNIZ), 315, 4.

— En Biologie, doctrine suivant laquelle les organes et caractères héréditaires des êtres vivants existent dans le germe. On dit aussi *Préformisme*. — S'oppose à *Epigénèse*.

Préhistoire (*Prae*, devant ; *histoire*) : histoire de l'humanité qui précède les plus anciennes traditions

Préjudice (*Praejudicium*, de *prae*, devant ; *judicium* ; c'est-à-dire un jugement précipité, d'où résulte un dommage) : ce mot n'a pas gardé son sens étymologique, lequel se retrouve dans *Préjugé*, mais signifie dommage matériel ou moral, **II**, 194 ; 206-207. — Préjudice : un des titres du prêt à intérêt, **II**, 357.

Préjugé (substantif participe de *Préjuger* = *prae*, devant ; *juger*) : *a*) Ce qui peut inspirer un jugement. *b*) Opinion préconçue, adoptée sans examen. — Cause d'erreurs, 220-221 ; 798.

Préméditation (*Praemeditatio*, action de se préparer, de *prae*, devant ; *meditatum*, supin de *meditari*, s'exercer à) : décision prise d'avance. — C'est une circonstance qui accroît la responsabilité, laquelle est proportionnée à la connaissance, **II**, 115.

Premier (*Primarium*, du premier rang, dérivé de *primus*. *Primus* est un superlatif de *pro*, devant, qui signifie : celui qui est le plus en avant. Il est pour *pris-mus*, qui dérive de *pris*, contraction de *prius*, comparatif de *pro*) : ce qui précède quelqu'un ou quelque chose par rapport au temps, à l'espace, à l'ordre, à l'importance. — Qualités premières de la matière, 177. Voir aussi *Primaires*. — Vérités premières, 288. — Notions premières, 295. — Origine des notions et vérités premières, 299-318. — Cause première, 324 ; 344 ; **II**, 554 ; 560-561. — Premier en soi, premier dans nos idées, 342. — Droit du premier occupant, **II**, 190. — Philosophie première, **II**, 419.

Prémisse (*Praemissa* [sous-entendu *propositio*], de *prae*, devant ; *missus*, envoyé, mis, participe passé de *mittere*, *missum*, envoyer) : chacune des deux premières propositions (majeure, mineure) d'un syllogisme, 536.

Prémotion (*Praemotio*, de *prae-motum*, supin de *praemovere*, mouvoir en avant) : Prémotion physique des THOMISTES : « Action divine qui fait passer notre volonté de la puissance de vouloir à l'acte de vouloir, et de vouloir ce que Dieu veut qu'elle veuille. » (ZIGLIARA, *Loco citato*. Cf. *Prédétermination*). — Une telle prémotion ou prédétermination est incompatible avec la liberté humaine et, par conséquent, ne peut servir à expliquer la connaissance des futurs conditionnels, 380, 2 ; **II**, 586-590 ; 638.

Préoccupation (*Praeoccupatio*, de *prae-occupatum*, supin de *praeoccupare*, envahir le premier, de *prae*, devant, *occupare* = *ob-cupare*, s'emparer de, dérivé, par un intermédiaire perdu, de *capere*, prendre) : état d'un esprit absorbé par une idée ou un sentiment, 239.

Préposition (*Praepositio*, de *praepositum*, supin de *prae-ponere*, mettre devant) : terme invariable marquant le rapport d'un mot à un autre, 464.

Prérogative (*Praerogativa*, sous-entendu *tribus*. Ce mot indiquait la tribu que le sort désignait pour voter la première : d'où premier choix, privilège, prérogative. De *prae*, devant ; *rogatus*, demandé, de *rogare*, prier, solliciter) : signifie, en général : droit attaché à certaines conditions privilégiées ; vg. les prérogatives du pouvoir, **II**, 266. — Faits prérogatifs, 652. — Prérogatives de l'expérimentation, 662-663.

Prescience (*Praescientia*, de *prae-scire*, savoir avant) : connaissance parfaite de l'avenir. — Prescience divine et liberté humaine, 378-382.

Prescinder (*Prae-scindere*, séparer) : ce terme scolastique, qui signifie *faire abstraction de*, remplacerait avantageusement cette périphrase.

Prescriptible (de *Prescrire*), **Prescription** (*Praescriptio*, action d'intituler, de *praescriptum*, supin de *prae-scribere*, mettre en tête d'un écrit, prescrire) : *a*) Ordre formulé ; vg. les prescriptions de la conscience, de la loi, **II**, 42-43. — *b*) Sens *juridique* : libération d'une dette, d'une poursuite judiciaire après un certain temps écoulé. — *e*) Prescription du droit de régner, **II**, 231-232.

Présence (*Praesentia*, de *prae-sens*, *prae-esse*, être en tête de) : fait pour une personne ou une chose de se trouver dans un lieu marqué. — Table de présence (Bacon), 666.

Présent (*Praesentem*, participe de *praesum*, je suis devant) : ce qui se rapporte à la durée dont on parle. — États psychologiques présents, 196. — Le présent perpétuel, 379-380. — Le moment présent, **II**, 506.

Présentation (de *Présenter*) : certains psychologues emploient : *a*) *Représentation* pour exprimer tout état de conscience dans lequel un objet, qui a été déjà présenté à l'esprit, est rappelé avec ou sans reconnaissance. — *b*) *Présentation* pour désigner tout état de conscience, dans lequel un objet est présent à l'esprit. Cette distinction est justifiée.

Présentationnisme (de *Présentation*) : nom donné par Hamilton à la théorie de la perception immédiate du monde extérieur, 164, 1.

Présomption (*Praesumptio*, de *praesumptum*, supin de *prae-sumere*, prendre d'avance) : *a*) Action de présumer, c'est-à-dire d'admettre quelque chose sur un indice probable ; c'est une induction probable, 658-659. — *b*) Action de trop présumer, c'est-à-dire de se fier trop à soi ; c'est une exagération de l'amour de soi.

Presse (substantif verbal de *Presser*, du latin populaire *pressare*, dérivé de *pressum*, supin de *premere*, presser) : liberté de la presse, **II**, 184-186.

Présupposition (composé avec le latin *prae*, devant, et *supposition*) : c'est une supposition préalable.

Prêt (substantif verbal de *Prester*, *prêter*, de *praestare*, l'emporter sur, de *drae*, devant ; *stare*, se tenir debout) : action de prêter ; chose prêtée. — Prêt à intérêt, **II**, 356-357.

Préternaturel (*Praeter*, au delà ; *naturalis*, de *natura*, nature) : ce qui est au delà des forces de la nature. — Intervention préternaturelle, 483-484.

Preuve (du latin populaire *Proba*, substantif verbal de *probare*, éprouver, prouver, de *probus*, de bonne qualité) : ce qui sert à établir la vérité d'une chose ; vg. preuves de l'existence de Dieu, **II**, 556. — Preuve *a priori* ou *rationnelle* ; vg. **II**, 42. — Preuve *a posteriori* ou *expérimentale* ; vg. **II**, 42–43.

Prévalence (de *Prae-valens*, *Prae-valere* ; de *prae*, devant ; *valere*, être fort ; d'où être le plus fort, prévaloir) : action de remporter un avantage. — Prévalence des motifs (Leibniz), 393, 1 ; 396-397 ; 398-399.

Préventif (de *Praeventum*, supin de *prae-venire*, prendre les devants, prévenir) : ce qui sert à prévenir, à empêcher. — Remède préventif contre les passions, 119. — Moyen préventif dans l'éducation, 410.

Prévention (du bas latin *Praeventio*, du supin *praeventum*, de *praevenire*, prévenir) : état d'un esprit disposé d'avance dans un sens favorable ou défavorable. — Cause d'erreurs, 271 ; 604 ; 804-805.

Prévision (du bas latin *Praevisio*, de *prae-visum*, supin de *prae-videre*, voir devant ; prévoir) : caractère de la connaissance scientifique, 580 ; 685.

Prévoyance (de *Prévoir*, de *prae-videre*, voir devant) : faculté ou action de voir d'avance. — Condition du capital, **II**, 354.

Prière (du latin populaire *Precaria*, dérivé de *prex*, *precis*, prière. Racine *prec*, demander) : supplique adressée à Dieu. — Devoir envers Dieu, 98 ; **II**, 332. — Objections contre la prière, **II**, 332.

Primaire (*Primarius* [Cf. le doublet *Premier*, d'origine populaire], du premier rang, dérivé de *primus*. Voir *Premier*) : *a*) Synonyme de premier : la perception est un fait primaire, 173. — Qualités primaires de la matière, 177. — États primaires de la conscience, 234. — Préceptes primaires du droit naturel, **II**, 141. — Fonction primaire de l'État, protection des droits, **II**, 248 ; 250. *b*) Ce qui est au premier degré en commençant, du plus bas degré. — Résultats de l'enseignement primaire, **II**, 260-261.

Primat (*Primas*, *primatis*, qui est au premier rang, de *primus*, premier) : suprématie, caractère de ce qui prime. — Certains philosophes accordent le primat à l'intelligence ; vg. les THOMISTES ; d'autres à la volonté, vg. les SCOTISTES. Voir *Intellectualisme*, *Voluntarisme*. — Primat de l'action, 819.

Primauté (de *Primatus*, le premier rang, de *primus*, premier) : suprématie. Voir *Primat*.

Primitif (*Primitivus*, qui naît le premier, de *primus*, premier, de *pro*, devant) : *a*) Ce qui est le plus ancien. — L'inclination est primitive, 104 ; 113. — Certitude primitive de la conscience, 139. — La perception est le fait primitif, 173. — Perceptions primitives, 178. — Racines primitives, 260, 1, 2 ; 445-446. — Unité primitive du langage, 460. — L'état primitif (ROUSSEAU), **II**, 220. — Sauvagerie primitive, **II**, 222. — *b*) Ce qui a un caractère simple, rudimentaire : vg. art primitif ; les primitifs, peuples de civilisation inférieure.

Primordial (*Primordialis*, de *primordium*, commencement, de *primus*, premier ; *ordiri*, monter la chaîne d'un tissu, ourdir, commencer) : *a*) Ce qui est le plus ancien ; vg. langue primordiale. — Synonyme de primitif, *a*). — *b*) Ce qui est de première importance.

Prince (*Principem*, qui est le premier à faire telle ou telle chose, de *primus*, premier, *capere*, prendre) : celui qui est le premier, le chef ; et, spécialement, celui qui est à la tête du gouvernement, qui possède la souveraineté, **II**, 232 ; 237. — Bon plaisir du prince, **II**, 40.

Principe (*Principium*, origine, commencement, de *princeps*, *principis*, de *primus*, premier ; *capere*, prendre) : le principe est ce dont une chose tire son origine, de quelque façon que ce soit. Le principe est plus général que la cause. Le mot principe s'applique de préférence aux sciences rationnelles ; le mot cause, aux sciences expérimentales : on va des principes aux conséquences, des causes aux effets, 608 ; 609-610.

Principes fondamentaux : du syllogisme, 551. — Principes fondamentaux de la démonstration en général, 563. — Principes de la démonstration mathématique, 632.

Principes premiers : directeurs de la connaissance, 135 ; 288. — Principes d'identité et ses dérivés, 288. — Principe de raison et ses dérivés, 289. — Rôle des principes : *a*) dans la *pensée*, en général, 291 ; *b*) dans les *sciences*, 292. — Caractères des principes premiers, 292. — Comparaison : *a*) avec les *lois scien-*

tifiques, 294 ; *b*) avec les *notions premières*, 295. — Systèmes divers sur l'origine des principes ou vérités premières, en général, 299-318. — Origine des principes : *a*) d'*identité*, 319 ; *b*) de *raison*, 320 ; *c*) de *substance*, 323 ; *d*) de *causalité*, 330 ; *e*) de *finalité*, 334. — Synthèse des principes premiers, 343.

Priorité (du latin scolastique *Prioritas*, de *prior* = celui qui est le plus en avant des deux, comparatif de *pro*, devant) : ce mot désigne l'antériorité soit dans l'ordre du temps (*prioritas temporis*), soit dans l'ordre de la nature des choses (*prioritas naturae*). Exemples : ARISTOTE a la priorité temporelle par rapport à CICÉRON. La cause a la priorité logique sur son effet : cause et effet existent en même temps, vg. quand je forme un concept ; mais l'effet a besoin de la cause pour exister. — On distingue aussi la priorité *ontologique* ou d'existence et la priorité *logique* ou de connaissance ; vg. 342.

Privatif, **Privation** (*Privativus*, *privatio*, de *privatum*, supin de *privare*, priver, de *privus*, qui est à part, particulier) : la privation est dans un sujet donné l'absence d'un bien que normalement il devrait avoir. C'est donc un mal pour lui ; vg. la cécité pour l'homme. Elle diffère de la *négation*, qui n'implique pas l'idée que la chose est due ; vg. absence de la vision dans la pierre, **II**, 477. — Un concept *privatif* implique donc une imperfection, tandis qu'un concept *négatif* en prescinde. — Privation d'un bénéfice : un des titres du prêt à intérêt, **II**, 357.

Privé (*Privatum*, séparé de l'État, simple particulier, participe passé de *privare*, priver, de *privus*, qui est à part) : ce qui se rapporte au particulier. — La vie privée et la vie publique doivent être régies par les mêmes principes de *Morale*, quoi qu'en disent certains libéraux, parce que l'homme n'a pas deux consciences et parce qu'il n'a qu'une seule fin dernière : connaître, aimer et servir Dieu. — *Charité* privée, **II**, 263-264. — *Culte* privé : intérieur et extérieur, **II**, 332-333.

Privilège (*Privilegium*, loi d'exception, de *privus*, qui est à part ; *lex*, *legis* ; loi en faveur d'un particulier) : avantage exclusif, personnel. — Sa nature, **II**, 40. — Les privilèges, pour être légitimes, doivent contribuer au bien général de la société. TAINE remarque avec raison que le grand tort des privilégiés de l'Ancien Régime fut de ne plus rendre les services, par où ils avaient mérité leurs privilèges, ou de n'en pas rendre d'équivalents : leur situation exceptionnelle n'avait plus sa raison d'être. Cf. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, t. I, *L'Ancien Régime*, L. I. — Sens figuré : privilèges de l'expérimentation, 662-663.

Prix (*Pretium*, de la racine *pre*, trafiquer, métathèse pour *par*. Cf. *parare*, acheter) : valeur vénale d'une chose ; valeur morale. — Prix du travail, **II**, 358. — Prix de la vie ; la vie vaut-elle la peine d'être vécue ? **II**, 645–650.

Probabiliorisme (de *Probabilior*, plus probable, comparatif de *probabilis*) : doctrine morale, d'après laquelle on doit suivre l'opinion favorable à la loi à moins que l'opinion favorable à la liberté ne soit *plus probable*, **II**, 35.

Probabilisme (de *Probabilis*, digne d'approbation, probable, de *probare*, éprouver, approuver, de *probus*, bon, honnête) : doctrine : *a*) *morale*, d'après laquelle on peut suivre une opinion vraiment probable, **II**, 34-36 ; *b*) *métaphysique*, selon laquelle tout est plus ou moins incertain, **II**, 425.

Probabilité (*Probabilitas*, de *probabilis*, digne d'être approuvé) : rapport du nombre des cas favorables au nombre des cas possibles. — L'opinion et

la probabilité, 775. — Probabilité : *a*) *mathématique*, 776 ; *b*) *philosophique* ou *morale*, 776. — Usage de la probabilité, 776. — Probabilité : *a*) de l'*hypothèse*, 659 ; *b*) de l'*analogie*, 708-709.

Probable (*Probabilis*, digne d'approbation, de *probare*, éprouver, approuver) : ce qui mérite plus de créance que l'opinion contraire, 771-772 ; 775.

Probité (*Probitas*, de *probus*, de bonne qualité) : observation des devoirs de justice. — Respect du bien d'autrui, **II**, 162 ; 188 ; 206. — Respect de la vérité : probité littéraire.

Problématique (Προβληματικός, problématique, de πρόβλημα, problème) : nom donné par KANT aux jugements dans lesquels l'affirmation ou la négation est énoncée comme simplement possible : ce sont des jugements qui sont peut-être vrais. La catégorie correspondante est la *Possibilité*, 296 ; **II**, 432.

Problème (*Problema*, πρόβλημα, ce qu'on a devant soi, ce qui est proposé, sujet de controverse, d'où problème, de προ-βάλλω, jeter devant) : question plus ou moins difficile à résoudre : vg. problème de la perception extérieure, 161. Problème de Molyneux, 180, 2. — Définitions de *Problème* et de *Théorème*, 632.

Processus (mot latin signifiant *marche en avant*, de *processum*, supin de *pro-cedere*, aller en avant) : ce mot, qui a passé dans la langue philosophique, signifie une série, un développement, un progrès ; vg. un *processus in infinitum* répugne, 562 ; **II**, 557-558. — Certains philosophes disent *procès*, traduction de *processus*.

Prochain (de *Proche*, de *propius*, comparatif de *prope*, près de, de *pro*, devant et du suffixe *pe*) : ce qui est le plus rapproché. — Genre prochain, 253. — Cause prochaine, 324-325. — Sens moral : signifie celui qui est proche de nous par la ressemblance de nature, etc., 93-94. — La charité doit s'exercer d'abord envers ceux qui sont plus proches de nous, **II**, 165. — Le prochain, c'est un quelconque de nos « semblables », en tant qu'il est considéré comme fait, ainsi que nous, à l'image de Dieu.

Proclus (Πρόκλος) : origine du langage d'après DÉMOCRITE, 441, 4.

Prodigalité (*Prodigalitas*, de *prodigus*, prodigue, de *prod-igere* = *agere*, jeter devant soi, dissiper) : disposition à dépenser sans mesure, **II**, 127 ; 192-193.

Productif (*Productivus*, propre à l'allongement, de *productum*, supin de *pro-ducere*, mener en avant, produire) : ce qui est d'un bon rapport. — Emploi productif des objets, **II**, 200-201. — Productivité de l'argent, **II**, 356-357. — Consommations productives, **II**, 360.

Production (*Productio*, de *productum*, supin de *pro-ducere*, mener en avant, produire) : action de faire naître — L'idée de causalité implique l'idée de production, 327-329 ; 665. — Production de la richesse, **II**, 353.

Productivité (de *Productivus*, de *productum*, supin de *pro-ducere*, mener en avant, produire) : faculté de produire. — Productivité de l'argent, **II**, 356-357.

Profession (*Professio*, de *professum*, supin de *profiteri* = *pro-fateri*, déclarer publiquement) : *a*) déclaration publique ; *b*) occupation qu'on exerce notoirement. — Liberté de la profession, **II**, 186.

Professionnel (de *Profession*, de *professio*, déclaration, de *professum*, supin de *profiteri*=*pro*, devant ; *fateri*, reconnaître) : relatif à une profession. — Représentation professionnelle, **II**, 283-284.

Profit (*Profectum*, de *profectum*, supin de *pro-ficere*, avancer, réussir, *pro*, pour ; *facere*, faire) : avantage qu'on retire de quelque chose. — La connaissance du particulier est sans profit, 582. — La connaissance du général est profitable, 583. — Définition du profit matériel, **II**, 356.

Progrès (*Progressus*, de *progredi*, avancer : de *pro*, devant, *gradior*, *gressus sum*, marcher, de *gradus*, pas) : *a*) marche en avant dans une direction définie ; *b*) transformation graduelle allant du bien au mieux. — L'État, promoteur du progrès social, **II**, 249-250. — Éléments du progrès, **II**, 325-326. — Loi du progrès, **II**, 327. — Le progrès moral, **II**, 327-328.

Progressif (de *Progressus*, marche en avant) : ce qui se développe par degrés. — Éducation progressive, 408. — Marche progressive de la synthèse, 610 ; 614. — Impôt progressif, **II**, 280-281.

Progression (*Progressio*, avancement, de *progressum*, supin de *progredi*, aller en avant) : marche de la synthèse, 610 ; 614. — Signifie, au figuré, développement par degrés ; vg. une progression de causes à l'infini répugne. On l'emploie alors dans le même sens que *processus*, 562 ; **II**, 557-558.

Prohibant (de *Prohiber*, de *prohibere*, écarter, empêcher ; de *pro*, devant, *habere*, avoir) : qui interdit absolument quelque chose. — Empêchements prohibants au mariage, **II**, 210.

Prohibition (*Prohibitio*, défense, de *prohibitum*, supin de *prohibere*, empêcher, défendre, de *pro*, devant ; *habere*, avoir) : action d'interdire quelque chose. — Certaines choses, indifférentes en soi, deviennent mauvaises et défendues par suite d'une prohibition du législateur divin ou humain, **II**, 107.

Projection (*Projectio*, action d'étendre, saillie, de *projectum*, supin de *pro-jicere* = *jacere*, jeter devant soi) : action de lancer en avant. — Certains appellent projection l'objectivation des sensations, 160 ; 171-172.

Promesse (*Promissa*, chose promise, de *pro-mittere*, *promissium*, faire sortir, laisser aller, faire espérer, promettre) : assurance donnée de faire quelque chose. — Mémoire et promesses, 210. — Loyauté à les tenir, **II**, 162.

Promoteur, **Promotion** (de *Promotor*, *promotio*, *promovere*, *promotum* = *pro-movere*, pousser en avant) : celui qui donne l'impulsion. — L'État doit être le promoteur du progrès, **II**, 249-250. — Promotion du progrès, but de la *Politique*, 715.

Promulgation (*Promulgatio*, de *promulgare*, faire connaître) : notification officielle d'une loi, **II**, 40 ; 115.

Pronom (*Pronomen*, de *pro*, au lieu de ; *nomen*, nom, de *noscere*, apprendre) : mot tenant la place du nom. — Rôle dans la phrase, 464.

Propédeutique (de Πρό, avant ; [sous-entendu τέχνη, art] παιδευτική, qui concerne l'instruction, de παιδεύω, élever, instruire, former, de παῖς, παιδός, enfant. Racine παυ, παῦ, produire) : c'est un ensemble de connaissances préparatoires à l'étude d'une science : vg. la *Logique* par rapport aux autres sciences, 511.

Proportion (*Proportio*, symétrie, de *pro*, pour ; *portio*, portion, de *pars*, partie) : convenance des parties entre elles et avec le tout. — Condition du beau, **II**, 383. — Loi de proportion dans l'art, **II**, 402-404.

Proportionnel (*Proportionalis*, de *proportio*) : qui est dans un rapport de proportion avec une autre quantité. — Impôt proportionnel, **II**, 280. — Représentation proportionnelle, **II**, 283.

Proposition (*Propositio*, de *propositum*, supin de *pro-ponere*, placer devant, exposer) : c'est l'énoncé d'un jugement, 266 ; 529. — Classification des propositions : *quantité*, *qualité*, *matière*, *opposition*, 530. — Opposition des propositions, 532. — Leur conversion, 533. — Leurs rapports dans le syllogisme, 535-536. — Règles du syllogisme relatives aux propositions, 543.

Propre (*Proprius*, qui est la propriété de, particulier) : *a*) Sens *strict* : ce qui appartient à l'espèce, à elle seule et toujours : c'est l'un des cinq universaux, 253. — *b*) Sens *large* : ce qui appartient exclusivement à une personne ou à une chose : noms propres, 258.

Propreté (de *Propre*, qui signifie : d'abord, ce qui est à une personne ou à une chose, à l'exclusion des autres ; puis, ce qui convient à quelque chose d'une façon particulière ; d'où, convenablement arrangé, net) : devoir envers le corps, **II**, 156.

Propriétaire (*Proprietarius*, de *proprius*, qui est la propriété de, particulier) : personne à qui une chose appartient. — Devoirs et droits des propriétaires, **II**, 188-189 ; 192-194 ; 197-198.

Propriété (*Proprietas*, qualité propre, propriété, de *proprius* particulier) : *a*) Qualité propre à tous les êtres d'une même espèce : vg. propriétés des gaz. — *b*) Sens 1° de *primitif* : par opposition au sens dérivé ou figuré d'un mot : 2° de *exact*, par opposition à l'emploi incorrect d'un mot : propriété du langage. — *c*) Droit de jouir et de disposer d'une chose à son gré, **II**, 189. — Fondements du droit de propriété : 1° *véritables*, **II**, 189 ; 2° *erronés*, **II**, 191. — Limites et devoirs, **II**, 192. — Objections contre le droit de propriété, **II**, 194. — Conséquences de ce droit, **II**, 197. — Formes diverses de la propriété, **II**, 195-197. — Le socialisme et le droit de propriété, **II**, 200-201. — Fonction sociale de la propriété, **II**, 193.

Prospectif (de *Prospectus*, action de regarder en avant, de *pro-spicere*, du verbe archaïque *specere*, regarder) : ce qui est orienté vers l'avenir. — Inclinations prospectives (Brown), 103.

Pro-syllogisme (Προ-συλλογισμός, syllogisme antérieur) : syllogisme dont la conclusion devient une prémisse du suivant, 548.

Protagoras (de Πρωταγόρας, de Πρῶτος, premier ; ἀγορεύειν, parler en public) : sophiste, **II**, 421.

Protection (*Protectio*, de *protectum*, supin de *pro-tegere*, couvrir par devant, protéger, garantir) : fonction primaire de l'État, **II**, 248 ; 250. — Devoir du mari et du père de famille, **II**, 212.

Protectionnisme (de *Protection*) : système économique qui consiste à favoriser les produits de l'industrie nationale en frappant de taxes les produits de l'industrie étrangère, **II**, 355.

Protectorat (de *Protector*, protecteur, de *protectum*, supin de *pro-tegere*, couvrir par devant) : dépendance imposée à un pays placé sous la protection d'un pays plus puissant. — Il n'est pas permis de conquérir un pays étranger et de lui imposer un protectorat sous prétexte d'y introduire la civilisation, **II**, 313.

Protensif (dérivé de *Protensus*, allongé, participe passé de *pro-tendere*, tendre en avant, allonger) : ce mot signifie : qui a une grandeur dans le temps, comme *extensif* signifie : qui a une grandeur dans l'espace.

Prototype (Πρωτότυπος, qui est le premier type, de πρῶτος, premier, pour προάτος, superlatif de πρό, avant ; de τύπος, coup, empreinte faite par un coup, forme, type, modèle) : ce mot signifie premier type, qui sert de modèle. — D'après PLATON, les idées sont les prototypes des êtres, 309. — Les universaux existent dans l'intelligence divine à l'état de causes exemplaires, de prototypes, 257, 1, 2. On dit aussi archétypes. Voir ce mot.

PROUDHON (PIERRE-JOSEPH) : morale indépendante, **II**, 7-8. — Droit, fondement du devoir, **II**, 136-138. — Droit de propriété, **II**, 194, 3.

Providence (*Providentia*, de *pro-videre*, voir d'avance, prévoir, pourvoir) : action par laquelle Dieu conserve et gouverne le monde, **II**, 637. — Le miracle et la Providence, **II**, 640-643. — Objections contre la Providence, **II**, 643.

Provoquer (*Pro-vocare*, appeler dehors, de *pro*, devant, et *vox*, *vocis*, voix) : somnambulisme provoqué ou hypnotisme, 478. — Observation provoquée ou expérimentation, 660.

Prudence (*Prudentia*, pour *providentia*, de *pro-videre*, prévoir, pourvoir) : vertu cardinale : elle dispose l'intelligence à prévoir ce qu'il faut faire pour éviter les fautes et les dangers dans la conduite de la vie, **II**, 130.

Pseudesthésie (de Ψεῦδο, thème de Ψεῦδος, mensonge. Racine ψυδ, cracher, d'où se moquer, tromper et αἴσθησις, sensation) : fausse sensation ; vg. illusion des amputés qui rapportent certaines sensations aux membres qu'ils n'ont plus, 76.

Pseudomnésie (de Ψεῦδο, thème de Ψεῦδος, mensonge ; μνάομαι, μνήσομαι, se souvenir) : illusion de la mémoire qui croit reconnaître ce qui n'a pas été perçu une première fois, ou croit nouveau ce qui a été perçu auparavant, 210-211.

Pseudo-sensation (du grec Ψεῦδο, thème de Ψεῦδος, mensonge ; *sensation*, de *sensus*, sens, de *sentire*, sentir) : c'est une image, ayant tous les caractères subjectifs de la sensation ; mais ce n'est pas une sensation, parce que ce phénomène n'est pas produit par une excitation périphérique ; vg. la couleur dans l'audition colorée est une pseudo-sensation. Elle diffère de l'hallucination, en ce que le sujet ne croit pas qu'un objet réel corresponde à la perception.

Psittacisme (de *Psittacus*, perroquet) : consiste à juger ou à raisonner sur les mots sans souci des idées qu'ils signifient. — Inconvénient : *a*) du langage, 454 ; *b*) des procédés mnémoniques, 208-2 .

Psychasthénie (Ψυχή, souffle, souffle de vie, âme ; racine ψυχ, souffler ; ἀσθένεια, manque de vigueur, de ἀ privatif et σθένος, force ; racine στα, se tenir debout) ; atonie psychique, qui est due à quelque trouble fonctionnel général.

Psychiatrie (Ψυχή, âme ; ἰατρεία, traitement, guérison, de ἰατρεύω, soigner, guérir) : art de traiter les maladies mentales.

Psychique (Ψυχικός, qui concerne la vie de l'âme, de Ψυχή) : ce mot s'emploie : *a*) à la place de *Psychologique* et de *Mental* ; *b*) pour signifier les phénomènes de l'esprit qui présentent des caractères extraordinaires : vg. télépathie, pressentiments.

Psychisme (de Ψυχικός, qui concerne la vie, l'âme, de Ψυχή) : ce mot signifie : *a*) tantôt le système qui fait de l'âme un fluide spécial ; *b*) tantôt l'exercice des facultés de l'âme.

Psycho-analyse (de Ψυχή, âme) : « Méthode de psychologie clinique, ainsi nommée par le professeur S. FREUD (de Vienne), qui l'a particulièrement appliquée et développée. Cette méthode consiste à déceler, au moyen de procédés divers reposant sur le jeu de l'association, l'existence de souvenirs de désirs et d'images combinés en systèmes d'idées subconscients (*complexes*) dont la présence inaperçue cause des troubles psychiques ou même physiques et qui cessent de produire ces effets, une fois rappelés à la pleine conscience. (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1913, p. 238.) Cf. CH. BLONDEL *La Psychanalyse*, Paris, 1924.

Psychologie (Ψυχή, âme ; λόγος, discours) : science de l'âme. — Division des sciences psychologiques, 3-4 ; 593. — Psychologie, base de la métaphysique, 9. — Son objet, 23. — Son importance, 24. — Rapports avec la physiologie, 25-29 ; 29-30. — Méthode de la psychologie, 30 ; 719-730. — Méthode psychologique et méthode de la psychologie, 729. — Psychologie infantile, 723. — Psychologie comparée, 490 ; 722-724. — Raisonnement en psychologie, 730. — Légitimité de la psychologie, 32. — Classification des faits psychologiques, 33. — Unité de la vie psychologique, 41. — Ordre à suivre en psychologie, 46. — Activité psychologique et division de la psychologie, 49. — Expérimentation en psychologie, 724. — Lois psychologiques, 729. — Méthode des sciences physiques et méthode de la psychologie, 731. — Place de la psychologie dans les sciences morales, 714-715. — Psychologie expérimentale et psychologie rationnelle : comparaison, 23.

Psychologie *comparée*, 490 ; 722-724.

Psychologie *expérimentale*, 23-503. — Cf. G. DUMAS, *Traité de Psychologie*, avec la collaboration de nombreux spécialistes, 2 vol., Paris, 1923-1924.

Psychologie *rationnelle*, **II**, 535-553.

Psychologique (de *Psychologie*) : phénomène psychologique : définition, 23. — Faits psychologiques distincts des faits physiques et physiologiques, 26-28 ; 717-718. — Rapports des faits psychologiques et physiologiques, 28-29 ; 466-473.

Psychologisme (de *Psychologie*) : doctrine de ceux qui font de la *Psychologie* le fondement de toutes les autres sciences, qui n'en seraient qu'une application.

Psychométrie (Ψυχή, âme ; μέτρον, mesure. Racine με, mesurer. Cf. *metiri*) : science qui cherche à mesurer les phénomènes psychologiques, 726-728.

Psychophysiologie : étude des rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques. — Expériences de psychophysiologie, 728. — Leur imprécision, 699.

Psychophysique : étude des rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. — Expériences de psychophysique, 726-728. — Leur imprécision, 728.

Psychose (de Ψυχή, âme) : maladie mentale, marquée de troubles psychiques, auxquels ne correspondent pas de lésions organiques connues.

Psychothérapie (Ψυχή, âme ; θεραπεία, soin, de θεραπεύω, soigner) : traitement de certaines maladies nerveuses par la suggestion mentale unie à un régime médical.

Publique (*Publicus*) : *a*) ce qui est connu de tout le monde ; *b*) ce qui concerne tout un peuple. — *Vertus* publiques, **II**, 130. — *Droit* public, **II**, 140. — *Utilité* publique, **II**, 248. — *Assistance* publique, **II**, 264. — *Culte* public, **II**, 333.

PUFENDORF (SAMUEL) : fondement : *a*) de l'*obligation*, **II**, 110 ; *b*) du *droit de propriété*, **II**, 192, 2.

Puissance (de *Puissant*) : *a*) Force active : faculté de l'âme, 37. — Puissance paternelle : 1) son *fondement*, **II**, 216 ; 252 ; 2) ses *limites*, **II**, 258-259 ; *b*) Virtualité : puissance et acte, 47 ; **II**, 464.

Punir (*Punire*, de *poena*, satisfaction, châtiment. Cf. ποινή ; racine πυ, purifier) : frapper d'une peine. — Fondement du droit de punir, **II**, 267-269.

Punition (*Punitio*, de *punitum*, supin de *punire*, punir) : emploi des punitions dans l'éducation, 409-410. — Utilité et légitimité des punitions ou châtiments en général, **II**, 121-122 ; 268-269. — Les parents ont le devoir et le droit de punir, **II**, 216.

Pur (*Purum*, racine πυ, purifier) : *a*) Ce qui ne contient aucun mélange d'éléments étrangers à sa nature : vg. plaisir pur, c'est-à-dire qui n'est pas mêlé de peine. *b*) Exempt de tout élément *empirique* ; vg. *mathématiques* pures, c'est-à-dire considérées en dehors de toute application à l'expérience, 625. — D'après KANT : 1°) *Entendement* pur, *raison* pure, sont l'entendement, la raison envisagés en eux-mêmes, en dehors de toute application aux objets de l'expérience, **II**, 431-433 ; 2°) *Intuitions* pures, sont l'espace et le temps, qui sont des formes *a priori* sans contenu empirique, **II**, 431. — *Métaphysique* pure : est celle qui serait formée de raisonnements *a priori*, sans aucun recours à l'expérience ; vg. tel est le procédé de SPINOZA, de HEGEL, de HERBART, 7-8 ; 31-32. *c*) Sens *moral* : ce dont la nature n'est altérée par aucun élément mauvais : pureté d'intention, **II**, 31.

PYRRHON (Πύρρων) : doute pyrrhonien, 773-774. — Scepticisme absolu, **II**, 421.

Pyrrhonisme (de PYRRHON) : doctrine et école de PYRRHON : scepticisme radical, **II**, 421.

Pythagore (Πυθαγόρας de Πυθώ, Pytho, ancien nom de la Phocide, puis de Delphes ; ἀγορεύειν, parler en public) : son autorité, 810.

Q

Quadrivium (de *Quatuor*, quatre ; *via*, chemin) : subdivision des arts libéraux supérieurs, 587.

Qualificatif (de *Qualifier*, c'est-à-dire affirmer d'un sujet un caractère qui constitue une qualité ou manière d'être, du latin scolastique *qualificare*, de *qualis*, quel) : l'attribut et l'adjectif sont des qualificatifs, 266 ; 464.

Qualitatif (du latin scolastique *Qualitativus*, de *qualitas*, manière d'être, qualité, de *qualis*, quel, qui se rattache à *qui*, lequel) : *a*) Ce qui a trait à la qualité. — *b*) Ce qui ne peut se traduire en termes quantitatifs : vg. phénomènes psychologiques, 27. — S'oppose à *Quantitatif*.

Qualité (*Qualitas*, manière d'être, de *qualis*, quel) : *a*) C'est l'une des catégories : elle modifie et dispose la substance en elle-même ; elle répond à la question ποῖος, *qualis* : 1°) ARISTOTE, 296 ; 517 ; **II**, 483 ; 2°) KANT, 296 ; **II**, 432. — *b*) Ce sont les aspects sensibles de la perception : Qualités premières et secondes de la matière, 177. — *c*) Qualité : des jugements, 272-273 ; des propositions, 530. — Syllogisme de la qualité, 553 ; 683. — *d*) Qualité au sens de valeur, perfection : la qualité morale des actions dépend surtout de l'intention, **II**, 31. — Quantité et qualité, **II**, 483.

Qualités occultes : la physique ancienne attribuait les effets, qu'elle ne pouvait expliquer, à des qualités occultes, 248.

Quand (*Quando*) : c'est la catégorie du *temps* chez Aristote, τὸ ποτέ, 254 ; 296.

Quanta (de *Quantus*, combien grand) : *a*) Ce qui a une quantité. KANT appelle *quantum* le temps et l'espace (*Critique de la Raison pure* : *Dialectique transcendantale*, Livre II, Ch. II. Sect. II : 1re Antinomie. — *b*) L'énergie est considérée par certains physiciens comme variant d'une façon discontinue dans les phénomènes. Ils appellent *quanta* les unités de cette variation. Cf. H. POINCARÉ, *L'hypothèse des Quanta*, dans REVUE SCIENTIFIQUE, 1912, p. 225-232.

Quantification (ce mot a été formé, à l'image de *Qualification* dérivée de qualifier, de *quantifier*, de *quantus*, combien grand, et *facere*, faire) : Quantification du prédicat (HAMILTON et MORGAN), 551-553.

Quantitatif (du latin scolastique *Quantitativus*, de *Quantitas*, quantité, de *quantus*, combien grand, de *quam*, combien) : ce qui se rapporte à la quantité, par opposition à *Qualitatif*.

Quantité (*Quantitas*, de *quantum*, combien grand, de *quam*, combien) : ce qui est divisible en éléments, dont chacun puisse exister séparément. **II**, 481. — Catégorie, qui répond à la question *quantum*, πόσον, : *a*) ARISTOTE, 296 ; 516 ; **II**, 481-482. — *b*) KANT, 296 ; **II**, 432. — Quantité ou Extension : *a*) des *jugements*, 272 ; *b*) des *termes*, 519 ; *c*) des *propositions*, 530. — La quantité mathématique : *discrète* ou *discontinue*, *continue*, 625. — Sciences de la quantité, 625-626. — La quantité est-elle infinie ? **II**, 482. — Quantité et qualité, **II**, 483.

Quasi-contrat : L. BOURGEOIS a appliqué ce concept juridique à la notion du lien social ou solidarité, **II**, 74 et n. 2.

QUATREFAGES (ARMAND DE) : athéisme : il n'existe qu'à l'état erratique, 97, 1 ; **II**, 564, 3, 4. — Antitransformiste, **II**, 622.

QUESNAY (FRANÇOIS) : chef des Économistes physiocrates, **II**, 353.

Question (*Quaestio*, recherche, question, torture, de *quaesitum*, supin de *quaerere*, chercher, s'enquérir) : mettre la nature à la question (BACON), 660, 5.

Question sociale (**La**) : Causes, **II**, 365. — Nature, **II**, 368. — Solutions : *a*) *socialiste*, **II**, 199-204 ; *b*) *libérale*, **II**, 369-370 ; *c*) *catholique* : Deux groupes : École d'Angers, École de Liége, **II**, 370-374. — Cf. M. EBLÉ, *La Question sociale aujourd'hui*, Paris, 1923.

Questionnaires (Méthode des) : c'est l'enquête indirecte sur un point de philosophie. Une liste de questions est adressée à un grand nombre de personnes, et leurs réponses sont dépouillées et classées.

Quiddité (du latin scolastique *Quidditas*, de *quid*, qu'est-ce ?) : c'est l'essence en tant qu'exprimée par la définition : elle répond à cette question : *Quid ?* Qu'est-ce ? 521. — Ce terme technique a été créé par les SCOLASTIQUES pour traduire la formule par laquelle ARISTOTE posait la question relative à l'essence : τί ἦν εἶναι ; exemple : l'être de l'homme se dit τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ. La question : qu'est-ce que c'est que d'être homme ? se traduit τί ἐστὶ τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ ; mais Aristote met le verbe à l'imparfait, τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ, pour signifier qu'il s'agit, non de ce qu'est l'homme accidentellement, mais de ce qu'il est essentiellement, donc de ce qu'il *était* déjà en puissance avant d'être en acte. L'article τὸ, placé devant τί ἦν εἶναι, indique ce qui répond à la question, donc l'essence ; ici, ce qui fait qu'un homme est homme.

Quiétisme (du mot archaïque *Quiet*, de *quietus*, tranquille, inactif, de *quietum*, supin de *quiescere*, se reposer, de *quies*, repos) : erreur qui fait consister la perfection dans la contemplation passive et le complet désintéressement du salut personnel. Elle fut professée par le théologien espagnol MOLINOS et condamnée par INNOCENT XI en 1687. Cf. P. DUDON, *Le quiétiste espagnol, Michel Molinos* (1628-1696), Paris, 1921.— Modifiée et adoucie par Me GUYON, cette doctrine fut adoptée par FÉNELON et combattue par BOSSUET. Ce quiétisme mitigé fut censuré, le 12 mars 1699, par INNOCENT XII. FÉNELON se soumit et se rétracta. Cf. G. LONGHAYE, *Histoire de la Littérature française au* XVIIe *siècle*, T. III, L. VI, Ch. III, pp. 347-365, Paris, 1895.

Quintessence (*Quinta essentia*, cinquième essence) : l'ancienne physique ramenait à quatre éléments ou essences (*eau, air, feu, terre*) les corps sublunaires. Les corps célestes étaient constitués par une *cinquième essence*, qu'on supposait incorruptible. Par extension, ce mot désigne actuellement ce qu'il y a de plus subtil dans une conception, ou l'extrait le plus concentré d'un corps.

QUINTILLIEN (MARCUS FABIUS QUINTILIANUS) : clarté du langage, 460.

Quodlibet, Quodlibétique (du latin scolastique *Quodlibetum, quodlibeticus*, de *quod libet*, ce qui plaît) : dans l'enseignement de la SCOLASTIQUE, on distinguait : *a*) les *Quaestiones ordinariae*, dont le programme nettement défini correspondait au cours annuel ; *b*) les *Quaestiones generales de quolibet*, où, à côté des matières théologiques, sont traités toute sorte de sujets : philosophie pure, droit canon, questions de circonstance, etc. Les résultats de ces disputes extraordinaires ou *quodlibétiques*, dont les sujets étaient librement proposés par les auditeurs, ont été parfois consignés dans des ouvrages appelés *Quodlibeta, Qyaestiones quodlibeticae, quodlibetales*, etc.

Quotité (de *Quotus*, en quel nombre, de *quot*, combien) : ensemble d'objets individuels. — Quotité disponible dans le testament, **II**, 198. — Quotité de l'impôt : sera-t-il proportionnel ou progressif ? **II**, 280-281.

R

RABIER (ÉLIE) : dépendance des facultés, 42, 1. — Classification des inclinations, 102, 1. — Inclinations esthétiques, 103, 1 ; **II**, 379, 3. — Le plaisir et le bien, 115, 1. — L'activité intéressée tarit le plaisir, 126, 1. — Confusion entre l'espèce sensible et l'espèce intelligible, 171, 1. — Théorie de

l'hallucination vraie, 171-172. — Mécanisme de la localisation des sensations, 190, 2. — Confusion entre réalisme exagéré et réalisme mitigé, 255, 2. — Relativité des lois scientifiques, 294, 2 ; **II**, 642, 1. — Solution empirico-rationaliste : origine des idées, 315, 1 ; 317, 3. — Origine de l'idée de parfait, 341, 1. — Liberté de perfection, 369, 1. — Loi de la conservation de l'énergie invérifiable pour les vivants, 388, 2. — Homogénéité des motifs, 397, 1. — L'instinct philologique suppose une révélation naturelle, 445, 1. — Élaboration progressive du langage, 447, 2. — Confusion par KANT des lois psychologiques et des lois logiques de la pensée, 506, 2. — Identité foncière de la déduction et de la synthèse, de l'induction et de l'analyse, 622, 1. — Les postulats mathématiques sont synthétiques *a priori*, 634, 5. — Exemple de déduction géométrique, 637, 1. — Application des méthodes de ST. MILL au cas des générations spontanées, 669, 3. — ARISTOTE et la faculté de l'universel, 681, 2. — L'induction n'est pas un syllogisme déductif, 683, 1. — Équivoque du mot *genre*, 689, 1. — Marche de la science politique ramenée à un syllogisme, 716, 1. — L'activité esthétique ou de jeu, **II**, 379, 3.

Race (de l'italien *Razza*) : *a*) Groupe d'individus réunissant un ensemble de caractères héréditaires qui les distingue des individus formant des groupes analogues : vg. race grecque, race latine, race germanique. — *b*) Sens biologique : définition, **II**, 614, 1. — Division de l'espèce, 694-695.

Racine (du latin populaire *Radicina*, dérivé de *radix*, *radicis*) : racines primitives, 260 ; 445-446. — Rôle des racines dans les langues, 456.

RACINE (JEAN) : *Andromaque*, 230, 2 ; **II**, 401. — L'homme partagé entre le bien et le mal, 397.

Radical (*Radicalis*, de *radix*, racine) : *a*) Ce qui va jusqu'à la racine, vg. remède radical. — *b*) Ce qui change à fond les institutions établies, vg. réforme radicales.

Radicalisme philosophique : nom donné à l'ensemble des doctrines politiques, économiques et philosophiques, professées par un groupe de philosophes anglais : BENTHAM, JAMES MILL, JOHN STUART MILL, etc., **II**, 51, 2.

Raison (*Rationem*, calcul, compte, raisonnement, raison, de *ratum*, supin de *reor*, être persuadé, penser) : ce mot a été pris en des sens très divers : *a*) Faculté de raisonner : c'est la raison *discursive* que les SCOLASTIQUES opposent à *intelligence*, faculté *intuitive*, 278 ; 286. — *b*) Connaissance provenant de nos lumières naturelles : s'oppose à la *Foi*, ensemble de connaissances révélées. — *c*) Faculté « de bien juger « (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, Ire P.). — *d*) « Connaissance des vérités nécessaires et éternelles » (LEIBNIZ, *Monadologie*, § 29). — *e*) Vision du réel et de l'absolu sous l'action de la raison divine (FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, Part. I, Ch. IV, Art. II, § III ; Part. II, Ch. II, 2e Preuve). —*f*) KANT définit la raison : la faculté qui nous fournit les principes de la connaissance *a priori* ; la raison pure est donc la faculté qui contient les principes permettant de connaître quelque chose absolument *a priori* (*Critique de la Raison pure* : Introduction, § VII). La raison est : *a*) *théorique* ou *spéculative* : celle qui regarde exclusivement la connaissance : elle est le fondement de la science ; *b*) *pratique* : celle qui est considérée comme contenant le principe *a priori* de l'*action* ou règle de la *moralité*. — Sa place dans les facultés, 135. — Raison et raisonnement, 278. — Raison *intuitive*, *discursive* ; *théorique*, *pratique*, *esthétique*, 278 ; 286. — Raison et expérience, 285. — Problème de la raison (origine des notions et vérités premières), 299-318. — Part de la raison dans la perception

des vérités premières, 318. — Instinct, forme de la raison (MONTAIGNE), 106. — L'homme seul doué de raison, 494. — Part de la raison dans le problème de l'induction, 682. — Etre de raison, **II**, 461.

Raison esthétique : 230 ; 286.

Raison pratique : c'est la conscience morale, **II**, 15 ; 25. — Identité de la raison pratique et de la raison théorique, **II**, 25-26. — Critique de la raison pratique, par KANT, **II**, 434 ; 435.

Raison pure : critique de la raison pure par KANT, **II**, 430-434 ; 435-438.

Raison suffisante (**Principe de**) : ici raison n'est pas pris, comme ci-dessus, dans le sens de faculté, mais de principe d'explication, de motif de justification. — Formule et principes dérivés, 289. — Son rôle dans la pensée, 291. — Son origine, 320 .

Raisonnable (de *Raison*) : signifie celui : *a*) qui est doué de raison ; — *b*) qui pense ou agit conformément à la raison. — Différence spécifique de l'homme, 253 ; 494. — S'oppose à *Irraisonnable*.

Raisonnement (de *Raisonner*, de *raison*) : opération par laquelle l'esprit tire un jugement d'un ou de plusieurs jugements, 278. — Raisonnement et raison, 278. — Point de vue PSYCHOLOGIQUE : raisonnement : *a*) *inductif*, 280 ; *b*) *déductif*, 281 ; *c*) *analogique*, 283. — Point de vue LOGIQUE : *a*) *induction*, 281 ; 664-670 ; *b*) déduction *immédiate*, 530 ; *médiate*, 282 ; 535 ; *c*) *analogie*, 705. — Sophisme : *a*) d'*induction*, 799 ; *b*) de *déduction*, 800.

RAMIÈRE (PÈRE HENRI) : appréciation de la *Déclaration des droits de l'homme*, **II**, 296-299.

Rappel (substantif verbal de *rappeler*, de *re* et *appeler*, de *appellare*, de *ad* et du verbe archaïque *pellare*, adresser la parole) : rappel des idées, 200.

Rapport (substantif verbal de *Rapporter* ; de *re* et *apporter*, de *apportare* = *ad-portare*) : *a*) Lien qui unit deux ou plusieurs objets de pensée coexistant dans un même acte de l'esprit. — *b*) Lien par lequel une personne ou une chose est rattachée à une autre par un trait commun. — Rapports essentiels et accidentels, 216-217. — Rapports du signe et de la chose signifiée, 434-435. — Rapports du physique et du moral : *a*) *généraux*, 466 ; *b*) *spéciaux*, 473. — Correspondance du physique et du moral, **II**, 540-541.

Rasoir d'Occam : on appelle ainsi cette maxime du nominaliste OCCAM : *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Cf. S. MILL, *Examen de la Philosophie de Hamilton*, Ch. XXIV. Traduct. CAZELLES, p. 513, au bas, Paris, 1869.

Rationalisme, **Rationaliste** (*Rationalis*, doué de raison, qui concerne le raisonnement, de *ratio*, *rationis*, raison) : *a*)Le *Rationalisme* est l'erreur de ceux qui repoussent toute révélation et s'en rapportent aux seules lumières de leur raison. — *b*) Ce mot s'oppose parfois à *Empirisme*, qui implique un recours exclusif à l'expérience, pour désigner la philosophie qui cherche dans la raison l'origine des idées et vérités premières, 299 ; 308.

Rationalité (de *Rationalis*, qui concerne le raisonnement, de *ratio*, raison) : caractère de ce qui est rationnel, conforme à la raison : vg. la rationalité des principes.

Rationnel (*Rationalis*, de *ratio*, *rationis*, raison) : ce mot signifie : ce qui est fondé sur la raison ou ce qui fait partie de la raison. — Psychologie rationnelle, 4 ; 23 ; 594 ; **II**, 535. — Cosmologie rationnelle, 4 ; 594 ; **II**, 496. — Théologie rationnelle, 4 ; 594 ; **II**, 554. — Culture rationnelle de la mémoire, 208 ; 209. — S'oppose à *Irrationnel*.

Ravaisson (Félix) : l'empiriste exclusif, 301, 1. — Corrélation des causes efficiente et finale, 334, 2. — Effets de l'habitude, 417-418. — Origine du langage, 447, 1. — Définition de l'essence, 523, 1. — Fondement de l'induction, 677, 1. — Induction ramenée à déduction, 683.— Idéal esthétique, **II**, 90, 2.

Ravignan (Père Xavier de) : sa manière de traiter le doute, 809, 1.

Réaction (de *Ré* et *action*) : *a*) Action de l'organisme provoqué par une excitation. — *b*) Effort contre un état actuel pour rétablir un état plus ancien, antérieur. — Réaction égale à l'action, 48. — Vivre, c'est agir et réagir, 49. — Réagir est une façon d'agir, 422.

Réaliser (de *Réel*, du latin scolastique *realis*, de *res*, chose) : ce mot signifie : *a*) Rendre réel ce qui n'est encore que possible : ainsi Dieu réalise un possible quand il le fait passer de la possibilité à l'existence, 380. — Par sa détermination la volonté fait que le possible choisi se réalise, 358. — *b*) Considérer comme une réalité ce qui n'est qu'une idée abstraite : c'est réaliser des abstractions, 248 ; 799. — *c*) Se prend actuellement dans le sens de se représenter fidèlement quelque chose : vg. réaliser une situation.

Réalisme (de *Réel*, du latin scolastique *realis*) : *a*) *Réalisme exagéré* de Platon, pour qui les Idées sont plus réelles que les êtres individuels et sensibles, 255. — *b*) *Réalisme modéré* des Scolastiques : les universaux ont un fondement dans la réalité, 256. — *c*) Doctrine d'après laquelle l'être est indépendant de la connaissance actuelle qu'on en peut avoir. *Esse* n'est donc pas équivalent de *percipi*, comme le soutient l'idéaliste Berkeley, 168-169 ; **II**, 497. — *d*) Doctrine d'après laquelle l'être est, en nature, autre chose que la pensée et ne peut être tiré de la pensée, comme le prétendent plus ou moins, vg. Kant, Fichte, **II**, 498-499.

Réalisme métaphysique : son fondement, **II**, 455.

Réalité (de *Réel*, du latin scolastique *realis*) : caractère de ce qui est réel. — Réalités sensibles et réalités intelligibles, invisibles, 6 ; 248, 2. — La réalité est une des catégories de Kant, 296 ; **II**, 432. — S'oppose à *Possibilité*.

Réaumur (René-Antoine Ferchault de) : nature de l'instinct, 107, 2.

Récept (mot créé par analogie avec *Concept*, de *receptum*, supin de *recipere*, reprendre, recevoir ; de *re*, [préfixe] de nouveau ; *capere*, prendre) : ce mot signifie ce que l'intelligence reçoit : ce sont les *données* de la connaissance, 136 ; 345.

Réceptivité (de *Réception*, de *receptio*, de *receptum*, supin de *recipere*, recevoir) : signifie généralement *passivité* : possibilité de recevoir une modification, 47 ; 67 ; 301. — Un *état de réceptivité* est celui où un être est plus susceptible de subir l'influence d'un agent extérieur. — S'oppose à *Spontanéité*.

Recherche (substantif verbal de *Rechercher* — *re*, de nouveau, et *chercher*, du latin populaire *circare*, aller autour, errer) : l'analyse est une méthode de recherche, 616. — Recherche de la cause, 665.

Réciprocité, **Réciproque** (du bas latin *Reciprocitas*, dérivé de *reciprocus*, qui va et vient) : la réciprocité est une condition de l'amitié, 89. — La définition doit être une proposition réciproque, 523. — KANT appelle *Réciprocité* (= action et réaction) l'un des termes de la catégorie de la RELATION, 296 ; **II**, 432.

Récitation (*Recitatio*, de *recitatum*, supin de *recitare*, lire à haute voix, réciter, de *re*, de nouveau, *citare*, pousser, de *ciere*, mettre en mouvement) : exercice de la mémoire, 207-208.

Récognition (*Re*, de nouveau ; *cognition*, de *cognitio*, de *cognitum*, supin de *cognoscere* = *cum-gnoscere*, *noscere*, connaître. Cf. γι-γνώσκω, connaître) : la récognition est l'acte par lequel l'esprit reconnaît la nature d'un objet perçu. La *reconnaissance* du souvenir est l'acte par lequel l'esprit juge qu'un état actuel de conscience a été déjà éprouvé, 201. — D'après KANT, la *récognition* est l'une des trois fonctions synthétiques de la pensée.

Récompense (substantif verbal de *Récompenser*, de *re* et *compensare*, comparer le poids de plusieurs objets, compenser, de *pensare*, peser avec soin, fréquentatif de *pendere*, peser, payer) : théorie de la récompense (LEIBNIZ), 374. — Usage des récompenses dans l'éducation, 409. — Vertu et récompense, **II**, 78-79 ; 92-93. — Définition de la récompense, **II**, 120. — Nécessité et but des récompenses, **II**, 121-122.

Reconnaissance (de *Reconnaître*, de *re-cognoscere*, reconnaître, passer en revue) : sentiment de la reconnaissance (LA ROCHEFOUCAULD,) 98. — Devoir des enfants, **II**, 276. — Fonction de la mémoire, 196 ; 201. Voir *Récognition*.

Rectitude (*Rectitudo*, direction en ligne droite, droiture, de *rectus*, droit, de *rectum*, supin de *regere*, diriger) : de la conscience, **II**, 33.

Récurrence (de *Récurrent*, de *recurrens*, participe présent de *re-currere*, courir en arrière, revenir en courant) : ce mot indique : *a*) Le retour d'un organe ou d'une espèce à son type antérieur, **II**, 618. — *b*) La réaction d'un fait sur sa cause, de l'idée d'un fait sur ce fait. — *c*) Le raisonnement par récurrence est, d'après H. POINCARÉ, l'unique moyen de généraliser. Cf. *La science et l'hypothèse*, Ch. Ier, pp. 18-28, Paris, 1903.

Rédintégration (*Ré*, de nouveau ; *intégration*, de *intégrer*, de *integrare*, rétablir en l'état primitif, de *integer*, non entamé, de *in*, négatif ; *tactus*, touché, participe passif de *tangere*, *tactum*) : loi de rédintégration (HAMILTON), 214.

Réduction, **Réductible** (*Reductio*, de *reductum*, supin de *re-ducere*, retirer, ramener) : transformation d'un énoncé ou d'une donnée pour les amener à une forme plus utilisable ou plus claire. — Réduction des principes aux principes d'identité et de raison, 290-291. — Réduction des modes, 539. Analyse rationnelle, méthode de réduction, 610-611. — Réduction à l'unité : *a*) de l'analyse rationnelle et expérimentale ; *b*) de la synthèse rationnelle et expérimentale, 614-615. — Réduction à l'absurde, 637-638. — Réduction de l'induction à la déduction, 677-678 ; 683. — Réduction des définitions, 525.

Réduplicatif (du latin scolastique *Reduplicativus*, de *reduplicatum*, supin de *reduplicare*, re-doubler, de *re*, de nouveau, et *duplicare*, de *duplex*, *duplicis*, double, de *duo*, deux et *plicare*, plier) : un mot est pris dans le sens réduplicatif, quand on prend ce mot dans le sens qu'il exprime formellement ; vg. l'animal *en tant qu'animal*, c'est-à-dire *en tant qu'être sensible* dénué de raison. — La *proposition réduplicative* est celle qui indique la raison *pour*

laquelle l'attribut convient au sujet ; vg. l'homme, *en tant qu'intelligent*, est libre. C'est pourquoi elle se ramène à la proposition *causale* : l'homme est libre, *parce que* intelligent. Elle diffère de la proposition *spécificative* en ce que celle-ci indique seulement l'élément constitutif du sujet, d'*après lequel* l'attribut convient à ce sujet : vg. l'homme, en tant qu'homme, parle ; en tant qu'animal, il dort. C'est d'après la *nature spécifique* de l'homme que ces divers attributs lui sont donnés.

Réel (du latin scolastique *Realis*, de *res*, chose) : s'oppose : *a*) à *fictif, illusoire, apparent* : vg. une vertu réelle ; — *b*) à *relatif, phénoménal* : «... Le mouvement en lui-même, séparé de la force, est quelque chose de relatif... Mais la force est quelque chose de réel et d'absolu... » (*Leibniz à Arnauld*, 14 janvier 1688. Édition JANET, T. I, p. 614) : — *c*) à *idéal, possible*, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles devraient ou pourraient être. Le réel signifie les choses telles qu'elles sont ; — *d*) à *personnel* : vg. Droit réel, c'est-à-dire concernant les choses : *jus in re*, **II**, 189 ; — *e*) à *verbal, nominal* : vg. Définition réelle, 521.

Referendum (de *Referendus*, ce qui doit être reporté ; participe passif de *re-ferre, refero*, de *re*, de nouveau, *fero*, porter) : droit politique, dont jouissent les citoyens dans certains pays (vg. SUISSE, ÉTATS-UNIS), de voter directement sur certaines questions d'intérêt général, **II**, 284.

Réfléchi (participe passé de *Réfléchir*, de *re-flectere*, revenir en arrière, réfléchir) : *a*) Ce qui se rapporte à la réflexion : vg. conscience réfléchie, 137. — *b*) Ce qui résulte de la réflexion : vg. résolution réfléchie. — *c*) Qui a l'habitude de la réflexion : vg. esprit réfléchi.

Réfléchissant (de *Réfléchir*) : le jugement est dit *réfléchissant*, quand, l'individuel ou le particulier étant donné, on y découvre le général. S'oppose à *Déterminant*. Exemple : *Platon est philosophe*. Ce jugement sera *réfléchissant*, si, partant du sujet *singulier* PLATON, j'y découvre la qualité de philosophe. Il sera *déterminant*, si, partant de l'idée *générale* de *philosophe*, je constate que je dois l'attribuer à PLATON. Cf. KANT, *Critique du jugement*, Introduction, § IV.

Réflexe (*Reflexus*, participe passif de *re-flectere, reflexum*, de *re*, en arrière, *flectere*, courber, fléchir) : un mouvement *reflexe* est un mouvement dans lequel l'influx nerveux, après avoir pris la direction du filet centripète, est brusquement *réfléchi* par la cellule nerveuse dans la direction du filet centrifuge. L'acte réflexe exclut donc la réflexion psychologique et la délibération. L'instinct est une *coordination de réflexes*, 112.

Réflexif (de *Reflexum*, supin de *re-flectere*, revenir en arrière) : la méthode réflexive est la méthode psychologique, c'est-à-dire propre à la Psychologie, 719-722 ; 729. — On nomme Psychologie *réflexive* celle qui étudie les facultés intellectuelles et volitives, par opposition à la Psychologie *affective*, qui traite de la sensibilité, 495.

Réflexion (*Reflexio*, de *reflexum*, supin de *re-flectere*, revenir en arrière, réfléchir) : *a*) Retour de la pensée sur elle-même, 719. — *b*) Suspension du jugement, en vue de s'éclairer, avant de se prononcer dans un sens plutôt que dans un autre : vg. dans la délibération intellectuelle, 357-358. — Méthode *psychologique*, 719-722 ; 729. — Acte de la conscience réfléchie, 137. — Comparaison avec l'attention, 239.

Réformiste (**École**) : forme de socialisme, **II**, 202.

Réfutation (*Refutatio*, de *refutatum*, supin de *re-futare*, repousser, de *re* et de l'archaïque *futare*, renverser) : argument ou raisonnement tendant à prouver que telle doctrine est fausse ; vg. réfutation du matérialisme, **II**, 540.

Régalienne (**École**) : de *Regalis*, royal, de *rex*, roi) : le pouvoir de droit divin, **II**, 229.

Régime (de *Regimen*, action de diriger, de *regere*, conduire) : ce mot signifie façon de régir, d'où : *a*) Façon d'administrer sa santé. Influence de la volonté sur la nutrition au moyen du régime alimentaire, 364. — Influence du régime alimentaire sur le tempérament, 467. — *b*) Façon d'administrer l'État, forme de gouvernement ; vg. l'Ancien régime, **II**, 350. — Divers régimes politiques, **II**, 226-227 ; 232-233.

Règle (*Regula*, de *regere*, diriger) : formule prescrivant ce qui doit être fait pour atteindre un but déterminé : vg. règle morale, logique, mathématique, esthétique, etc. — Règles du Syllogisme, 541. — Règles de la conscience morale, **II**, 34. — La loi est une règle d'action, **II**, 37-38.

Règlementation (de *Règlementer*, de règlement, de régler, du bas latin *regulare*, de *regere*, diriger) : règlementation du travail par l'État, **II**, 265.

Règne (*Regnum*, royauté, royaume, de *rex*, roi, de *regere*, diriger) : *a*) Vaste ensemble d'êtres ou d'idées unis et dominés par un principe commun : vg. « le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce » (Leibniz, *Monadologie*, § 87). « Royaume des fins » (Kant, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, Sect. II), **II**, 98 ; 101. — *b*) Grandes divisions de la nature : règnes minéral, végétal, animal, 48-49.

Régnon (Père Théodore de) : qualifié par Mgr d'Hulst de « métaphysicien de premier ordre », 381, en note. — Illogisme des Bannésiens, **II**, 590, 1.

Regrès, **Régressif**, **Régression** (*Regressus*, *Regressio*, retour, de *regressum*, supin de *re-gredior*, de *re*, en arrière et *gradior*, marcher) : idée de recul, de retour en arrière. — *a*) En *Biologie* : retour à un type antérieur, ou retour d'un organe à un état plus ancien ou rudimentaire, **II**, 618. — *b*) En *Psychologie* : les souvenirs se perdent, en cas d'amnésie, dans l'ordre inverse de celui qui a présidé à leur acquisition, 211. — *c*) En *Logique* : quand l'esprit remonte des conséquences aux principes, des faits aux causes, du composé au simple : marche régressive de l'analyse, 610 ; 614-615. — *d*) En *Sociologie* : transformation qui ramène une société en arrière. — S'opposent à *Progrès*, *Progressif*, *Progression*.

Regret (substantif verbal de *Regretter*, qui se rattache au gothique *gretan*, se lamenter) : élément du repentir, **II**, 18.

Régularité, **Régulier** (*Regularis*, de *regula*, équerre, règle, de *regere*, diriger) : *a*) Ce qui est conforme à une règle ou à une formule prescrite : vg. syllogisme régulier, 535. — *b*) Ce qui est gouverné par une loi : vg. causes régulières, phénomènes réguliers. — Régularité et stabilité des lois physiques, 290 ; mais régularité et stabilité *conditionnelles*, 294 ; 385-386 ; 780 ; **II**, 38 ; 642-643.

Reid (Thomas) : distinction des facultés de l'âme, 39. — Nature de la conscience, 140. — Théorie de la suggestion imédiate, 170, 1. — Définition de la mémoire, 201. — Notion de cause, 326, 1. — Principe de finalité, 334-335. — Liberté d'indifférence, 394, 2. — Motifs hétérogènes incomparables, 396, 2. — Production et intelligence des signes, 436, 1. — Origine du langage, 444, 3. — Grossissement des sensations dans le rêve, 474, 1. — Fondement de l'induction, 67. — Fondement de la croyance au témoignage, 737, 1. — Critérium du sens commun, 814.

Rejet (substantif verbal de *Rejeter*, de *rejectare*, de *re-jicere*, rejeter, jeter en arrière) : rejet des antécédents non-causes, 666-667 ; 684.

Relatif (*Relativus*, ce qui se rapporte à, de *relatum*, supin de *re-ferre*, reporter) : *a*) Ce qui dépend de certaines conditions, 284. — *b*) Ce qui ne peut être affirmé sans restriction, en soi, mais en le comparant avec la moyenne des êtres de même espèce ; vg. cet homme est bon, c'est-à-dire a du bon, mais non pas : est le bon, le bien, 340. — S'oppose à *Absolu*.

Relation (*Relatio*, de *relatum*, supin de *re-ferre*, reporter) : *a*) C'est l'une des catégories d'ARISTOTE, πρός τι ; accident en vertu duquel une chose a tel ou tel rapport à une autre, 296 ; 517 ; **II**, 484. — *b*) Pour KANT, c'est la catégorie qui comprend les rapports de substance à mode, de cause à effet, d'action et de réaction, 296 ; **II**, 432. — Division, **II**, 484-485. — Les propositions de relation : vg. Pierre est fils de Paul, sont celles où l'on ne considère que le lien qui unit les deux termes, sans considérer ces termes en eux-mêmes. — Fonctions de relation, 84 ; 363-364.

Relativisme (de *Relatif*) : système de ceux qui prétendent que, toute connaissance étant essentiellement relative, nous n'atteignons jamais les choses telles qu'elles sont. — Formes diverses : *Phénoménisme*, *Criticisme*, *Néo-Criticisme*, *Idéalisme métaphysique*, *Positivisme*, **II**, 426.

Relativité de la connaissance : *a*) Relativité *absolue* : toute connaissance, même rationnelle, est relative : c'est l'opinion de HUME, HAMILTON, STUART MILL, SPENCER, BAIN, **II**, 427-428. — *b*) Relativité *relative* : de la perception sensible, **II**, 429-430.

Relativité de l'espace et du temps : d'après EINSTEIN, **II**, 506, 4.

Religieux (*Religiosus*, scrupuleux, consciencieux, religieux, de *religio*, du verbe archaïque *re-ligere*, avoir égard à, de *legere*, assembler, choisir) : sentiments religieux, 97-98. — Le droit d'association et les Congrégations religieuses, **II**, 286-287. — Morale religieuse, **II**, 331. — Dans la langue ancienne *Religiosus* signifiait superstitieux et s'opposait à *Religens*, pieux. AULU-GELLE (*Noctium Atticarum* L. IV, C. IX) cite cet ancien texte : *Religentem esse oportet, religiosum, nefas*. Plus tard *Religiosus* en vint à signifier religieux.

Religion (*Religio*, scrupule, ordonnance religieuse, ensemble des pratiques religieuses, religion ; de *re-ligere*, avoir égard à) : *a*) Ensemble des rapports qui unissent l'homme à Dieu : vg. la Religion naturelle, **II**, 331. — *b*) Institution sociale faisant profession des croyances qui résultent de ces rapports : vg. la Religion catholique, **II**, 334-336. — Vertu de religion, **II**, 130 ; 162.

Religiosité (de *Religiosus*, religieux) : caractère distinctif de l'humanité, 97, 1 ; **II**, 564, 3, 4.

Rémanent (*Remanens*, de *re-manere*, rester en arrière, demeurer) : on nomme *sensation rémanente* celle qui persiste après que le contact prolongé d'un corps avec la peau a cessé ; elle est analogue aux *images consécutives* de la vue.

Remède (*Remedium*, de *re* et *mederi*, soigner, guérir) : remèdes : *a*) aux *passions* déréglées, 119 ; *b*) à l'*erreur*, 808 ; *c*) à l'*alcoolisme*, **II**, 376.

Réminiscence (*Reminiscentia*, de *reminiscor*, se souvenir, du primitif *meniscor*, *miniscor*. Racine *men*, penser. Cf. *Mens*, intelligence) : *a*) Retour à l'esprit d'un souvenir non reconnu, 201. — *b*) Souvenir incomplet ou vague, 201.

Remontrance (de *Re* et *montrer*, de *monstrare*, pour *monestrare*, montrer, de *monere*, faire souvenir) : représentation qu'on fait à quelqu'un de son tort. — Droit de remontrances, **II**, 233.

Remords (pour *Remors*, ancien participe passé de *remordre*, employé substantivement, de *re* et de *mordre*, dé *mordere*, mordre) : sentiment douloureux qui a pour cause la conscience d'avoir mal agi moralement, **II**, 18 ; 123.

Rémusat (Comte Charles de) : critique de Fr. Bacon, 671, 1. — Ramène l'induction à la déduction, 683.

Renan (Ernest) : origine du langage, 444, 6 ; 445, 2. — Rejette *a priori* le miracle, 739, 3. — Science et vertu, **II**, 155, 2.

Renouvier (Charles) : définition de la passion, 113. — Nie le pouvoir direct de la volonté sur le cerveau, 359, 3. — Croyance à la liberté, 386, 2. — Liberté et conservation de l'énergie, 390, 2. — Descartes et la géométrie analytique, 626, 1. — Science et croyance, 790-791. — Critique de Kant, **II**, 435, 1. — Le *Néo-Criticisme*, **II**, 438. — Critique du *Positivisme*, **II**, 450, 1.

Rente (du latin populaire *Rendita*, pour *reddita*, participe passif de *rendere*, pour *reddere*, rendre) : rente foncière ; rente mobilière : fruit du prêt à intérêt, **II**, 356-357. — Conversion de la rente, **II**, 361.

Renversement (de *Renverser*, de *re* et de l'archaïque *enverser*, de *envers*, de *inversus*, retourné, participe passif de *in-vertere*, *inversum*) : renversement des propositions en mathématique, 611. — Renversement de l'expérience (Bacon), 662.

Réparation (*Reparatio*, de *reparatum*, supin de *reparare*, acquérir de nouveau, renouveler, de *re*, de nouveau, *parare*, disposer, mettre en état) : châtiment, réparation de l'ordre troublé, **II**, 122 ; 268-269. — Duel, moyen impropre à réparer l'honneur, **II**, 167. — Réparation du tort causé : *a*) à la propriété, **II**, 194 ; — *b*) à la réputation, **II**, 206-207.

Répartition (de *Répartir*, de *ré* et *partir*, du latin populaire *partire*, pour *partiri*, partager, de *pars*, part) : répartition des richesses, **II**, 356. — Répartition des subsides scolaires, **II**, 257-258.

Repentir (infinitif pris substantivement de *Re* et *pentir*, mot archaïque dérivé du latin populaire *penitire*, pour *paenitere*, qui signifie : être touché intérieurement, être pénétré, être mécontent, de *paene*, à fond) : ses éléments, **II**, 18.

Répétition (*Repetitio*, de *repetitum*, supin de *re-petere*, attaquer une seconde fois, se diriger vers, de nouveau) : loi de la conservation et du rappel des idées, 198-199 ; 201. — Condition du développement : *a*) de la *mémoire*, 207-208 ; *b*) des *associations*, 215 ; *c*) de l'*habitude*, 417 ; 419.

Représentant (de *Représenter*, de *re-praesentare*, rendre présent, représenter, de *praesens*, de *prae-sum*, être en tête) : représentants du peuple, **II**, 233 ; 240-241 ; 295.

Représentatif (de *Représenter*, de *re-praesentare*, rendre présent, de *praesens*, de *prae-sum*, être en tête) : *a*) Ce qui tient lieu d'une personne ou d'une chose : — ce qui remplace une personne dans l'exercice d'un droit : vg. Gouvernement représentatif, **II**, 232-233. — *b*) Propre à représenter une classe : *Representative men* (Emerson). — *c*) En Psychologie : caractère des faits intellectuels, 54. — Élément représentatif de la sensation, 72-73. — Rapport des éléments affectif et représentatif (Hamilton), 73. — Idées représentatives (Locke), 168. Imagination représentative, 222.

Représentation (*Repraesentatio*, de *re-praesentare*, rendre présent, de *praesens*, de *prae-sum*, être en tête) : ce mot signifie : *a*) Acte qui rend un objet présent à l'esprit. On dit : représentation sensible, intellectuelle. Il vaudrait mieux dire *Présentation*. Voir ce mot. — *b*) Ce qui est présent à l'esprit à titre d'objet connu ; c'est le sens usité chez DESCARTES. — *c*) Sens *social, politique* : 1°) Droit de faire des représentations ou remontrances, **II**, 233. 2°) Représentation professionnelle, proportionnelle, **II**, 283-284. — *d*) Représentations graphiques des syllogismes, 557.

Représentationnisme (de *Représentation*) : systèmes divers sur la perception *médiate* du monde extérieur : 161 ; 166-169.

Répressif, **Répression** (*Repressio*, de *repressum*, supin de *re-primere*, faire reculer, réprimer, de *premere*, presser) : pouvoir répressif de l'État qui a le droit de punir les délinquants, **II**, 266 ; 267-269. — Pouvoir répressif de l'Église, **II**, 344-345.

Reproduction (dérivé de *Reproduire*, d'après *production*) : fonction de la mémoire, 196 ; 200-201. — Reproduction des associations, 218. — Imagination reproductrice, 222. — La reproduction stricte de la nature n'est ni réalisée, ni réalisable, ni désirable, **II**, 397-400.

République (*Republica*, de *res*, chose et *publicus*, public) : forme de gouvernement démocratique, **II**, 232 ; 240-242. — La *Respublica christiana*, **II**, 315-316.

Répugner (*Re-pugnare*, lutter contre, être contradictoire) : vg. le nombre infini répugne, 340 ; **II**, 557-558. — La coexistence de deux propriétés incompatibles répugne dans le même être, 520.

Répugnance (*Repugnantia*, désaccord, opposition, de *repugnans*, de *re*, contre, et *pugnare*, combattre à coups de poing, lutter, être contradictoire, de *pugnus*, poing) : répugnances de la sensibilité, 41-42 ; 357.

Réputation (*Reputatio*, de *reputatum*, supin de *reputare*, tenir compte de, de *re*, de nouveau et *putare*, calculer) : opinion qu'on se fait généralement de quelqu'un. — Respect de la réputation et de l'honneur d'autrui, **II**, 206-207.

Résidu (*Residuum*, ce qui reste, de *re-sidere*, rester assis, rester, de *sedere*, être assis, siéger) : image, résidu de la sensation, 204 ; 222. — Méthode des résidus, 669-670. — Notions mathématiques : résidus de l'expérience (STUART MILL), 628.

Résistance (de *Résister*, de *re-sistere*, s'arrêter, résister, de *sistere*, faire tenir, placer, retenir, de *stare*, se tenir debout) : *a*) Qualité de la matière sensible qui la rend perceptible au toucher et à l'effort musculaire, 179. — Qualité primaire de la matière (MAINE DE BIRAN), 178. — *b*) Résistance *passive* aux lois injustes, **II**, 275. — Résistance *active* aux lois injustes, **II**, 288-289. — Résistance à la tyrannie, **II**, 289-291.

Résolution (*Resolutio*, action de délier, décomposition, de *resolutum*, supin de *re-solvere*, délier, désagréger, décomposer. D'où action de dénouer, de dégager un parti entre plusieurs partis à prendre, un résultat entre plusieurs possibles) : *a*) Détermination de la volonté, 358. — *b*) Opération ou méthode par laquelle on décompose un tout en ses parties ou une proposition complexe en propositions plus simples dont elle est la conséquence ; vg. l'analyse est une méthode résolutive ou de décomposition, 609 ; 612-613. — *c*) Résolution des problèmes, 612.

Respect (*Respectus*, action de regarder derrière soi, égard, de *respectum*, supin de *respicere*, de *re*, en arrière, et de l'archaïque *specere*, regarder) : *a*) La découverte ou perception de la valeur morale d'un idéal, d'une règle, d'une personne suscite en nous ce sentiment particulier qu'on nomme le respect, **II**, 17 ; 97. — *b*) Le sentiment de respect nous porte à nous abstenir de porter atteinte à l'idéal, à la règle ou à la personne respectée. — Justice, respect du droit, **II**, 130 ; 161. — Respect de *soi-même* dans son corps et son âme, **II**, 156-159. — Respect des *autres* : dans leur *vie*, **II**, 166 ; — dans leur *âme*, **II**, 168 ; — dans leurs *biens* : *a*) matériels, **II**, 188 ; *b*) spirituels, **II**, 206. — Respect de *Dieu*, 98 ; **II**, 332. — Devoir des enfants, **II**, 216. — Devoir des serviteurs, **II**, 217. — Respect de la personne humaine : fondement du droit et du devoir (KANT), **II**, 98 : 101 ; 154-155. — Devoir des gouvernants : respecter la Constitution, les droits des individus et des familles, **II**, 265. — Respect des droits des autres nations, **II**, 313. — *c*) Respect humain : considération de l'opinion des autres inspirée par la crainte d'encourir leur blâme ou leur vengeance : c'est un mensonge en action, **II**, 158. — Morale de SMITH fondée sur le respect humain, **II**, 83-84.

Responsabilité (de *Responsable*, de *responsum*, supin de *re-spondere*, promettre en retour, répondre, de *spondere*, s'engager) : caractère des personnes qui doivent répondre de leurs actes. — Responsabilité dans la passion, 120. — C'est une conséquence de la personnalité, 363 ; 366. — Nature de la responsabilité morale, **II**, 114. — Conditions et variations, 114-116. — Responsabilité dans les actions d'autrui, 116. — Responsabilité : *morale*, *légale* ou *sociale*, 117-118. — Conséquences de la responsabilité : *mérite* ou *démérite*, 118.

Ressemblance (de *Re* et *sembler*, de *similare*, être semblable, de *similis*, semblable. Cf. ὁμαλός, uni, égal) : la ressemblance *relative* est une identité partielle : deux objets de pensée sont dits semblables quand ils ont entre eux quelque élément ou rapport commun ; la ressemblance *absolue* est l'identité complète, 705. — Fondement de la sympathie, 87. — Loi de ressemblance (association), 213-214. — Fondement de l'idée générale, 250. — L'analogie suppose une ressemblance relative, 705 ; 708 ; 709-710.

Restauration (*Restauratio*, de *restauratum*, supin de *restaurare*, rétablir, de *re*, de nouveau, et de l'archaïque *staurare*, fixer) : restauration d'un souverain dépossédé : conditions de sa légitimité, **II**, 230-231.

Reste (substantif verbal de *Rester*, de *re-stare*, s'arrêter, rester) : méthode des restes, 669-670.

Restitution (*Restitutio*, de *restitutum*, supin de *restituere*, replacer, rétablir, rendre, de *re*, de nouveau et de *statuere*, faire tenir debout, placer, de *statum*, supin de *sistere*, placer, ériger) : restitution des biens : *a*) *matériels*, **II**, 194 ; *b*) *spirituels*, **II**, 206-207.

Restriction (*Restrictio*, de *restrictum*, supin de *re-stringere*, serrer fortement, restreindre) : elle consiste à déterminer mentalement le sens qu'on attache aux mots. — Espèces, **II**, 170. — Usage, **II**, 170-171 : 175. — PASCAL, dans la 9e *Provinciale*, a présenté sous un faux jour la doctrine des restrictions mentales en ne tenant pas compte des distinctions nécessaires. D'ailleurs, elle n'était pas particulière aux Jésuites, comme il le dit, mais « elle était commune dans les Écoles deux siècles avant eux. » (Cf. abbé UL. MAYNARD, *Les Provinciales et leur réfutation*, Paris, 1851, T. I, p. 420, n. 1).

Résultat (du latin scolastique *resultatum*, de *resultare*, rebondir, rejaillir, de *re-silire*, sauter en arrière, de *salire*, sauter) : résultats de l'activité intellectuelle, 346.

Résurrection (*Resurrectio*, de *resurrectum*, supin de *re-surgere*, se relever, ressusciter) : résurrection des corps, **II**, 552.

Réticence (*Reticentia*, long silence, de *re-ticens*, participe présent de *re-ticere* = *tacere*, se taire) : cas où elle est légitime, **II**, 170-171.

Retour (substantif verbal de *Retourner*) : *a*) Doctrine stoïcienne du retour éternel : après plusieurs milliers d'années, toutes les choses recommencent, semblables à ce qu'elles ont été auparavant, **II**, 602. — *b*) Système des « retours historiques » de Vico, 748-749.

Rétractation (*Retractatio*, de *retractatum*, supin de *re-tractare*, toucher de nouveau, retoucher, rétracter, de *tractare*, traîner, manier, traiter, de *trahere*, *trac-tum*, tirer) : obligation de rétracter la calomnie, **II**, 206-207.

Retraite (substantif participe de *Retraire*, de *re*, en arrière, et *traire*, du latin populaire *tragere*, pour *trahere*, tirer) : caisses de retraite pour la vieillesse, **II**, 265.

Rétroactif, **Rétroactivité** (de *Retroactum*, supin de *retro-agere*, ramener en arrière) : c'est un principe juridique que les lois ne doivent pas avoir d'effets rétroactifs. Il est, en effet, de la nature de la loi de n'être obligatoire que lorsqu'elle est promulguée. Car avant de contracter une obligation, qui fait encourir une responsabilité, il faut en connaître l'existence, **II**, 40 ; 115. Or la rétroactivité imposerait une obligation qu'on n'a pu connaître, puisqu'elle n'existait pas à l'époque, où le législateur la fait remonter arbitrairement.

Rétrogradation, **Rétrograde** (*Retrogradatio*, *Retrogradus*, de *retro-grado*, *retro-gradior*, reculer, de *retro*, en arrière et *gradus*, marche) : même sens que *régressif*, *régression*, entendus péjorativement. — Voir *Régressif*, *Régression*.

Rétrospectif (de *Retrospectum*, supin de *retro-spicere*, regarder en arrière, de l'archaïque *specere*, regarder) : *a*) Action de remonter du présent au passé. — *b*) Étude qui consiste à revenir au passé pour expliquer le présent ou pour éclairer le passé à la lumière du présent. — *c*) Ce dont l'objet est passé : vg. inclinations et passions rétrospectives, 102.

Rêve, **Rêverie** (de *Rêver*, pour *resver*, d'origine inconnue) : rêve et rêverie, 225-226 ; 475. — Sommeil et rêve, 473. — Causes du rêve, 475. — Rêve et réalité : leur distinction, 476. — Dangers de la rêverie, 475.

Revenu (substantif participe de *Revenir*, de *re*, de nouveau, et *venire*, venir) : revenus du capital et revenus du travail, **II**, 280. — Impôt sur le revenu, **II**, 279. — Mode d'estimation du revenu, **II**, 280.

Révérenciel (de *Révérence*, de *reverentia*, respect, de *re-vereri*, éprouver une crainte religieuse, de *vereri*, craindre) : la crainte révérencielle est le sentiment de crainte respectueuse inspiré par la supériorité de la personne à qui il se rapporte : vg. crainte des parents, crainte de Dieu, 98 ; **II**, 17.

Réversible, **Réversibilité** (de *Reversum*, supin de *re-vertere*, revenir, retourner) : *a*) Ce qui est susceptible d'être appliqué à une autre personne que le possesseur actuel : vg. Mérites réversibles. — *b*) Ce qui peut être renversé : vg. en *Logistique* : les relations symétriques ; — en *Physique* : transformations qui peuvent se faire dans tel sens ou dans le sens inverse, « le corps ou le

système repassant exactement par les mêmes états que dans la transformation directe, par suite d'une modification infiniment petite des propriétés du milieu extérieur . » (H. PELLAT, *Thermodynamique*, Ch. II, § 5, p. 116, Paris, 1897.)

Réviviscence (de *Reviviscere*, revenir à la vie, de *re*, de nouveau, *vivescere*, commencer à vivre, de *vivere*, vivre) : résurrection ou réapparition des phénomènes psychiques. — Fonction de la mémoire, 196 ; 200-201.

Révocabilité, **Révocable** (*Revocabilis*, de *re-vocare*, rappeler, ramener, réduire, retirer, de *vox*, voix, parole) : les gouvernants sont toujours révocables au gré du peuple (ROUSSEAU), **II**, 220 ; 287-288.

Révolte (substantif verbal de *Révolter*, de l'italien *rivoltare*) : droit de se révolter, conséquence de la souveraineté absolue du peuple, **II**, 220 ; 299-300 ; 350.

Révolution, **Révolutionnaire** (*Revolutio*, de *revolutum*, supin de *re-volvere*, rouler en arrière) : théorie révolutionnaire de la résistance, **II**, 220 ; 287-288. — L'Église et la Révolution, **II**, 348. — Principes de la Révolution, **II**, 348-350. — Faux dogmes de la Révolution, **II**, 299-300 ; 349-350.

RIBOT (THÉODULE) : notion du moi, 153. — On ne peut expérimenter sur l'esprit, 726, 1.

RICARDO (DAVID) : économiste anglais, **II**, 353 ; 356, 2.

Richesse (de *Riche*, du francisque richi = puissant, en allemand moderne *reich*) : tout ce qui peut servir à la satisfaction des besoins de l'homme, **II**, 352. — Production, Circulation, Répartition et Consommation de la richesse, **II**, 353-361. — Devoirs des riches, **II**, 193 ; 263-264.

Ridicule (*Ridiculus*, plaisant, ridicule, de *ridere*, rire) : le ridicule et le laid, **II**, 390. — Le ridicule et le risible, **II**, 392.

Rien (de *Rem*, chose) : sens de cet axiome : *Ex nihilo nihil fieri*, **II**, 634-635.

Rigorisme (*Rigor*, rigidité, dureté, de *rigere*, être rigide, dur) : rigueur excessive dans l'application des lois morales, **II**, 35.

Rire (du verbe *Rire*, de *ridere*) : le rire, le ridicule et le risible, **II**, 392.

Risibilité (de *Risibilis*, risible, *de ridere*) : c'est le propre de l'homme, 523.

Risible (*Risibilis*, dont on rit, de *ridere*), **II**, 392.

Risque (de l'italien *Risco*) : risques (*sortes*) dans les expériences, 662. — Risques du prêteur, **II**, 357.

Rivalité (*Rivalitas*, de *rivalis*, riverain, de *rivus*, ruisseau ; de l'idée de compétition entre riverains, « id est qui per eumdem rivum aquam ducunt », (ULPIEN), on est passé à l'idée de rival, rivalité) : rivalité des passions, 114.

Roi, **Royal** (*Rex*, *regalis*, de *regere*, diriger) : bon plaisir royal, **II**, 40. — Le pouvoir royal, **II**, 233-235.

Romane (*Romanus*, de Rome, de *Roma*) : langues romanes, 456 ; 458.

Romantisme (de *Romantique*, de *roman*, du latin populaire *romanice*, à la façon des Romains) : *a*) *Romantisme littéraire* : qui rejette la hiérarchie des facultés et la valeur des règles, **II**, 402-403. — *b*) *Romantisme philosophique* : doctrine de certains philosophes allemands (FICHTE, SCHELLING, NOVALIS,

Frédéric et Guillaume de Schlegel, Schleiermacher, Hegel) qui, pour réagir contre l'*Aufklarung*, déprécient les règles logiques et esthétiques, exaltant la spontanéité, la passion, la liberté, l'intuition, et donnent à l'idée de la nature et de l'esprit une importance prépondérante.

Rorarius (traduction latine de Rorario, Girolamo) : nature de l'instinct, 106-107.

Roscelin : nominaliste, 254.

Rosmini (Antonio Serbati) : ontologiste, 312 ; **II**, 555.

Rousseau (Jean-Jacques) : défiance de l'émulation, 95. — Erreur pédagogique, 408. — Système des « réactions naturelles » en éducation, 409. — La conscience morale, **II**, 18, 2. — Morale fondée sur le sentiment, **II**, 49-50. — La culture des sciences est corruptrice, **II**, 158-159. — Contrat social et souveraineté du peuple, **II**, 220-221. — Origine du pouvoir, **II**, 228-229. — — Les représentants du peuple sont ses « commissionnaires », **II**, 287-288. — Déification pratique de l'humanité, **II**, 348. — Possibilité du miracle, **II**, 641, 1.

Routine (de *Route*, de *rupta*, participe passif de *rumpere*, rompre, pris substantivement) : habitude prise de suivre toujours la même route, de faire toujours une chose de la même manière. — Effet : *a*) de la mnémotechnie, 209 ; *b*) de l'habitude, 424. — L'automatisme et la réflexion unies s'opposent à la routine, 429.

Royauté (du latin populaire *Regalitatem*, de *regalis*, royal, de *rex*, *regis*, roi, de *regere*, diriger) : forme de gouvernement, 232 ; 233-235.

Royer-Collard (Pierre-Paul) : théorie de la suggestion immédiate, 170-171. — Principe de l'induction, 676, 6. — On ne fait pas au scepticisme sa part, 774, 2.

Rudimentaire (de *Rudiment*, de *rudimentum*, apprentissage, de *rudis*, brut, grossier, novice) : organes rudimentaires, 702-703.

Rumeur (*Rumorem*, bruit sourd) : rumeur d'une grande ville ; exemples de petites perceptions, 142-143.

Rythme (*Rhythmus*, ῥυθμός, mouvement réglé de ῥέω, couler) : caractère d'un mouvement périodique en tant qu'il comporte des temps forts et des temps faibles. — Mouvement rythmé de la danse, de la musique et de la poésie, **II**, 409. — Rythme des passions, 121.

Rythmique (*Rhythmicus*, ῥυθμικός, de *Rhythmus*, ῥυθμός, mouvement réglé, de ῥέω couler) : qualité d'une langue bien faite, 461.

S

S : dans la réduction des modes S indique la conversion simple, 539.

Sacré (adjectif participe de *Sacrer*, de *sacrare*, consacrer, de *sacer*, voué à un dieu) : *a*) Ce qui est séparé, réservé, objet d'un respect religieux : vg. objets consacrés au culte. — *b*) Digne d'un respect religieux : vg. le malheureux. *Res sacra miser* ; l'homme : *Homo res sacra homini*, **II**, 94.

Sacrifice (*Sacrificium*, de *Sacrificare*, sacrifier, de *sacrum*, chose sainte ; *facere*, faire) : *a*) Idée de destruction : immolation d'une victime. — *b*) Idée d'abandon, de renoncement volontaire : sacrifice de la vie, 28 ; **II**, 157. — La charité héroïque exige de grands sacrifices, 94 ; **II**, 163.

Sagace, Sagacité (*Sagax*, *Sagacitas*, qui a les sens subtils, finesse des sens) : qualité de l'observateur, 650.

Sage (de *Sapere*, avoir de la saveur, du goût, du sens, de la raison) : *a*) Celui qui sait ce qui est, ce qu'il faut faire : vg. les Sept Sages de la Grèce. — *b*) Celui qui réalise un idéal moral ; vg. idéal du sage : 1°) *épicurien*, **II**, 50-51. ; 2°) *stoïcien*, 118 ; **II**, 94 ; 95.

Sagesse (de *Sage*) : *a*) Dans l'antiquité grecque, la sagesse signifiait science, et ce fut le premier nom de la Philosophie, 584. — *b*) Plus tard, on l'entendit de la vertu : vertu morale qui dispose l'intelligence à discerner ce qu'on doit faire et éviter dans la conduite de la vie, **II**, 130 ; 158-159.

Sain (*Sanus*) : la perception requiert des organes sains, 189. — *Mens sana in corpore sano*, 411 ; 470 ; **II**, 156.

Saint, Sainteté (*Sanctus*, *Sanctitas*, sacré, saint, caractère sacré, sainteté, de *sanctum*, supin de *sancire*, rendre inviolable) : *a*) Ce qui mérite un respect inviolable : vg. sainteté du serment. — *b*) Celui qui possède la perfection morale : sainteté de Dieu, 97 ; **II**, 568-569 ; 596 ; 599.

Saint-Siège : participation du Saint-Siège à l'œuvre de la Société des Nations, **II**, 321-322.

SAINT-SIMON (CLAUDE-HENRI DE ROUVROY, COMTE DE) : valeur des passions, 118. — Socialisme, **II**, 202, 2.

SAINT-VENANT (ADHÉMAR BARRÉ DE) : liberté et conservation de la force, 390 et note 2.

SAISSET (ÉMILE) : impressions sensorielles, 167, 4. — Fatalisme de SPINOZA, 377, 2 ; 378, 2. — Intuition de Dieu, **II**, 555. — Définition du Panthéisme, **II**, 602, 1. — Panthéisme des STOÏCIENS, **II**, 602, 2.

Salaire (*Salarium*, de *sal* ; primitivement c'était l'indemnité payée au soldat pour son sel) : définition, **II**, 120. — Juste salaire, **II**, 358. — Salaire familial, **II**, 359.

Salut (*Salus*, *salutis*, santé, bien-être, prospérité, de *salvus*, être entier, sain et sauf) : signifie, dans le langage chrétien, bonheur éternel : *Salus, apud Theologos, est felicitas hominum aeterna* (LEIBNIZ, *Opuscules et Fragments inédits*, publiés par L. COUTURAT, p. 508, Paris, 1903).

Sanction (*Sanctio*, de *sanctum*, supin de *sancire*, établir par un acte religieux, établir par une loi, régler, sanctionner) : *a*) Acte d'établir une loi ; peine établie par une loi pour réprimer les infractions aux prescriptions légales. — *b*) Puis, peine ou récompense jointes à un ordre pour en assurer l'observation, **II**, 119. — Fondement et nécessité de la sanction, **II**, 120 ; 268. — But, **II**, 121. — Insuffisance des sanctions de la vie présente, **II**, 123. — Nécessité d'une sanction dans une vie future, **II**, 124. — *c*) Par extension, toute peine ou avantage qui résulte, soit du cours naturel des choses, soit de la façon d'agir : vg. nombre de maladies résultent d'habitudes déréglées, 470.

Sanguin (*Sanguineus*, de *sanguis*, sang) : tempérament sanguin, 391. — Caractère, 404.

Santé (*Sanitas*, de *sanus*, sain) : bon état de l'organisme. — Devoir de la conserver, **II**, 156.

Satisfaction (*Satisfactio*, de *satisfactum*, supin de *satis-facere*, faire assez, satisfaire, s'acquitter) : *a*) Satisfaction morale : 1°) *sentiment*, **II**, 17–18 ; 2°) *plaisir*, fondement de la Morale, **II**, 49-50. — *b*) Réparation d'un tort, **II**, 194 ; 206-207. — *c*) Objet de la richesse : satisfaction des besoins de l'homme, **II**, 352.

Sauvagerie (de *Sauvage*, de *silvaticus*, qui concerne les bois, de *silva* forêt) : est-ce l'état primitif ? **II**, 222.

Savoir (de *Sapere*, avoir de la saveur, avoir du sens) : *a)* Ce que l'on sait : la philosophie est le «savoir complètement unifié» (SPENCER), 597, 2. — *b)* Savoir s'emploie comme synonyme de *Science*. Voir ce mot.

SAY (Jean-Baptiste) : économiste, **II**, 353.

SAYCE (ARCHIBALD-HENRY) : attaque la théorie de l'évolution linguistique de M. MÜLLER, 456, 4.

Scandale (*Scandalum*, de σκάνδαλον, piège placé sur le chemin. Racine σκαδ, tomber. Cf. *cadere*, tomber) : mauvaise action qui induit au mal : il doit être évité, et, s'il a été commis, réparé, **II**, 168.

Scepticisme (du latin scolastique *Scepticismus*, de *scepticus*, σκεπτικό, qui examine, de σκέπτομαι, examiner. Racine σκεπ, voir) : *a*) Doctrine d'après laquelle la certitude de la vérité spéculative est plus ou moins inaccessible à l'esprit humain. — Scepticisme : 1°) *absolu*, **II**, 421 ; 2°) *relatif*, **II**, 425 ; *c*) *moral*, **II**, 27-30. — *b*) Tournure d'esprit qui porte à nier.

Sceptique (*Scepticus*, σκεπτικός, qui examine, de σκέπτομαι, examiner. Racine σκεπ, voir) : celui qui professe le scepticisme (au sens *a*), ou est porté au scepticisme (au sens *b*). — Principaux SCEPTIQUES, **II**, 421-422.

SCHAAF (HEINRICH) : comment Dieu connaît les futurs conditionnels, **II**, 592, 3 ; 593, 1.

SCHELLING (FRIEDRICH-WILHELM-JOSEPH) : panthéisme, **II**, 604.

Schématisme (de *Schème*) : d'après KANT, les catégories de l'entendement sont des fonctions unificatrices de l'esprit, qui par elles-mêmes ne sont pas applicables aux données de l'expérience. D'autre part, les données de l'expérience ou impressions empiriques participent à l'étendue et à la durée au moyen des *intuitions pures* ou *formes a priori* de la sensibilité, l'*espace* et le *temps*, **II**, 431. Pour que les impressions sensibles, ainsi élaborées, apparaissent à la conscience comme phénomène, c'est-à-dire comme objet, il faut que les catégories de l'entendement leur soient appliquées. Le but du *Schématisme transcendantal* est précisément de montrer comment s'opère cette application. Voir *Schème*, 4°. — Le mécanisme de cette application est si arbitraire et si compliqué qu'il est abandonné même par les partisans du KANTISME. Cf. A. VALENSIN, *La théorie de l'expérience d'après Kant*, dans *Revue de Philosophie*, juillet 1908, pp. 44-57.

Schème, Schéma (*Schema*, σχῆμα, manière d'être, figure, esquisse. Cf. σχεῖν, infinitif de l'aoriste 2 ἔσχον, de ἔχειν, avoir) : 1°) Tracé figurant, par les proportions et relations de certaines lignes, les lois de variation de certains ordres de phénomènes en physique, en mécanique, en statistique. — 2°) Figure simplifiée d'un objet réduit aux traits essentiels : vg. tracé figurant la disposition d'un organe. — 3°) En *Philosophie* : *a*) C'est la forme sous laquelle on se représente un concept, 262 ; 452. — *b*) On entend aussi par *schème* une sorte d'image vague, peu déterminée : vg. on se représente le cheval, le chien, le

lion, etc., sous le schème de quadrupède. C'est alors l'image composite, 249. — 4°) Chez KANT, un schème est une forme *a priori* fournie par l'imagination, qui sert à appliquer les concepts purs de l'entendement aux intuitions empiriques de la sensibilité ; vg. la *succession* est le schème de la causalité, parce que nous attribuons à la cause une antériorité logique sur l'effet. KANT a déterminé les schèmes transcendantaux qui correspondent à chaque catégorie. Cf. G. SORTAIS, *Origine et valeur de la connaissance théorique d'après Kant*, dans *Etudes philosophiques et sociales*, Paris, 1907, pp. 149-244.

SCHIFFINI (PÈRE SANTO) : argument ontologique, **II**, 570, 3.

SCHILLER (F.-C.-S.) : pragmatisme, 822-824.

SCHOPENHAUER (ARTHUR) : nature du plaisir et de la douleur, 57-58. — L'inconscient, 142, 2. — Idées latentes, 199. — Rôle de la volonté, 365, 1. — Caractère empirique et caractère intelligible, 405, 3. — Pessimisme absolu, **II**, 648, 1 ; 650.

Science (*Scientia*, de *sciens*, participe présent de *scire*, savoir) : *a*) C'est un synonyme de savoir. — *b*) *Subjectivement* : sens *péripatéticien* et *scolastique* : connaissance des choses par leurs causes, 580 ; — *c*) *Objectivement* : ensemble de démonstrations enchaînées, 237 ; ou de vérités générales démontrées, 580. — Nature de la science, 577. — Caractères et conditions, 578. — Avantages, 580. — Fin, 581. — Connaissance du général, 581-582 ; 582. — Marche générale de la science, 623.

Science moyenne : c'est la science des futurs conditionnels. — Pourquoi elle est dite *moyenne*, **II**, 583. — Preuve de son existence, **II**, 585 ; 591-592.

Science positive : celle qui s'occupe seulement des faits et des lois, lesquelles ne sont que des faits généralisés. C'est la prétention des POSITIVISTES, **II**, 446.

Sciences cosmologiques : 1 ; 588.

Sciences historiques : 3 ; 734.

Sciences mathématiques : 1-2 ; 592-593 ; 625.

Sciences métaphysiques : 4 ; 5 ; 594 ; 760 ; **II**, 456-457.

Sciences morales : 593 ; 714 ; 717 ; 718 ; 757.

Sciences naturelles ou biologiques : 2 ; 593 ; 645 ; 687

Sciences noologiques : 2 ; 588.

Sciences normatives : 504.

Sciences philologiques : 2 ; 455 ; 718.

Sciences physiques : 2 ; 593 ; 645 ; 717.

Sciences psychologiques : 3-4 ; 4-5 ; 593 ; 719.

Sciences sociales et politiques : 3 ; 593-594 ; 752-757.

Scientifique (de *Science*) : esprit scientifique, 6.

Scientisme (de *Science*) : nom donné à la doctrine, quelque temps florissante, qui prétendait tout expliquer par le mécanisme et satisfaire par la science tous les besoins intellectuels et moraux de l'homme. RENAN, MARCELIN BERTHELOT furent les pontifes de ce qu'on a nommé la « Nouvelle Idole ». BRUNETIÈRE dénonça la faillite de cette fausse science. Cf. *La Science et la Religion*, dans *Questions actuelles*.

Scolaire (*Scolaris*, *Scholaris*, de l'école, de *scola*, *schola*, loisir consacré à l'étude, lieu d'étude, école) : la question scolaire, **II**, 252-263.

Scolastique (**La**) (*Scholasticus*, *scolasticus*, σχολαστικός, qui a du loisir, qui consacre son loisir à l'étude, relatif à l'étude, à l'école, de *schola*, *scola*, σχολή, loisir, lieu d'étude, école) : indique la Philosophie de l' « École », c'est-à-dire l'ensemble des doctrines professées dans les Écoles et Universités catholiques depuis le xe siècle.

Scolastique (**La Philosophie**) : *Philosophia scholastica*, puis *Scholastica* tout court, signifie : la PHILOSOPHIE DE L'ÉCOLE, la SCOLASTIQUE, l'ÉCOLE. *Principales doctrines* :

A) PSYCHOLOGIE : détermination des facultés de l'âme, 38-39. — Classification des faits psychologiques, 43-44. — Modes et degrés de l'activité, 47. — Classification des passions, 122-123. — L'âme pense-t-elle toujours ? 155. — Le *sensorium commune*, 158. — Théorie de l'assimilation, 162. — L'imagination (φαντασία), 222-223. — Formation de l'idée générale, 250. — Division des idées générales : *Transcendantaux*, *Universaux*, 252-253. — Réalisme modéré, 256-257. — Modes du jugement, 265. — Origine des idées, 316-317 ; 317-318 ; **II**, 454. — Notion de substance, 320. — Notion de cause, 323. — Origine de l'idée d'infini, 341-343. — La personnalité, 365, 3. — Liberté et préscience, 378. — Nécessité et liberté, 402. — L'âme des bêtes, 492-493.

B) LOGIQUE : division des idées générales : 1°) *Universaux* ou *Prédicables*, 516 ; 2°) *Catégories* ou *Prédicaments*, 516-517. — Définition logique, 521. — Théorie des propositions, 529. — Théorie de la déduction, 531-556. — La science, 578 ; 579 ; 582-584. — Classification des connaissances, 587. — Fondement de l'induction, 680-682. — Méthode de la Métaphysique, 761. — La vérité, 768-771. — La certitude et l'évidence, 777. — Science et croyance, 791-793. — L'erreur, 794-797. — Classification des sophismes, 798. — Valeur de l'autorité, 813. — Critérium de l'évidence, 837. — Avantages et abus de la méthode syllogistique, 841-843.

C) MORALE : éléments de la moralité, **II**, 30-31 ; 33. — Degrés et règles de la conscience morale, **II**, 33. — Légitimité de la loi civile, **II**, 39-41. — Morale du bien rationnel, **II**, 101. — Critérium de la perfection relative des êtres, **II**, 106, 1. — Fondement de la distinction du bien et du mal, **II**, 106-107. — Fondement de l'obligation, **II**, 110. — Préceptes primaires et secondaires du droit naturel, **II**, 141. — Véracité et mensonge, **II**, 169-172. — Limites du droit de propriété, **II**, 193 ; 263-264. — Origine du pouvoir, **II**, 223-226 ; 229. — Formes de gouvernement : *a*) Infériorité des formes à l'état pur, **II**, 233 ; *b*) Supériorité des formes à l'état mixte, **II**, 235. — Forme préférée par S. THOMAS **II**, 236. — S. THOMAS et le suffrage universel, **II**, 237. — Guerre : conditions de sa légitimité, **II**, 270. — Résistance *passive* aux lois injustes, **II**, 275. — Résistance *active* aux lois injustes, **II**, 288-289. — Résistance à la tyrannie, **II**, 289. — Le droit des gens, **II**, 311-312. — Rapports de l'Église et de l'État, **II**, 337. — La thèse et l'hypothèse, **II**, 340. — Pouvoir direct ou indirect ? **II**, 343.

D) ESTHÉTIQUE : effets et nature du beau, **II**, 379-380 ; 383, 3 ; 384, 1.

E) MÉTAPHYSIQUE : la vérité illuminatrice, **II**, 453 ; 454-455. — *Métaphysique générale* ou *Ontologie* : *a*) L'être en général, **II**, 460. *b*) Propriétés transcendantales de l'être, **II**, 470. *c*) Division de l'être ou Catégories, **II**, 479. *d*) Causes des êtres, **II**, 487. — L'espace et le temps, **II**, 503-504 ; 505-507. — La matière et la forme, **II**, 513. — L'Animisme, **II**, 527. — Le mouvement de la matière,

II, 560. — Critique de l'argument ontologique, **II**, 571. — Méthode pour déterminer les attributs moraux de Dieu, **II**, 580. — Connaissance des futurs conditionnels, **II**, 584-590 ; 591-595. — La création, **II**, 633. — Le concours divin, **II**, 638. — L'optimisme relatif, **II**, 647 ; 650.

Scholie, **Scolie** (σχόλιον, explication, commentaire, note, de σχολή, loisir consacré à l'étude, école) : remarque sur un théorème pour en compléter ou limiter l'application ; vg. NEWTON, 658, 2. — SPINOZA, procédant *more geometrico*, emploie fréquemment des scolies.

Scotisme (de SCOT) : ensemble de doctrines propres à DUNS SCOT et à son École. Les SCOTISTES ont enseigné, contrairement aux THOMISTES, que la matière des corps terrestres et des corps célestes est identique. Ils ont vivement combattu la *prémotion* ou *prédétermination physique*. Le principe d'individuation est, selon eux, une entité surajoutée à l'essence des êtres, qu'ils nomment *Eccéité* (voir ce mot). SCOT restreint la pluralité des formes aux êtres vivants ; beaucoup de ses disciples l'attribuent à tous les êtres de la nature. Il a imaginé, ou du moins ses disciples, une distinction *formelle*, qui a beaucoup nui au Scotisme. Cette distinction, en effet, n'étant de l'aveu même des SCOTISTES, ni *réelle*, ni *de raison*, est inconcevable, parce qu'il n'y a pas place pour une distinction intermédiaire. Cf. PALMIERI, *Institutiones philosophicae*, T. I, *Ontologia*, Th. VII. p. 311-314.

Scrupule (de *Scrupulus*, petite pierre pointue, embarras, difficulté, subtilité, de *scrupus*, pierre pointue) : *a*) Appréciation de ce que l'on doit faire poussée jusqu'à une extrême délicatesse : conscience délicate. — *b*) Sens péjoratif : embarras de conscience qui rend incertain et empêche d'agir, comme une pierre gêne la marche : conscience timorée.

Sculpture (*Sculptura*, de *sculptum*, supin de *sculpere*, graver, tailler, sculpter) : sa place parmi les arts, **II**, 408 ; 409.

SECCHI (PÈRE ANGELO) : météorographe, 650. — Unité des forces physiques, 655, 2.

Second (*Secundus*, qui vient ensuite, de *sequi*, *secutus sum*, suivre) : qualités secondes de la matière, 178. — Causes secondes, 324. — Intentions secondes : voir Intention première, seconde.

Secondaire (*Secundarius*, de *secundus*, qui vient ensuite) : qui ne vient qu'au second rang pour l'importance. — Instincts secondaires, 110 ; 111. — Qualités secondaires de la matière, 178. — État psychologique secondaire, 204 ; 234. — Préceptes secondaires du droit naturel, **II**, 141.

Secondo-primaire : HAMILTON appelle *secondo-primaires* les qualités de la matière, qui forment l'intermédiaire entre les primaires (= propriétés *géométriques*) et les secondaires (= couleurs, sons) : ce sont les propriétés *mécaniques* : résistance, masse.

Secours (*Succursum*, de *succursum*, supin de *succurrere* = *sub-currere*, courir sous, secourir) : assistance ou aide donnée à quelqu'un dans le besoin. — Le riche doit secourir le pauvre, **II**, 193 ; 207 ; 263-264. — L'État doit suppléer à l'insuffisance de la charité, privée, **II**, 264.

SECRÉTAN (CHARLES) : intuition de Dieu, **II**, 555.

Secte (*Secta*, voie qu'on suit, manière d'agir, école, secte, de *sequor, secutus sum*, suivre) : *a*) Groupe d'hommes professant une même doctrine : vg. la secte épicurienne. — *b*) Sens péjoratif : groupe d'hommes passionnément attachés à une doctrine et, par suite, intransigeants à l'égard des autres ; l'esprit de corps peut dégénérer en esprit de secte, 93.

Sécularisme (*Saecularis*, séculaire, profane, de *saeculum*, race, durée ordinaire de la vie humaine, siècle) : forme du Positivisme anglais contemporain, qui consiste à ne se préoccuper que du temps présent, du siècle, sans se soucier de l'autre vie.

Secundum quid : expression scolastique signifiant : sous un certain rapport, dans une certaine mesure ; vg. telle affirmation est vraie *secundum quid*. S'oppose à *Simpliciter*. Aristote dit : Κατά τι qu'il oppose à Ἁπλῶς.

Sécurité (*Securitas*, de *securus*, qui est sans crainte, de *se*, préposition marquant privation ; *cura*, souci) : l'Etat doit garantir la sécurité intérieure et extérieure, **II**, 248. — Sécurité professionnelle, **II**, 188.

Ségrégation (*Segregatio*, de *Segregatum*, supin de *segregare*, isoler du troupeau, séparer, de *se*, préposition marquant séparation, et de *grex, gregis*, troupeau) : procédé qui consiste à réunir et à mettre à part des êtres ou objets de même espèce mêlés à d'autres.

Sélection (de l'anglais *Selection*, du latin *selectio*, tri, choix, de *selectum*, supin de *seligere*, de *se*, à part, et *legere*, assembler, choisir) : action de choisir et mettre à part dans le but de favoriser, parmi des êtres ou objets divers, la conservation de ceux qui ont une valeur supérieure. — Sélection : *a*) *naturelle* ; *b*) *artificielle*, **II**, 613 ; 617-618.

Sémantique (La) (Σημαντικός, qui signifie, de σημαίνω, marquer d'un signe, expliquer, signifier, de σῆμα, signe) : la *Sémantique* (néologisme formé par analogie avec la Rhétorique, comme s'il venait de ἡ τέχνη σημαντική) est l'étude historique des sens variés qu'ont pris les mots, 434, 1.

Semblable (de *Sembler*, de *similare*, être semblable, rendre semblable, de *similis*, semblable) : *a*) En général, ce qui présente avec un autre objet une grande ressemblance : vg. nous appelons les autres hommes nos semblables, 87. — *b*) En un sens large, semblable équivaut à analogue, c'est-à-dire à ce qui a, avec d'autres, quelque chose d'identique et quelque chose de différent, 705 ; 710-711.

Sénèque (Marcus Annaeus Seneca) : *Médée*, 547, 2.

Sens (*Sensum*, de *sensum*, supin de *sentire*, percevoir par les sens, sentir, penser) : ce qu'un mot ou tout autre signe disent à l'esprit. — Sens : *a*) *usuel*, 524 ; *b*) *arbitraire*, 525. — Sens *composé* et sens *divisé* : une expression est prise, comme disent les Scolastiques, *in Sensu composito*, quand ses éléments doivent être pris ensemble comme formant un tout solidaire. Elle est prise *in Sensu diviso*, quand certains de ses éléments doivent être entendus indépendamment des autres. — Confusion entre ces deux sens, 799. — Distinction employée par les Thomistes pour défendre leur système sur la Prédétermination, **II**, 587 et n. 4.

Sens (*Sensum*, de *sensum*, supin de *sentire*, percevoir par les sens, sentir, penser) : *a*) Faculté d'éprouver une catégorie de sensations, 156. — *b*) Faculté de connaître d'une manière immédiate, intuitive : sens intime, 137 ; sens moral, sens du vrai, du beau, 789 ; **II**, 19-20. — *c*) D'où, intelligence spontanée,

facile, droite : vg. homme de sens. — Objets et organes des sens, 157. — Nombre des sens, 158. — Perception externe : relative aux sens, 176. — Données des sens : *a*) *primitives*, 178 ; *b*) *acquises*, 181. — Éducation des sens, 184. — Hiérarchie des sens, 185. — Erreurs des sens, 187.

Sens (**Bon**) : *a*) Capacité naturelle de bien juger et d'apprécier les choses à leur valeur, 286-287. — *b*) Synonyme de raison chez DESCARTES, 287.

Sens commun : *a*) Le *Sensus communis* chez ARISTOTE et les SCOLASTIQUES, 158. — *b*) Dans l'ÉCOLE ÉCOSSAISE et l'ECOLE ÉCLECTIQUE : c'est le fonds essentiel et immuable de l'esprit, dont la raison est l'expression réfléchie. — *c*) Dans le langage actuel, c'est l'ensemble des opinions d'une époque si unanimement acceptées que les opinions contraires sont regardées comme des anomalies individuelles, 286 ; 840. — *d*) Critérium du sens commun, 814.

Sens intime : synonyme de conscience spontanée, 137.

Sens moral : *a*) Faculté de discerner immédiatement le bien et le mal : sorte de perception qui ressemble à l'intuition des choses sensibles, **II**, 19-20. — *b*) Théorie de la conscience morale (SHAFTESBURY, HUTCHESON), **II**, 18.

Sens propre : *a*) Sens *propre des mots* : ce qu'ils signifient à proprement parler. S'oppose à Sens *figuré* : ce qu'ils signifient par métaphore. — *b*) Attache excessive à sa façon particulière de voir et de juger.

Sensation (de *Sensus*, action de s'apercevoir, sensation) : phénomène psychique, agréable ou pénible, qui a pour antécédent une impression nerveuse transmise au cerveau, 69. — Antécédents de la sensation, 70. — Éléments affectif et significatif (représentatif), 72. — Rapports de ces deux éléments, 73. — Equivoque du mot sensation, 74. — Sensation : interne, externe, 75. — Existe-t-il des sensations indifférentes ? 75. — Localisation des sensations : *a*) *internes*, 76 ; 191-193 ; *b*) *externes*, 193-194. — Perception et sensation, 159. — Sensation vitale, musculaire, 75 ; 158. — Rôle des sensations, 129-130. — Sensation transformée (CONDILLAC), 300.

Sensationnisme, **Sensationniste** (de *Sensation*) : s'emploie quelquefois comme synonyme de *Sensualisme*. Voir ce mot.

Sensibilité (*Sensibilitas*, de *sentire*, apercevoir par les sens, sentir) : *a*) Faculté d'éprouver et de produire des phénomènes ayant un caractère affectif (émotions et inclinations), 54. — *b*) Ensemble des phénomènes affectifs, 56. — *c*) Tendance à s'émouvoir facilement, à éprouver de la sympathie pour les autres, 86-87. — *d*) Subtilité, délicatesse des sens, 650. — Sensibilité et intelligence : *a*) *différences*, 54 ; *b*) *ressemblances*, 55. — Division de la sensibilité, 56. — Plaisir et douleur : modes essentiels de la sensibilité, 57. — Faits de sensibilité, 34 ; 49. — Rôle de la sensibilité, 126.

Sensible (*Sensibilis*, de *sentire*, apercevoir par les sens, sentir) : ce qui se rapporte à la sensibilité, soit au sens actif, soit au sens passif. — Faits sensibles : leurs caractères : *affectif*, *subjectif*, etc., 34 ; 49 ; 57. — Sensibles : *a*) *propres*, *communs*, 180-181 ; *b*) *par accident*, 181-182. — Espèce sensible, 162-163 ; 171, 1. — Mémoire sensible, 206.

Sensisme (de *Sensus*, action de s'apercevoir, sensation) : s'emploie quelquefois comme synonyme de *Sensualisme*. Voir ce mot.

Sensitif (du latin scolastique *Sensitivus*, de *sentire*, apercevoir par les sens, sentir) : *a*) Ce qui se rapporte aux opérations de la sensibilité. — Appareil

sensitif, 71. — Opérations sensitives (Classification des SCOLASTIQUES), 43-44. — Opérations intellectuelles sensitives, 133-134. — La vie sensitive de l'animal, 48 ; 492-493 ; II, 549, 3. — *b*) Impressionnable, émotif : vg. caractère émotionnel, 404 ; les sensitifs chez qui prédomine la sensibilité.

Sensoriel (de *Sensorium* (BOÈCE), organe des sensations) : ce qui a trait aux organes des sens. — Théorie des impressions sensorielles, 167-168.

Sensorium commune : organe central des sensations, 158.

Sensualisme (de *Sensualis*, relatif aux sens, de *sensus*, action de percevoir par les sens, sens, de *sentire*, sentir) : doctrine qui fait dériver toute la connaissance de la sensation. Le mot propre serait *Sensationnisme*. — ÉCOLE SENSUALISTE : *a*) CONDILLAC, 300 ; *b*) LOCKE, 302.

Sensualité, Sensuel (*Sensualitas*, *Sensualis*, de *sensus*, action de percevoir par les sens, sens) : tendance vicieuse qui consiste à rechercher les plaisirs des sens, 85.

Sensus communis : sens interne centralisateur des sensations, 158.

Sentiment (de *Sentir*) : *a*) Phénomène psychique, agréable ou pénible, qui a pour antécédent un autre phénomène psychique, 69. — *b*) Ensemble d'émotions ayant pour causes des inclinations sociales ou altruistes, 86. — *c*) Connaissance immédiate, ordinairement vague, 77. — *d*) Opinion, avis : vg. tel est mon sentiment. — Comparaison des sentiments et des sensations, 77. — Classification des sentiments, 80. — Définition des principaux sentiments, 80. — Sentiments du vrai, du beau, du bien, 96-97. — Sentiments religieux, 97. — Rôle des sentiments dans la vie intellectuelle, 129. — Sentiments moraux, **II**, 17. — Sentiment de l'honneur, **II**, 84. — Rôle du sentiment en morale, **II**, 86. — Sentiment et intérêt, **II**, 88. — Sentiment esthétique, 97 ; **II**, 378-379.

Sentimental (de l'anglais *Sentimental*. Ce mot a été mis à la mode par l'ouvrage de STERNE, *The sentimental journey*, *Le voyage sentimental*, paru en 1768) : *a*) Sens *péjoratif* : celui qui accorde trop au sentiment ; vg. sensiblerie, maladie du XVIIIe siècle, du Romantisme, **II**, 403. — *b*) Sens *favorable* : ce qui a rapport au sentiment ; vg. morales sentimentales, **II**, 80.

Sentimentalisme, Sentimentalité (de *Sentimental*) : *a*) Caractère de celui qui accorde trop au sentiment ; vg. Romantisme, **II**, 403. — *b*) Nom donné parfois aux Morales fondées sur le sentiment, **II**, 80.

Séparation. (*Separatio* de *separatum*, supin de *separare*, disjoindre, de *se*, à part ; *parare*, faire la paire, apprêter, de *par*, paire) : séparation : *a*) de *corps et de biens*, **II**, 211 ; *b*) des *pouvoirs*, **II**, 266 ; *c*) de l'*Eglise et de l'Etat*, **II**, 337.

Séquence (*Sequentia*, suite, de *sequens*, *sequentis*, participe présent du *sequi*, suivre) : les philosophes anglais emploient ce mot dans le sens de succession ; vg. loi de *séquence* des phénomènes.

Série (*Series*, rangée) suite, enchaînement, de *serere*, lier, enchaîner) : *a*) Suite ordonnée de termes variant d'après un ou plusieurs caractères déterminants. — *b*) A. COMTE emploie ce mot pour signifier les différentes classes de faits sociaux : moraux, religieux, économiques, etc. — Le moi, série de phénomènes (ST. MILL, TAINE), 153. — Principe de la série naturelle, 697. — Une série infinie répugne, **II**, 557-558. — Série : *a*) *embryologique* ; *b*) *paléontologique*, **II**, 615-616 ; 619-620.

Servage (de *Servus*, esclave) : esclavage mitigé, **II**, 181.

Service (*Servitium*, servitude, de *servire*, être esclave, servir) : la Sociologie a pour objet les divers services que les citoyens doivent se rendre mutuellement. C'est BENTHAM qui a le premier employé en ce sens le mot service. — L'État est chargé des services d'utilité générale, **II**, 248 ; 250. — Se rendre mutuellement service est un devoir de charité, **II**, 163 ; 165 ; 207. — Contrat de service, **II**, 217. — Service militaire, **II**, 274 ; 276.

Servile (*Servilis*, de *servus*, esclave) : l'état servile, **II**, 176.

Serviteur (du bas latin *Servitor*, serviteur, de *servire*, servir) : devoirs et droits, **II**, 217.

Servitude (*Servitudo*, de *servus*, esclave) : *a*) Situation servile, **II**, 176. — *b*) Servitude des passions, 402.

Seuil (*Solium*, siège, trône ; puis, dans la langue populaire, seuil) : seuil de la sensation ou de la conscience : expression, due à HERBART : elle indique le point où une excitation sensorielle atteint le minimum nécessaire pour déterminer une sensation, 144.

SEXTUS EMPIRICUS : (de Ἐμπειρικός, qui se dirige d'après l'expérience, de ἐν, dans, πεῖρα, expérience) : scepticisme, **II**, 422.

SHAFTESBURY (ANTONY ASHLEY COOPER, COMTE DE) : doctrine du sens moral, **II**, 18.

SICARD (ABBÉ ROCH-AMBROISE CUCURRON, dit) : sourds-muets, 438.

Signe (*Signum*, signe, marque) : *a*) Fait indiquant avec plus ou moins de sûreté l'existence d'un autre fait invisible : vg. la fréquence du pouls est signe de fièvre. — *b*) Phénomène sensible éveillant l'idée d'un autre phénomène qui ne tombe pas sous les sens, 434. — Rapports entre le signe et la chose signifiée, 434-435. — Espèces de signes, 435-436. — Signe local, 193. — Production et interprétation des signes : *a*) ÉCOLE ÉCOSSAISE, 436 ; *b*) ÉCOLE ÉVOLUTIONNISTE, 437.

Significatif (*Significativus*, de *signi-ficare*, faire signe, signifier) : élément de la sensation, 72. — Faits significatifs, 663. — Valeur significative des classifications naturelles, 698-699.

Signification (*Significatio*, de *signi-ficare*, faire signe, signifier) : *a*) Ce qu'un signe représente. — *b*) Propriété qu'a un signe de suggérer l'idée d'un autre fait, 434. — Signe et signification, 434-435.

SIGWART (CHRISTOPH) : nature du raisonnement inductif, 678, 2.

Similaire, **Similarité** (de *Similis*, semblable) : loi de similarité pour les associations, 213.

Similitude (*Similitudo*, de *similis*, semblable) : l'analogie conclut en vertu de similitudes, c'est-à-dire de ressemblances mêlées de différences, 708-709.

SIMON (JULES-FRANÇOIS-SIMON SUISSE, dit JULES) : croyance invincible à la liberté, 372, 5. — Effets de l'habitude, 418, 2. — Corrélation entre droit et devoir de justice, **II**, 136, 1.

Simple (*Simplex*, qui n'a qu'un seul élément) : *a*) Ce en quoi on ne peut distinguer de parties composantes, et partant ce qui est indivisible. — Le moi est simple, 148. — Idée simple, 519. — La monade de LEIBNIZ est simple, **II**, 511. — Les premiers éléments des corps sont simples : d'après BOSCOVICH,

II, 518 ; PALMIERI, 520. — L'âme est simple, **II**, 536 ; 537-538. — S'oppose à *Composé*, à *Divisible*. — *b*) Ce qui n'est pas compliqué. — Conversion simple : celle qui se fait par pure transposition des termes, sans modification de la quantité et de la qualité des propositions, 534. — *Syllogisme* simple, 535. Un syllogisme peut contenir des propositions complexes, c'est-à-dire avoir des prémisses où se trouvent plusieurs sujets ou attributs, et cependant rester simple. S'oppose à syllogismes *composés* : *hypothétique*, *disjonctif*, *copulatif*, 549. — L'hypothèse doit être la plus simple possible, 658-659. — S'oppose à *Compliqué*.

Simplicité (*Simplicitas*, de *simplex*, simple) : origine de cette notion, 148. — Simplicité des voies de la nature, 658-659. — Simplicité de l'âme humaine, **II**, 536 ; 537-538. — Différence entre simplicité et spiritualité, **II**, 539. — L'âme des bêtes est simple, mais pas spirituelle, 492-493 ; **II**, 549, 3.

Simplification (de *Simplifier*, du latin scolastique *simplificare*, de *simplex*, simple, *facere*, faire) : simplification de la pensée par : *a*) l'*abstraction*, 247 ; *b*) le *langage*, 450-451 ; *c*) la *classification naturelle*, 697. — Esprit simplificateur du mathématicien, 642. — Simplification, loi de l'art, **II**, 402.

Simplisme (de *Simple*) : tendance à simplifier les choses et par suite à laisser de côté des éléments importants, dont l'omission conduit à l'erreur. Se prend en mauvaise part : un esprit simpliste.

Simultané, **Simultanéité** (du latin scolastique *Simultaneus*, de *simul*, [ensemble], neutre écourté de *similis*, pour *simile*, pris adverbialement) : phénomènes simultanés dans la conscience, 213. — Cause de la simultanéité constante de deux phénomènes, 667.

Sincérité (*Sinceritas*, de *sincerus*, qui ne contient pas d'éléments étrangers, peut-être de *sine* sans et *cera*, cire, épithète appliquée d'abord au miel : miel sans cire, d'où miel pur) : franchise dans l'expression de la pensée. — Vertu morale, **II**, 168. — Sincérité : *a*) des *témoins*, 738 ; *b*) des *monuments*, 740-741 *c*) des *documents*, 742.

Singularité (*Singularitas*, isolement, de *singularis*, relatif à un seul, de *singulus*, unique) : caractère de ce qui est : *a*) rare, surprenant ; *b*) étrange, choquant.

Singulier (*Singularis*, relatif à un seul, de *singulus*, unique) : *a*) Qui se rapporte à un seul, ce qui est individuel. — Idée singulière, 258. — Jugement, 272. — Idée et terme, 519. — Proposition, 530. — *b*) Qui se distingue par quelque chose d'inusité, d'étrange : vg. c'est un esprit singulier.

Situation (de *Situer*, du latin scolastique *situare*, de *situs*, position, de *sinere*, *situm*, placer) : catégorie d'ARISTOTE (κεῖμαι, je suis étendu) : être assis, debout, couché, 296 ; 517 ; **II**, 486. — Propriétés mathématiques qui résultent de la situation, 625, 1.

SMITH (ADAM) : sympathie, au point de vue : *a*) *psychologique*, 86 ; 122, 1 ; *b*) *moral*, **II**, 82. — Origine artificielle du langage, 441, 4.

Sobriété (*Sobrietas*, tempérance, de *sobrius*, de la préposition *se*, marquant le manque et *ebrius*, ivre) : vertu relative à la sensibilité. C'est une espèce rentrant dans le genre tempérance, **II**, 130 ; 158.

Sociabilité (de *Sociable*, *Sociabilis*, qui peut être uni, de *sociare*, rendre commun) : caractère de celui qui est sociable. — Inclination altruiste, 86. — Origine de la société, 86 ; **II**, 221-222.

Sociable (*Sociabilis*, qui peut être uni, de *sociare*, rendre commun) : *a*) Capable de vivre en société, 86 ; 221-222. — *b*) Qui aime la compagnie de ses semblables : vg. caractère sociable.

Social (*Socialis*, fait pour vivre en société, de *sociare*, rendre commun) : *a*) *Social* s'oppose à *Individuel* et signifie tout phénomène de relation entre les individus formant un groupe, une société. — *b*) Social, pris *strictement*, s'oppose à *Politique*. Est *politique* tout ce qui se rapporte à la souveraineté : vg. Formes de gouvernement, **II**, 232 ; Liberté politique, **II**, 291. Est *social* tout ce qui a trait à la constitution de la société, tout ce qui est relatif aux intérêts *collectifs* des individus considérés dans leurs rapports mutuels, spécialement les rapports des *classes* de la société, en tant qu'elles ont des intérêts distincts ou opposés ; vg. la Question sociale, **II**, 365. — *Condition* sociale, 117. — *Milieu* social, **II**, 249. — *Sciences* sociales : classification, objet, méthode, 3 ; 593-594 ; 752. — *Inclinations* sociales, 86. — *Vertus* sociales, **II**, 130. — *Droit* social, **II**, 140. — L'État doit protéger l'*ordre* social, **II**, 248-249 ; 325. — *Bien* social ou bien commun, principe régulateur de l'État, **II**, 249 ; 250-251 ; 289-290. — *Contrat* social (Hobbes, Rousseau), **II**, 220. — *Statique* et *Dynamique* sociales (Comte), 753. — *Economie* sociale : science des intérêts matériels de la société subordonnés au bien social. Beaucoup d'économistes définissent l'Économie *politique* : la science des intérêts matériels, en faisant abstraction de tout rapport à l'ordre moral et au bien social. C'est à tort, parce que l'Économie politique est essentiellement sociale. Il faut dire : Économie politique ou sociale, car c'est une seule et même science. Cf. Ch. Antoine, *Cours d'Économie sociale*, Introduction, § II.

Socialisation (de *Socialisme*) : organisation, d'après les principes du Socialisme, de la *propriété* et du *travail*, **II**, 200-202.

Socialisme (de *Social*) : 1°) Ce mot a été employé par Pierre Leroux, par opposition à *Individualisme*. Il entend par là « l'exagération de l'idée d'association ou de société » (*De l'Individualisme et du Socialisme*, *Œuvres*, T. I, p. 376, note, Paris, 1847). Il se donne comme l'inventeur de ce mot. Quoique ce mot ait été employé avant lui, il peut se faire qu'il n'en ait pas eu connaissance. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, janv.-févr. 1917, p. 86-88. — 2°) En *général*, le Socialisme est la doctrine qui réclame « certains modes d'ingérence de l'État dans les relations entre producteurs ou entre producteurs et consommateurs », **II**, 199. — Formes diverses : *a*) *Communisme*, **II**, 199 ; *b*) *Collectivisme*, **II**, 200 ; *c*) *École réformiste*, **II**, 202 ; *d*) *Syndicalisme*, **II**, 202 ; *e*) *Coopératisme*, **II**, 203. — Société et Socialisme, 205. — Objections des socialistes contre la propriété, **II**, 194.

Société (*Societas*, réunion, de *socius*, compagnon) : sens *général* : union de personnes tendant à une même fin par des moyens communs, **II**, 219. — Sociétés *diverses* : *a*) Société *domestique*, **II**, 208-211 ; *b*) Société *hérile*, **II**, 217 ; *c*) Sociétés *particulières* ou *Associations*, 93 ; **II**, 285 ; *d*) Société *civile* et *politique* : définition et éléments, **II**, 219. — La société civile n'est pas un état contre nature, **II**, 220 ; mais naturel, 86 ; **II**, 221. — *Culte* rendu par la société, **II**, 333 ; *e*) L'*Église* est une société, **II**, 335-336. — *Rapports* entre la société civile et la religieuse, **II**, 337 ; *f*) Sociétés de *tempérance*, **II**, 376.

Société des Nations : son organisation, **II**, 320-321.

Sociologie (du radical de *Société* et de λόγος, discours) : mot hybride créé par A. Comte pour indiquer la science des conditions de l'état social, où il distingue la *Statique sociale* et la *Dynamique sociale*, 753.

Sociologisme (de *Sociologie*) : doctrine de l'École sociologique qui prétend expliquer les principaux faits religieux et résoudre les problèmes philosophiques par l'influx social.

Sociologique (**Morale**) : système qui substitue la science des mœurs à la Morale théorique et prétend que la vraie morale est celle qui est réclamée par l'état social du temps (DURKHEIM, LÉVY-BRÜHL,) **II**, 60. — Cf. O. HABERT, *L'École sociologique et l'origine de la Morale*, Paris, 1923.

Sociologiste, **Sociologue** (de *Sociologie*) : qui concerne la Sociologie, qui s'occupe de science sociale.

SOCRATE, SOCRATIQUE (Σωκράτης, de σάος-σῶς, intact ; κράτος, puissance. Σωκρατικός) : ramène la *Philosophie* à la *Psychologie*, 25. — Argument des causes finales, 337 ; **II**, 563. — Science du général, 579 ; 582. — Nature de l'ignorance, 794, 2. — Nature de la vertu, **II**, 124-125.

Solidarisme (de *Solidaire*) : doctrine qui donne la solidarité comme le principe de la morale, de la politique et de la science économique, **II**, 73-76.

Solidaire, **Solidarité** (de *Solidus*, tout d'une pièce, solide, de l'archaïque *sollus*, tout entier) : *a*) Sens *juridique* : ce qui est commun à plusieurs de façon que chacun réponde de tout : *In solidum*, pour le tout. — *b*) Sens *général* : dépendance mutuelle qui rattache la vie des hommes : 1°) soit à leurs actions antérieures ; c'est la solidarité *individuelle*, **II**, 70-71 ; 2°) soit aux actions des personnes avec lesquelles ils sont ou ont été en relation ; c'est la solidarité *sociale*, **II**, 71-72. — C'est donc une loi *universelle*, **II**, 117. — La Solidarité, principe de la Morale (L. BOURGEOIS), **II**, 73-76.

Solide (*Solidus*, tout d'une pièce, solide, de l'archaïque *sollus*, tout entier) : la perception des solides est-elle une perception naturelle de la vue ? 179-180. — Les solides ou figures dans l'espace sont l'objet de la *Géométrie*, 626. — Construction des figures dans l'espace, 630.

Solipsisme (de *Solus*, seul ; *ipse*, moi-même) : *a*) Subjectivisme théorique, d'après lequel on ne peut rigoureusement démontrer l'existence du monde extérieur et des autres hommes. — *b*) KANT emploie ce mot dans le sens d'égoïsme.

Solution (*Solutio*, action de délier, relâchement, de *solutum*, supin de *solvere*, disjoindre) : le principe de la conservation de la force empêche la solution de la *continuité* qui doit relier tous les phénomènes et que compromettrait la possibilité d'actes libres, 384-385 ; 387-389.

Somatique (Σωματικός, corporel, de σῶμα, corps) : ce qui regarde le corps, par opposition aux phénomènes psychiques.

Sommeil (*Somniculum*, diminutif de *somnus* = *sop-nus*. Cf. *sop-or*, ὕπνος, sommeil) : ses causes, 473. — Ses effets physiologiques et psychologiques, 473-475. — Sommeil et rêve, 475. — Sommeil provoqué, 478. Voir *Hypnotisme*.

Somnambule, **Somnambulisme** (de *Sommus*, sommeil ; *ambulare*, aller çà et là, dérivé de *amb*, autour, cf. ἀμφί) : celui qui marche en dormant ; le somnambulisme est un rêve en action. — Les animaux sont somnambules par rapport à l'instinct, 112. — Le rêve somnambulique, 225 ; 477.

Sophisme (*Sophisma*, σόφισμα, adresse, invention ingénieuse, sophisme, de σοφίζω, rendre habile, de σοφός, habile. Racine σοφ, avoir de la saveur, du sens. Cf. *sapere*, *sapiens*) : *a*) Argument non concluant, mais valide en apparence, qui a pour but d'induire en erreur. — Sophismes : 1°) de *mots*, 798 ; 2°) de *pensées*, 799. — Sophismes du cœur (NICOLE), 801-802. — Classification : 1°) de S. MILL, 802, 1 ; 2°) de BACON, 805-806. — *b*) Argument composé de prémisses vraies ou jugées telles, qui vise à créer un embarras logique en aboutissant à une conclusion manifestement inadmissible : vg. Sophisme du tas de blé, 548, 1.

Sophiste (*Sophistes*, σοφιστής, habile en quelque chose, de σοφίζω, rendre habile, de σοφός, habile, sage) : *a*) Celui qui est habile ou savant. — *b*) Celui qui fait profession d'enseigner l'habileté et la science. — *c*) A partir de PLATON : celui qui recourt habituellement aux sophismes : vg. les Sophistes grecs, **II**, 420.

Sophistique (La) : (*Sophistice*, ἡ σοφιστική τέχνη) : *a*) Art de rendre les hommes meilleurs (βελτίους), c'est-à-dire supérieurs à ce qu'ils étaient (Cf. PLATON, *Protagoras*, *Œuvres*, Édition DIDOT, T. I, p. 237, § VIII). — *b*) Art de soutenir le pour et le contre avec vraisemblance. C'est l'attitude commune aux Sophistes grecs : vg. PROTAGORAS, GORGIAS, PRODICOS, HIPPIAS, **II**, 420.

Sophocle (Σοφοκλέης, Σοφοκλῆς, de σοφός, sage ; κλέος, bruit, renommée) : oi non écrite, **II**, 40, 2.

Sorite (*Sorites*, σωρείτης, mis en monceau [sous-entendu συλλογισμός, calcul, raisonnement], de σωρεύω, entasser, de σωρός, tas) : *a*) Primitivement, le Sorite fut l'argument du tas, qu'on peut faire à l'occasion de tout ce qui offre une transition graduelle : vg. tas de blé, 548, 1 ; cheveux de la tête : on démontrait qu'en enlevant un à un tous les cheveux de la tête d'un homme, on ne le rend pas chauve, parce qu'on ne peut dire à quel moment précis la calvitie commence. Les Sceptiques et les philosophes de l'Académie maniaient volontiers cet argument sophistique. — *b*) Aujourd'hui, le Sorite est un argument correct, 548.

Sort (*Sortem*, sort, bulletin pour tirer au sort) : hasards de l'expérience (*Sortes*), 662. — Sort des bons en cette vie, **II**, 645. — Sort après la mort, **II**, 551-552.

Soumission (*Submissio*, abaissement, de *submissum*, supin de *sub-mittere*, mettre dessous, soumettre) : action de se subordonner à une autorité. — Soumission aux gouvernements de fait : conditions et limites, **II**, 231. — Soumission due à Dieu, **II**, 331 ; 332-333.

Sourd (*Surdum*) : *a*) Celui qui n'entend pas : expériences fournies par les sourds-muets, 452, 1 ; 725. — *b*) Ce qui n'est pas entendu distinctement : vg. bruit sourd, et, conséquemment, ce qui n'est pas distinctement perçu par la conscience : phénomènes de sourde conscience, 144 ; 199. — *c*) LEIBNIZ emploie ce mot pour exprimer ce qu'on ne peut effectivement se représenter. (Cf. *Nouveaux Essais*..., L. II, Ch. XXI, § 31. Edit. JANET, T. I, p. 148.)

Souvenir (tiré de l'infinitif de souvenir, de *subvenire*, venir au secours de, survenir) : *a*) En *général*, tout ce qui revient à l'esprit, au sens large du mot. — *b*) *Strictement* : connaissance reconnue et rapportée au passé ; c'est l'acte essentiel de la mémoire, 201.

Souverain (du latin populaire *superanum*, de *super*, au-dessus, ancien comparatif de *sub*, qui, avec l'accusatif, signifie : en s'élevant vers) : ce au-dessus de

quoi ou celui au-dessus de qui il n'y a rien de plus élevé. — Le souverain bien, 402-403 ; II, 46 ; 111 — Nécessité d'une autorité souveraine dans la société, II, 219 ; 223 ; 237. — Le peuple souverain, II, 220 ; 228 ; 295 ; 348.

Souveraineté (de *Souverain*) : pouvoir souverain en droit ou en fait. — Nécessité d'un pouvoir souverain dans la société, II, 219 ; 223 ; 236-237. — La souveraineté du peuple, II, 220 ; 228 ; 295 ; 348.

Spatial (de *Spatium*, espace, étendue) : ce qui est relatif à l'espace, II, 501.

Spartiate (*Spartiates*, Σπαρτιάτης, de *Sparta*, Σπάρτη, Sparte) : traitement des infirmes, des incurables, II, 164.

Spécial (*Specialis*, de *species*, aspect, forme, de *specere*, regarder) : c'est ce qui est propre à une espèce de choses ou de personnes ; vg. la parole est spéciale à l'homme, 253. — S'oppose à *Général*.

Spécialité (*Specialitas*, de *species*, aspect, forme, de *specere*, regarder) : qualité particulière, distinctive. — Spécialité de l'instinct, 106.

Spécieuse, Spécieux (Qui a belle apparence, de *species*, aspect, forme, de *specere*, regarder) : *a*) « *Spécieuse générale* ou *universelle* » : c'est le nom donné à l'Algèbre logique que Leibniz essaya de constituer. — *b*) Argument spécieux : celui qui paraît probant et ne l'est pas : vg. l'argument ontologique, II, 569.

Spécificatif (du latin scolastique *Specificativus*) : proposition spécificative. Voir *Réduplicatif*.

Spécification (du latin scolastique *Specificatio*, de *specificatum*, supin de *specificare*, spécifier, de *species*, aspect, forme, et *facere*, faire) : opération par laquelle : *a*) On distingue les espèces d'un même genre ; vg. l'homme et la bête, 253. — *b*) On distingue une notion ou un fait, par un caractère particulier, des notions ou faits qui leur ressemblent : vg. spécification des sciences, 584. — *c*) Axiome scolastique : *Actus specificantur ab objectis* ; c'est-à-dire la nature des actes est déterminée par leurs objets.

Spécificité (de *Spécifique*) : caractère indiquant une espèce distincte. — Spécificité des sens, 158.

Spécifique (du latin scolastique *specificus*, de *specificare*, spécifier, de *species*, aspect, forme, et *facere*, faire) : *a*) Ce qui caractérise l'espèce : différence spécifique, élément de la définition logique, 253 ; 522. — *b*) Ce qui ne se rapporte pas à une autre espèce ou classe d'êtres, de phénomènes, etc. ; vg. énergie spécifique des sens, 158.

Spectateur (*Spectator*, de *spectatum*, supin de *spectare*, observer, de *specere*, regarder) : spectateur impartial d'A. Smith, II, 83.

Spéculaire (*Specularis*, de *speculum*, miroir, de *specere*, regarder) : l'*écriture* spéculaire est celle qui va de droite à gauche : elle ressemble à celle qu'on lit par réflexion dans un miroir (*speculum*).

[**Spéculatif** (*Speculativus*, de *speculatum*, supin de *specular*, épier, de *specere*, regarder) : *a*) Celui qui est enclin à la spéculation : un esprit spéculatif. — *b*) Ce qui concerne la spéculation : la raison spéculative, 286. — Science spéculative : qui ne descend pas aux applications ; vg. d'après Aristote, 585.

Spéculation (*Speculatio*, espionnage, contemplation, de *speculare*, épier, de *specere*, regarder) : *a*) C'est l'exercice de la raison théorique ou spéculative,

286. — *b*) Pensée ou système qui vise à expliquer quelque chose, par opposition à la pensée ou au système qui a un but pratique, utilitaire ; vg. le système métaphysique d'ARISTOTE. — *c*) C'est une opération aléatoire de bourse sur la baisse ou la hausse des valeurs, **II**, 355-356.

SPENCER (HERBERT) : rapports de l'émotion et de l'inclination, 67. — Plaisirs positifs et négatifs, 69, 1. — Origine des inclinations altruistes, 100. — Nature de l'instinct, 110-111. — Rythme des passions, 121, 2. — Origine des idées, 306. — Objections contre les causes finales, 336-338. — Système éducatif des réactions naturelles, 409, 2. — Production et intelligence des signes, 437, 4. — Origine du langage, 446. — Classification des sciences, 592. — Rôle de la philosophie, 597, 2. — Critérium de l'évidence, 838, 1. — Nature de la conscience morale, **II**, 23, 2. — Morale évolutionniste, **II**, 58. — Attaques contre la charité, **II**, 163-164. — *Evolutionnisme*, **II**, 626.

SPINOZA (BENOIT DE) : définition de la philosophie, 6. — Ordre à suivre en philosophie, 10-11. — Méthode de la psychologie, 31-32. — Tendance de tout être, 62, 1. — Définition de la joie, 65, 1. — Classification et définitions des sentiments, 80-81. — Classification des passions, 124. — Variété des associations, 215. — Imagination et entendement, 263, 1. — Notion de substance, 322. — Acte de volonté ramené au jugement, 361. — Objection contre la liberté, 371. — Fatalisme panthéistique, 377. — Pas de concept sans affirmation, 520, 1. — Cause de l'erreur, 807, 1. — Critérium de l'évidence, 837, 2 ; 838, 4. — Panthéisme immanent, **II**, 602 ; 603-604 ; 607-608.

Spinozisme (de SPINOZA) : doctrine et école de SPINOZA. Voir ce mot.

Spiritisme (de *Spirite*, de *Spiritus*, souffle, esprit, de *spirare*, souffler) : *a*) Doctrine qui assure que les esprits des morts, conservant un corps matériel très ténu, appelé *périsprit*, peuvent communiquer avec les vivants par l'intermédiaire d'un médium. — *b*) Pratique superstitieuse de ceux qui cherchent à communiquer avec les esprits par l'intermédiaire d'un médium. — Cf. L. ROURE, *Le merveilleux spirite*, Paris, 1923[5]. *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923.

Spiritualisme (de *Spiritualis*, mû par l'air, spirituel, de *spiritus*, souffle, esprit) : doctrine qui admet l'existence de deux substances essentiellement distinctes : l'*esprit* caractérisé par la pensée et la liberté ; la matière caractérisée par l'étendue et la communication mécanique du mouvement. Elle affirme conséquemment l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, **II**, 536 ; 549. — Spiritualisme dans l'art, **II**, 394-395.

Spiritualité (du latin scolastique *Spiritualitas*, de *spiritualis*, de *spiritus*, souffle, esprit) : *a*) Caractère de ce qui est spirituel : ce que la spiritualité ajoute à la simplicité, **II**, 539. — *b*) Doctrine concernant la vie spirituelle, surnaturelle de l'esprit : vg. les *Exercices spirituels* de S. IGNACE DE LOYOLA. Cf. A. BROU, *La Spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914.

Spirituel (*Spiritualis*, de *spiritus*, souffle, esprit) : ce qui est opposé : *a*) à *matériel* : facultés proprement spirituelles, 64 ; 468-469 ; **II**, 541-542 ; — *b*) à *charnel*, *naturel*, vg. Vie spirituelle, Exercices spirituels ; — *c*) à *temporel* : vg. le pouvoir spirituel de l'Église par opposition au pouvoir temporel des Sociétés civiles, **II**, 336 ; 343.

Spontané (*Spontaneus*, de *spons*, *spontis*, volonté libre, initiative, de *spondere*, s'engager) : *a*) Ce qui est dû à l'initiative propre de l'agent et non à une cause extérieure. S'oppose alors à *Provoqué*, *Réceptif*. — Caractère de

la vie, 47 ; 61-62 ; **II**, 523. — Somnambulisme spontané par opposition à l'hypnotisme, 477 ; 478. — L'observation, par opposition à l'expérimentation qui est une observation provoquée, 660-661. — L'acte libre est spontané, 393. — *b*) Ce qui prévient la réflexion, se fait sans examen préalable. S'oppose à *Réfléchi*. — Conscience spontanée, 136. — Connaissance spontanée, 242. — Raison spontanée, 286. — Certitude spontanée, 779.

Spontanéité (de *Spontané*) : se prend dans les deux sens de *Spontané*. Voir ce mot. — D'après KANT, l'entendement est « la spontanéité de la connaissance ou la faculté que nous avons de produire nous-mêmes des représentations », tandis que la sensation est une réceptivité.

Stable, **Stabilité** (*Stabilis*, *stabilitas*, solide, solidité, de *statum*, supin de *stare*, se tenir debout) : stabilité des lois de la nature, 290. — Fondement de l'induction d'après REID, D. STEWART, ROYER-COLLARD : « stabilité des Lois de la nature », 676-677.

Stade (*Stadium*, (Στάδιον) : *a*) Période ou moment d'un développement, d'une démonstration. — *b*) Argument de ZÉNON D'ÉLÉE contre le mouvement : « *Le Stade* ». Cf. J. LACHELIER : *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée*, dans REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1910, p. 345-355.

STAËL (ANNE-LOUISE-GERMAINE NECKER, BARONNE DE) : les mathématiques et la formation de l'esprit, 642, 1. — La satisfaction morale, **II**, 49.

STAHL (GEORG-ERNST) : animisme, **II**, 527, 2 ; 528.

Statique (La) (Στατικός, propre à arrêter, à peser, qui concerne l'équilibre des corps. Racine Στα, placer debout, d'où, avec redoublement, σίστημι, ἵστημι) : *a*) La *Statique* est la partie de la *Mécanique* qui étudie les conditions de l'équilibre, 592. — *b*) Statique de l'esprit (HERBART), 31. — Loi statique de la pensée, 291. — Statique sociale (COMTE), 753. — *c*) Considération d'un objet dans un état donné et abstraction faite de ses changements.

Statistique (de *Status*, station, état, situation, de *statum*, supin de *stare*, se tenir debout) : science qui consiste à recueillir et coordonner des faits nombreux relatifs à un ensemble d'objets ou d'êtres de même espèce dans le but de découvrir la loi qui les régit. — Statistique et loi des grands nombres, 383. — Son utilité dans la science sociale, 755.

Statut social (*Statutum*, décret, statut, de *statutus*, participe passif de *statuere*, placer, établir) : *a*) Ensemble des rapports légaux qui s'établissent entre les hommes par le fait seul de la situation qu'ils occupent dans la société (politique, familiale, corporative) dont ils font partie. S'oppose à *Contrat* qui requiert un acte de volonté. — *b*) Ensemble de règles relatives à un groupement d'individus ; vg. Statuts des Corporations, **II**, 188.

Stéréognostique (de Στερεός, solide ; racine στερ, être dur ; γνωστικός, qui concerne l'action de connaître, de γιγνώσκω, de la racine γνω avec redoublement, connaître) : le sens stéréognostique est le sens des directions de l'espace. Il ne semble pas être distinct du sens musculaire et articulaire, 158 ; 179.

STEWART (DUGALD) : causes qui entravent la sympathie, 88, 3. — Théorie de la suggestion immédiate, 170. — Objet de la vue, 179, 5. — Critique du terme : association des idées, 213, 2. — Théorie de l'association des idées, 216, 2. — Production et interprétation des signes, 436, 1. — L'idée implique une affirmation, 520, 1.

Stimulus (mot latin qui signifie aiguillon, de la racine *stig*, qui a aussi donné le verbe archaïque *stinguere*, piquer) : ce qui excite l'activité des êtres vivants. Se dit notamment des phénomènes physiques qui mettent en jeu les organes sensoriels. Synonyme : *Excitant*.

Stoïcien (*Stoicus*, στωϊκός, de l'École du Portique, de l'École stoïcienne, de στωά, στοά, portique, galerie à colonnade. Racine στα se tenir debout) : origine du plaisir, 60. — Inclinations philanthropiques, 93-94. — Valeur et traitement des passions, 118 ; 119. — Classification des passions, 122. — Exclusion de l'intérêt en morale, **II**, 78. — Exclusion du sentiment, **II**, 87. — Morale stoïcienne, **II**, 93. — Paradoxes stoïciens, **II**, 93 ; 95 ; 149. — Légitimité du suicide, **II**, 156. — Panthéisme, **II**, 602.

Stoïcisme (de *Stoicus*, stoïcien) : *a*) École fondée par ZÉNON DE CITTIUM. Il enseignait à Athènes sous le portique (στοά) dit ποικίλη (couvert de peintures). Le PŒCILE avait été orné de peintures par POLYGNOTE. — *b*) Caractère moral du sage selon les principes stoïciens, 118 ; **II**, 94 ; 95.

Strict (*Strictus*, serré, étroit, de *strictum*, supin de *stringere*, serrer) : *a*) Est de *droit strict*, ce qui est exigible en vertu d'une loi incontestable, par opposition à ce qui n'est concédé que par bienveillance, **II**, 132. — *b*) Devoirs stricts de justice, par opposition aux devoirs de charité, qui ne sont pas exigibles, **II**, 138 ; 165. — Les devoirs *négatifs* sont dits stricts en tant que *déterminés*, **II**, 149.

Style (*Stylus*, *stilus*, poinçon. Cf. στῦλος, colonne) : *a*) Manière d'exprimer sa pensée. — *b*) Forme esthétique caractérisant une époque : vg. style grec, ou la manière personnelle d'un artiste, vg. le style de BOSSUET.

Styliser (de *Style*) : représenter un objet sous une forme abrégée, schématique et partant conventionnelle.

SUAREZ (FRANCISCO) : antériorité de la connaissance du singulier, 260. — Origine du pouvoir, **II**, 224-226. — SUAREZ et ROUSSEAU : origine du pouvoir, **II**, 228-229. — Connaissance des futurs conditionnels, **II**, 591-593.

Subalternante, **Subalternée** (*Subalternus*, subordonnée, de *sub*, sous et *alternus*, alternatif, de *alter*, l'un des deux, de la forme archaïque *alis*, autre) : proposition, 533.

Subalternation (*Subalternatio*, de *sub* sous et *alternare*, alterner) : *a*) Rapport de deux propositions subalternes, 532. — *b*) Inférence immédiate, qui de la vérité de la subalternante conclut celle de la subalternée, ou de la fausseté de la subalternée conclut celle de la subalternante, 533.

Subalterne (*Subalternus*, de *sub*, sous, et *alternus*, alternatif, de *alter*, l'un des deux, de la forme archaïque *alis*, autre) : *a*) Propositions opposées qui ne diffèrent que par la *quantité*, 532 ; 533. — *b*) Cause subalterne, **II**, 116. — *c*) Science subalterne : celle dont les principes sont empruntés aux conclusions d'une autre science qui lui est supérieure.

Subconscience, **Subconscient** (*Sub*, au-dessous, un peu ; *conscientia*, conscience) : ce mot signifie selon le sens qu'on attache à *sub* : *a*) un phénomène inconscient (*sub* = au-dessous de la conscience) ; tels les faits physiologiques, 144 ; *b*) un phénomène de faible conscience (*sub* = un peu) ; tels certains faits psychologiques, 143-144.

Subcontraire (de *Sub*, au-dessous ; *contrarius*, opposé, de *contra*, contre) : propositions subcontraires, 532 ; 533.

Subjectif (*Subjectivus*, de *subjectum*, supin de *subjicere* = *jacere*, mettre sous, soumettre) : *a*) Celui qui juge des choses, sans tenir compte de leur objectivité, d'après ses impressions personnelles ; on dira c'est un subjectif. — *b*) Ce qui se rapporte au sujet pensant : vg. la philosophie subjective. — *c*) Ce qui appartient au sujet pensant par opposition au monde physique : vg. qualités secondes de la matière, 178. — *d*) Ce qui est apparent, illusoire : vg. sensation subjective, celle qui n'a pas de cause externe ; vg. dans l'hallucination, 225. — *e*) Ce qui appartient à la pensée humaine par opposition aux choses en soi : vg. l'espace et le temps, d'après KANT, **II**, 431. — Caractère des faits sensibles, 34 ; 54. — Classifications subjectives des sciences, 584-585 ; 585-587. — Observation subjective, 719. — Critique subjective, 741, 3. — États subjectifs de l'esprit : *doute*, *opinion*, *certitude*, 771-772. — S'oppose à *Objectif*.

Subjectivisme (de *Subjectif*) : doctrine philosophique qui tend à ramener à des phénomènes de conscience individuelle les jugements de valeur ou de réalité. Elle revêt divers aspects, selon qu'elle s'applique à la Psychologie, à la Logique, à la Morale, à l'Esthétique ou à la Métaphysique. Elle prend aussi différents noms : *Relativisme*, **II**, 426 ; *Idéalisme*, **II**, 497.

Sublimation (*Sublimatio*, action d'élever, de *sublimatum*, supin de *sublimare*, élever, de *sublimis*, haut, de *sub-levare*, soulever) : *a*) Terme employé par S. FREUD pour signifier la transformation « de certains instincts ou sentiments inférieurs en instincts ou sentiments supérieurs ». — Procédé d'idéalisation, **II**, 395-396 ; 402. — Le procédé de transcendance pour déterminer les attributs divins est aussi un procédé de sublimation, XXIX-XXX ; **II**, 580.

Sublime (*Sublimis*, haut, élevé, en l'air, de *sub-levare*, soulever) : sublime comparé : *a*) au *beau*, **II**, 389 ; *b*) au *joli*, **II**, 390. — Sublime *mathématique* et *dynamique* (KANT), **II**, 390.

Subliminal (de *Sub*, au-dessous et *limen*, *liminis*, seuil) : ce qui est complètement inconnu, ce qui ne dépasse pas le seuil de la conscience. Le *moi subliminal* est l'ensemble des états et actes psychiques qui ne parviennent pas au moi conscient.

Subordination (du latin scolastique *subordinatio*, de *subordinatum*, supin de *sub-ordinare*, ranger sous, soumettre, de *ordo*, rangée, ordre) : dépendance par rapport à ce qui a un rang supérieur. — Subordination des passions à la raison, 120. — Subordination de la volonté à la raison, 41-42 ; 402. — Subordination des fins particulières à la fin dernière, 332. — Caractères subordonnés, 691 ; 695. — Subordination de la volonté à la loi morale, à Dieu, **II**, 44 ; 106 ; 110-112 ; 568-569. — Subordination de l'intérêt au devoir, **II**, 78-79 ; 92-93. — Subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général, **II**, 151. — Tout doit être subordonné au bien commun dans la société, les droits essentiels de l'individu et de la famille étant sauvegardés, **II**, 249 ; 230-231 ; 250. — Subordination de l'État à l'Église dans les questions mixtes, **II**, 339-340. — Subordination du sensible à l'idée, à l'idéal dans l'art, **II**, 394-395. — Subordination des facultés sensibles aux facultés spirituelles dans l'art, **II**, 402-403. — Subordination de l'art à la *Morale*, **II**, 410-411.

Subordonné (de *sub*, sous et *ordonner*) : ce qui dépend d'un autre. — En histoire naturelle, le caractère *subordonné* s'oppose à *dominateur*, 691-692.

Subreptice (*Subrepticius*, clandestin, de *sub-reptum*, supin de *sub-repere*, glisser sous) : *a*) Mouvements de la sensibilité qui sournoisement circonviennent la volonté, 357. — *b*) Ce qui se fait furtivement ; vg. emprunts de SPINOZA et de HERBART à l'expérience, 31.

Subsister, Subsistance (*Subsistentia*, de *sub-sistere*, s'arrêter, demeurer, subsister) : *a*) Exister à titre de substance, par opposition à l'inhérence de l'accident, 296 ; 320 ; **II**, 479-480. — *b*) Persévérer dans la durée, 146 ; 202-203.

Subsomption (du latin scolastique *subsumptio*, de *sub*, dessous, et *sumptio*, action de prendre, de *sumptum*, supin de *sumere*, prendre) : *a*) D'une façon générale, c'est penser un individu comme compris dans une espèce, ou une espèce comme comprise dans un genre : vg. penser à Pierre comme faisant partie de l'espèce humaine, 252. — *b*) Chez les SCOLASTIQUES, *subsumer* c'est, dans une argumentation, prouver que la distinction, apportée à la majeure ou à la mineure d'un syllogisme par le défendant d'une thèse, est sans valeur. — *c*) Chez KANT, c'est appliquer l'une des catégories de l'entendement aux intuitions de la sensibilité par l'intermédiaire des schèmes, **II**, 431-432. Voir *Schématisme*.

Substance (*Substantia*, de *sub-stare*, se tenir dessous) : *a*) D'une façon générale : ce qui reste permanent dans les choses qui changent, 146 ; 202-203. — *b*) Ce qui existe par soi et en soi, par opposition au mode ou accident qui existe dans un autre, 296 ; 320 ; **II**, 479-480. — Origine de cette idée, 146 ; 321-322. — Rôle dans le jugement, 266. — Erreurs sur la substance, 322-323. — Principe de substance, 323. — Essence et substance, 367. — S'oppose à *Accident*.

Substantialisme, Substantialiste (de *Substantialis*, de *substantia*) : *a*) Doctrine qui admet l'existence d'une substance ou de substances, aux sens *a*) et *b*) de ce mot. — *b*) HAMILTON classe les théories sur le monde extérieur en : *a*) *Réalisme* ou *Substantialisme*, qui admet la réalité substantielle du monde extérieur : vg. Théorie de l'inférence de DESCARTES, 173. — *b*) *Nihilisme* ou *Non-substantialisme*, qui la rejette ; vg. Immatérialisme de BERKELEY, 168 ; **II**, 497.

Substantialité (*Substantialitas*, de *substantia*) : caractère de ce qui est : *a*) Une substance : KANT appelle Paralogisme de la substantialité le premier paralogisme de la raison pure (*Critique de la Raison pure* : *Dialectique transcendantale*, L. II, Ch. I). — *b*) Substantiel. Voir ce mot.

Substantiel (*Substantialis*, de *substantia*) : réalité substantielle, 320 ; **II**, 479. — Forme substantielle, **II**, 513-514.

Substantif (*Substantivus*, substantiel, qui peut exister par soi-même, de *substantia*) : son rôle dans la phrase, 464.

Substitut (de *Substitutus*, substitué, participe passif de *sub-stituere* = *statuere*, placer dessous) : *a*) Ce qui tient lieu d'autre chose. — La vue est le substitut des autres sens, 186. — Les mots sont les substituts des idées, 266 ; 450-451. — *b*) Celui qui remplace une autre personne : vg. l'État est le substitut de l'activité privée quand elle est impuissante ou insuffisante, **II**, 250.

Substitution (*Substitutio*, remplacement, de *sub-stituere* = *statuere*, placer dessous) : les sens se suppléent les uns les autres, 184.

Substrat, Substratum (*Substrat* c'est le mot latin *substratum* francisé. *Substratum* vient de *sub*, sous, et de *stratum*, étendu, participe passif de *sternere*, *stratum*, étendre par terre) : *a*) Signifie ce qui, dans une chose, est distinct de ses manières d'être ; en ce sens il est synonyme de substance. — *b*) S'emploie, au lieu de sujet ou de substance, pour désigner ce sans quoi quelque chose ne pourrait exister ou se produire : c'est un point d'appui ; vg. l'image est le substrat de l'idée, 452 ; le cerveau est le substratum de la pensée, **II**, 541.

Subsumer : voir *Subsomption*.

Subtil. Subtilité (*Subtilis*, contraction de *sub-texilis*, d'un tissu fin, subtil, de *sub-texere*, tisser en dessous) : *a*) La matière « subtile » ou « céleste » de DESCARTES (*Principes*, Part. IV, § 25). — *b*) Fin, délié ; vg. esprit subtil, sens subtil, 650. — *c*) En mauvaise part, esprit pointu qui abuse de la dialectique.

Successif, Succession (*Successivus*, *Successio*, de *successum*, supin de *succedere* = *sub-cedere*, s'avancer, venir après) : ce qui implique un rapport de succession, c'est-à-dire un rapport de différents termes entre lesquels on conçoit un ordre. — Succession et causalité : leur différence, 323 ; 326. — La loi de causalité est un rapport de succession nécessaire, 647 ; 665. — Droit de recevoir un héritage, **II**, 197. — Succession héréditaire du pouvoir, **II**, 237-238 ; 247.

Suffisant (adjectif participe de *Suffire*, du latin populaire *suffecere*, pour *sufficere* = *sub-facere*, suffire) : condition nécessaire et suffisante, 324 ; 327-328 ; 665.

Suffixe (*Suffixus*, fixé en arrière, participe passif de *suffigere* = *sub-figere*, *suffixum*, fixer en dessous, en arrière) : particule placée *après* la racine des mots, 465.

Suffrage (*Suffragium*, tesson avec lequel votaient les anciens, de *sub*, sous, *frangere*, briser ; racine *frag*. *Suffragium* dérive probablement d'un substantif perdu, peut-être *frages*, qui désignait les fragments de poterie avec lesquels on votait) : droit politique de voter, **II**, 274. — Espèces de suffrage, **II**, 282. — Critique du suffrage universel, **II**, 282. — Organisation du suffrage universel : il devrait être *obligatoire*, *plural*, *proportionnel*, *professionnel*, **II**, 282-284. — Nature du suffrage universel admis par S. THOMAS, **II**, 237-238.

Suggestibilité (de *Suggestible*) : *a*) Tendance à subir facilement des suggestions. — *b*) État passager, durant lequel on est plus facilement suggestible, où l'on accepte plus facilement les suggestions.

Suggestion (*Suggestio*, de *suggestum*, supin de *suggere* = *sub-gerere*, porter sous, procurer) : *a*) Phénomène ou fait qui en suscite un autre : théorie de la suggestion immédiate, 170. — Les idées se suggèrent mutuellement, 212 ; 213-214. — Suggestion et imagination, 225-226. — *b*) Évocation, ordinairement par la parole, dans l'esprit d'un autre, d'une idée à laquelle il n'aurait pas été amené par la suite naturelle de sa pensée. — *c*) Sens spécial ou technique : provocation de certains phénomènes chez les personnes névropathes, 479-481. — Faits de suggestion, 480. — Explication des suggestions : *a*) *intra-hypnotiques*, 481 ; *b*) *posthypnotiques*, 482 ; *c*) *à distance*, 483. — Dangers de la suggestion, 484.

Suicide (composé, avec *sui*, de soi, génitif de *se*, soi, et *caedere*, tuer, à l'image de homicide) : crime, **II**, 156-157.

Suite (du latin populaire *sequita*, substantif participe de *sequere*, suivre, forme populaire pour *sequi*) : *a*) Ce qui succède à autre chose : vg. la nuit succède au jour, 326. — *b*) Ensemble de termes ou d'objets qui se succèdent : vg. la suite des nombres premiers ; une suite de faits dans un récit. — *c*) Ce qui résulte d'autre chose comme conséquence ou effet : vg. la conclusion d'un raisonnement est la suite logique des prémisses, 535-536.

Sujet (*Subjectum*, ce qui est mis dessous, participe passif pris substantivement de *subjicere* = *sub-jacere*, mettre sous) : *a*) En *Logique* : l'être auquel est attribué le prédicat, — et, par suite, l'être réel en tant qu'il a des qualités ou exerce une action. — Sujet et attribut, 266. — Extension du sujet, 534. — En *Psychologie* : le moi, sujet des phénomènes, 146. C'est depuis KANT que

sujet s'emploie pour signifier le moi un et identique, en tant qu'on l'oppose soit à la multiplicité et à la variété des phénomènes psychologiques, soit à l'objet de la pensée. — *c*) En *Sociologie* : choix du sujet du pouvoir, **II**, 224-226. — Celui qui est soumis à une autorité souveraine : les sujets de l'État, **II**, 231 ; 274. — S'oppose à *Objet*.

SULLY (JAMES) : théorie de l'association, 213, 5 ; 220, 1.

Supérieur (*Superior*, comparatif de *super* et *superus*, qui est en haut) : qui est au-dessus : de quelque chose dans l'espace, de quelque chose ou de quelqu'un par quelque qualité, des autres dans une hiérarchie. — Fonctions supérieures de l'intelligence, 134 ; 135-136. — On ne peut faire sortir le supérieur de l'inférieur, 107-108. — Le matérialisme est une explication du supérieur par l'inférieur, 717. — Les classes supérieures doivent travailler au bien des inférieures, **II**, 239. — Faciliter l'ascension du peuple aux classes supérieures, **II**, 240. — L'*Évolutionnisme* est une explication du supérieur par l'inférieur, **II**, 633. — S'oppose à *Inférieur*.

Superficiel (*Superficialis*, de *superficies*, le dessus, superficie, de *super*, au-dessus, *facies*, forme, aspect) : ce qui n'est qu'à la superficie, ce qui manque de profondeur : vg. esprit superficiel.

Supernaturel, Supranaturel : voir *Surnaturel*.

Superstition (*Superstitio*, terreur religieuse, superstition, de *super-sistere*, *superstiti*, placer au-dessus, de *stare*, se tenir debout) : *a*) Conviction de celui qui croit que certaines choses (paroles, nombres, perceptions, actes) portent bonheur ou malheur, 220-221. — *b*) Croyance religieuse qui porte à faux et dénote une faiblesse d'esprit.

Support (substantif verbal de *Supporter*, de *supportare* = *sub-portare*, transporter) : ce qui est subjacent aux modes ou accidents qui ne peuvent subsister par eux-mêmes ; vg. la substance est le support des modes, 320-321.

Supposition (*Suppositio*, de *suppositum*, supin de *supponere* = *sub-ponere*, placer dessous, supposer) : *a*) S'emploie à la place de *hypothèse*. Voir ce mot. — *b*) Les SCOLASTIQUES donnent un sens particulier à *Supposition*. Comme les mots ne sont que des signes tenant la place des choses (*Signa sunt rerum suppositiva*), ils entendent par Supposition, en général, l'usage d'un terme à la place d'une chose : *Suppositio est usus termini pro re aliqua*. Elle comporte un grand nombre d'espèces. Cf. PALMIERI, *Institutiones Philosophicae*, T. I, *Logica Dialectica*, Ch. II, Art. III, p. 32–39.

Suppôt (*Suppositum*, ce qui est placé dessous, participe passif, pris substantivement, de *supponere* = *sub-ponere*, *suppositum*, placer dessous) : *a*) Ce qui sert de support aux propriétés. — *b*) Le suppôt, pour les SCOLASTIQUES, est un être tout entier en soi, 367. Ils appelaient la personne : *Suppositum rationale*. Mais *Suppositum* tout seul a fini par signifier personne : « ... L'âme et le corps composent un même suppôt ou ce que l'on appelle une personne. » (LEIBNIZ, *Théodicée*, Part. I, § 59), 367. — *c*) *Actiones sunt suppositorum*. Cet axiome scolastique signifie que, dans le composé humain, les actions sont attribuées non aux parties composantes, mais au moi, à la personne (= *suppositum*) ; vg. on dit : je pense, je mange, bien que la première action ait une relation spéciale avec l'âme, et la seconde, avec le corps, 150.

Supra-normal de *Supra*, au-dessus ; *normalis*, de *norma*, équerre, règle : ce qui est au-dessus de la règle commune. — Connaissance supra-normale : « connaissance qui se constitue autrement que par l'activité d'une intelligence

travaillant sur les apports directs ou indirects des sens connus. » (Dr EUGÈNE OSTY, *La Connaissance supra-normale. Étude expérimentale*, p. 18. Paris, 1923). C'est une branche de la *Métapsychique*.

Suprême (*Supremus*, le plus haut, superlatif de *superus*, qui est en haut, de *super*, par-dessus) : la fin suprême est la fin absolument dernière ; elle est pour l'homme le bonheur parfait, 332 ; 402-403. — Cette fin suprême c'est, en réalité, Dieu, 344. — Motif suprême de l'activité humaine, **II**, 46. — Culte de l'Être suprême, **II**, 348-349. — Dieu est le suprême : *intelligible, législateur, désirable*, **II**, 574.

Surcroît (substantif verbal de *Surcroître*, de *sur*, en plus, et *croître*, de *crescere*) : le plaisir est un surcroît de l'acte, 61 ; **II**, 91.

Surdité (*Surditas*, de *surdus*, sourd) : voir *Sourd*.

Surérogation, **Surérogatoire** (*Supererogatio*, *supererogatorius* [latin scolastique] de *supererogatum*, supin de *super-e-rogare*, donner en plus) : ce qui dépasse ce à quoi l'on est rigoureusement obligé, **II**, 112.

Sûreté (*Securitatem*, de *securus*, sans inquiétude, de *se*, archaïque *sed*, particule marquant le manque, sans, et *cura*, souci) : sûreté dans le jugement ou bon sens, 286-287. — L'État doit garantir la sûreté des citoyens, **II**, 248 ; 265.

Surface (de *Sur*, au-dessus, et *face*, de *facies*, forme, aspect, à l'imitation de *superficies* = *super-facies*) : les surfaces sont une perception naturelle de la vue, 179. — Surfaces, objet de la *Géométrie plane*, 625-626.

Surhomme (de *Sur*, au-dessus, et *homme*. Néologisme créé pour traduire l'expression allemande correspondante chez NIETZSCHE : *Uebermensch*) : celui qui se met au-dessus « du bien et du mal » et ramène tout à la force et au succès. Cette déification de l'individu a été imaginée par NIETZSCHE.

Surmenage (de *Surmener*, de *sur*, en plus, et *mener*, du verbe archaïque, *minare*, pousser devant soi) : surmenage de l'activité, cause de douleur, 62-63 ; 64 : 65.

Surnaturel (de *Sur* = en plus, au-dessus, de *super*, et *naturel*, de *naturalis*, de *natura*, de *nasci*, *natus sum*, naître) : dans le langage théologique on définit le surnaturel *en général* : ce qui dépasse et les *forces* et les *exigences* de la nature. Puis on distingue : 1°) Le surnaturel *strict* ou *absolu* : c'est celui qui dépasse les forces et les exigences de toute nature, créée ou possible. Exemples : aucun être n'est capable par ses propres forces de connaître la vie intime de Dieu, c'est-à-dire l'unité de nature et la trinité des personnes ; il faut que Dieu lui-même la manifeste par une révélation. Dieu ainsi connu est l'objet propre de la *Théologie strictement dite*, tandis que l'objet propre de la *Théodicée* ou *Théologie rationnelle*, c'est Dieu connu par les seules lumières de la raison, **II**, 554. De même, l'homme peut parvenir par sa raison à une connaissance *discursive* de Dieu (**II**, 456) : mais nul être ne peut parvenir par ses propres forces à la vision intuitive, à voir Dieu face à face : cette vision est un don strictement surnaturel. — 2°) Le *préternaturel* ou *surnaturel relatif* : c'est celui qui dépasse les forces et les exigences de *telle* nature créée, mais non de *toute* nature créée. Exemples : parler hébreu est naturel à certains hommes qui ont appris cette langue, mais le parler sans l'avoir appris serait préternaturel. Flotter sur l'eau est naturel au liège ; mais qu'une pierre surnage, c'est préternaturel, miraculeux. La raison en est que telle chose peut être surnaturelle

relativement à telle nature individuelle et être naturelle à telle autre, c'est-à-dire proportionnée à ses forces, **II**, 641. Cf. J.-V. Bainvel, *Nature et Surnaturel*, Ch. II, p. 42 sqq., Paris, 1903. — Surnaturel s'oppose plus ou moins, c'est-à-dire *absolument* ou *relativement*, à *Naturel*.

Survie (de *Sur*, pardessus, de *super*, et vie, de *vita*) : s'emploie quelquefois pour signifier que l'âme survit au corps.

Survivance (de *Survivre*, de *sur*, par-dessus, de *super*, et *vivre*, de *vivere*) *a*) Survivance de l'âme, **II**, 549. — *b*) On nomme survivance, en *Histoire naturelle*, la réapparition d'un caractère ancestral qui avait disparu dans les espèces ou dans les générations intermédiaires, 115. Voir *Atavisme*. — *c*) Ce mot signifie encore la persistance à l'état rudimentaire d'un organe atrophié, 702-703, ou survivance des plus aptes à la lutte, **II**, 614. — *d*) Survivance des idées à l'état latent ou de sourde conscience, 199.

Suspension (*Suspensio*, action d'être suspendu, action de suspendre, de *suspensum*, supin de *suspendere* = *sub-pendere*, attacher en haut, suspendre) : *a*) Acte ou état d'esprit du philosophe pyrrhonien, qui consiste à s'abstenir de juger : c'est l'ἐποχή, **II**, 421. — *b*) Dans le doute, on doit surseoir à tout jugement, 773.

Syllabique (*Syllabicus*, συλλαβικός, qui concerne les syllabes, de *syllaba*, συλλαβή, assemblage de lettres formant un son, de συλλαμβάνω = συνλαμβάνω, prendre ensemble, rassembler) : écriture syllabique, 439.

Syllogisme (*Syllogismus*, συλλογισμός, calcul, raisonnement, de συλλογίζομαι, assembler par la pensée, d'où calculer, raisonner, de σύλλογος, rassemblement, de συλλέγω = συν-λεγω, unir avec, rassembler) : argument composé de prémisses telles que la conclusion en découle nécessairement. — Structure et éléments du syllogisme, 535. — Figures et modes, 536. — Nombre des figures (Aristote et Lachelier), 537. — Modes concluants et utiles, 539. — Modes concluants, mais inutiles 546. — Réduction des modes, 539. — Réduction à l'absurde, 540-541. — Règle et lois générales du syllogisme, 541. Règles particulières à chaque figure, 544. — Syllogismes irréguliers, 547. — Syllogismes composés, 549. — Principes fondamentaux du syllogisme : *a*) de la *quantité*, 551 ; *b*) de la *qualité*, 553 ; *c*) de la *causalité* ou syllogisme inductif, 683. — Points de vue compréhensif et extensif, 556. — Représentations graphiques des syllogismes, 557. — Syllogisme démonstratif ou du nécessaire, 561. — Objections contre le syllogisme, 564-665. — Comparaison avec la démonstration mathématique, 636. — Avantages et abus de la méthode syllogistique, 841-843.

Syllogistique (*Syllogisticus*, συλλογιστικός; qui concerne le raisonnement, de συλλογίζομαι, rassembler par la pensée) : *a*) Méthode syllogistique : *a*) *Avantages*, 841-843 ; *b*) *Inconvénients*, 843. — *b*) La *Logistique* est l'art de réduire le raisonnement au calcul, au moyen de symboles empruntés à l'Algèbre, 566.

Symbiose (Συμβίωσις, vie en commun, de συμ-βιόω, vivre ensemble) : *a*) En *Biologie* : rapport de deux êtres qui concourent à l'entretien d'une même vie organique : vg. dans une colonie animale. S'oppose à *Parasitisme*. — *b*) Par analogie, en *Sociologie*, participation à une vie commune.

Symbole (*Symbolum*, σύμβολον, marque, signe de reconnaissance, de σύμβάλλω = συν-βάλλω, jeter, mettre ensemble) : ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique, 87 ; 213 ; 227 ; 435.

Symbolique (de *Symbolicus*, συμβολικός, qui explique à l'aide d'un signe, de συμβολή, rapprochement) : *a*) Ce qui emploie des symboles. — Écriture symbolique, 438. — La Logistique, 566. — *b*) Ce qui constitue un symbole : vg. la balance est symbolique de la justice, 435.

Symbolique (**La**) (de *Symbole*) : *a*) C'est la théorie des symboles. — *b*) La Symbolique, au sens de LEIBNIZ, c'est la Caractéristique universelle ou ce que l'on appelle aujourd'hui la *Logistique* ou Algèbre de la Logique, 566.

Symbolisme (de *Symbole*) : *a*) Système de symboles ; vg. le symbolisme algébrique. — *b*) Méthode qui consiste à interpréter les croyances mythologiques des anciens en leur attribuant une valeur allégorique. Elle fut employée par les NÉO-PLATONICIENS pour pallier l'absurdité ou l'ignominie de certaines croyances païennes. — *c*) Symbolisme dans la littérature et dans l'art, 435 ; 217.

Symétrie (pour *Symmétrie*, de *symmetria*, συμμετρία, réduction à une commune mesure, symétrie, de σύν, avec, μέτρον, mesure) : *a*) Au sens large, par analogie à la symétrie proprement dite des figures géométriques : toute disposition dans laquelle il y a des éléments qui se répondent. — *b*) Juste proportion, correspondance régulière qu'ont entre elles les parties d'un tout ; vg. un bâtiment central flanqué de deux ailes bien proportionnées, **II**, 383.

Sympathie, **Sympathique** (*Sympathia*, συμπάθεια, participation à la souffrance, compassion, puis, en général, communauté de sentiments, de συμπαθής, qui éprouve de la sympathie, de σύν, avec πάθος, ce que l'on éprouve) : phénomène en vertu duquel un être reproduit les modifications subies par un autre être. — Point de vue : *a*) *physiologique* : le bâillement et le rire sont des cas de sympathie physiologique ; — *b*) *psychologique* : degrés de la sympathie, 86-88. — Ses causes, 88 ; — *c*) *moral* : théorie d'ADAM-SMITH, **II**, 82.

Symptôme (Σύμπτωμα, coïncidence, de συμ-πίπτω, tomber sur, se rencontrer, coïncider) : par analogie avec le sens médical : ce qui dans un individu ou dans une société est l'indice d'un changement ou d'un état caché.

Synallagmatique (de Συνάλλαγμα, échange de relations, pacte, de συναλλάσσω, mettre en relation, de σύν, avec, ἀλλάσσω, changer, échanger, de ἄλλος, autre) : le contrat synallagmatique est un contrat bilatéral qui oblige réciproquement les deux parties contractantes ; vg. les Concordats, **II**, 341.

Syncatégorématique (du latin scolastique *Syncategorematicus*, de σύν, avec, κατηγόρημα, accusation, qualité attribuée à un objet, de κατηγορέω, accuser, énoncer, de κατά et ἀγορεύω, parler en public, de ἀγορά, assemblée, de ἀγείρω, réunir) : l'infini en puissance ou indéfini est appelé syncatégorématique, parce qu'il ne contient pas actuellement toutes ses parties, mais peut être augmenté indéfiniment, par opposition à l'infini en acte qui est dit *catégorématique*. — Un terme syncatégorématique est celui qui, pour avoir une signification, doit être adjoint à d'autres termes ; vg, ce qui, aussi, 520. — S'oppose à *Catégorématique*.

Synchronisme (Συγχρονισμός, de σύγχρονος, contemporain, de σύν, avec et χρόνος, temps) : rapprochement fondé sur un rapport de contiguïté dans le temps, 216.

Syncrétisme (Συγκρητισμός, littéralement réunion à la manière des Crétois, dont toutes les villes se liguaient contre l'ennemi commun, de σύν, avec, κρητίζω, agir en Crétois) : se dit, par analogie : *a*) De toute tentative pour réunir

vaille que vaille en une seule plusieurs doctrines différentes. — *b*) Du rapprochement plus ou moins forcé de ces doctrines. PHILON d'Alexandrie, par exemple, a tenté d'amalgamer la philosophie grecque et les doctrines orientales. Le Syncrétisme est la tendance de l'École d'Alexandrie. — Dans le *Syncrétisme*, il y a simple mélange et juxtaposition de doctrines; tandis que, dans l'*Éclectisme*, il y a effort de fusion et de conciliation. — *c*) Syncrétisme s'emploie encore pour signifier : Vue d'ensemble confuse d'un tout complexe.

Syndérèse (de Συντήρησις, conservation, observation, de συντηρέω, conserver, observer ; le changement de τ en δ proviendrait de la façon de prononcer le grec au Moyen Age. D'après UEBERWEG, ce mot proviendrait d'une faute de copiste dans un texte de S. JÉRÔME, où il faudrait lire συνείδησις. Ceux qui écrivent *syntérèse*, prétendent qu'il faut lire, dans le même texte συτήρησις) : *a*) Ce mot signifie dans la langue *scolastique* : 1°) la connaissance habituelle des principes constitutifs de la loi morale ; 2°) la conscience morale. — *b*) Dans un sens plus restreint, il signifie remords. Cf. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu...*, Ch. I, § VII.

Syndicalisme (de *Syndical*, de *syndic*, de *syndicus*, σύνδικος, qui assiste quelqu'un en justice, défenseur, de σύν, avec, δίκη, justice) : forme de Socialisme, **II**, 202.

Syndicat (de *Syndic*, de *syndicus*, σύνδικος, qui assiste quelqu'un en justice, défenseur, de σύν, avec, δίκη, justice) : ce mot a pris, de nos jours, le sens spécial de réunion de personnes, vg. patrons, ouvriers, commerçants, chargées de soutenir les intérêts communs d'une corporation. C'est l'une des formes nouvelles du droit d'association, **II**, 285-286.

Syndrome (Συνδρομή, concours, de συνδρομεῖν, infinitif aoriste 2 de συνδρέχειν, courir avec) : ensemble particulier et habituel de symptômes morbides.

Synéchisme (de l'anglais *Synechism*) : mot par lequel C. S. PEIRCE désigne sa doctrine épistémologique, qui accorde une importance capitale à l'idée de *continuité* en philosophie. Cf. *The Law of Mind*, dans *The Monist*, T. II, 1891-1892, p. 533-559.

Synergie, **Synergique** (Συνεργία, coopération, de συνεργός, qui prête son concours, fait le même travail, de σύν, avec, ἔργον, travail) : c'est le concours de plusieurs activités pour remplir une même fonction ; vg. les diverses fonctions vitales dans un même organisme ; l'industrie, le commerce, l'activité scientifique dans une même société.

Synesthésie (Συναίσθησις, de συν-αισθάνομαι, sentir en même temps) : *a*) Il y a synesthésie quand l'impression faite sur un organe sensoriel détermine une sensation et dans cet organe et dans un autre. Dans l'audition colorée, cas pathologique de la perception sensible, des chiffres entendus évoqueront, par exemple, l'image visuelle de tel personnage. — *b*) Association de natures différentes qui semblent le symbole l'une de l'autre.

Syngénèse, **Syngénésie** (de Συν, avec, γένος, naissance, γένεσις, origine ; de συγγίγνομαι, συγγενήσομαι, naître. Racine γεν, engendrer, naître) : système qui suppose que les premiers individus de chaque espèce contiennent en germe tous leurs descendants. MALEBRANCHE soutient cette hypothèse mal fondée. Cf. *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, X^e, § 3-5.

Synonyme (*Synonymus*, συνώνυμος, de même nom, de σύν, avec, ὄνομα, pour ὁ-γνο-μα, de ὁ prosthétique et γι-γνώ-σκω, apprendre à connaître) : se dit d'un mot ayant avec un autre une analogie générale de sens, mais une nuance différente d'acception, 453.

Synopsie (formé d'après Σύνοψις, vue d'ensemble, de συνόψομαι, futur de συν-ορᾶω, voir ensemble) : il y a synopsie quand l'audition d'un son détermine une sensation colorée ; vg. chaque voyelle suggère l'idée d'une couleur déterminée. Ce mot est synonyme d'*audition colorée*.

Syntactique (**La**) (de Συνταακτικός, qui met en ordre, de συν-τάσσω, ranger ensemble) : c'est « la science des combinaisons et de l'ordre » (COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, L. II, Ch. II, § 11).

Syntaxe (*Syntaxis*, σύντάξις, mise en ordre, disposition, de συν-τάσσω, ranger ensemble) : partie de la grammaire qui traite de l'arrangement des mots et de la construction des phrases, 450 ; 464-465.

Synthèse (*Synthesis*, σύνθεσις, action de mettre ensemble, de συν-τίθημι, rassembler) : *a*) Sens *général* : action de réunir divers éléments jusque-là donnés séparément. — *b*) Marche de l'esprit allant des notions simples aux composées, ou de propositions certaines à d'autres qui en résultent nécessairement. — *c*) Vue générale qui résulte de la comparaison d'un ensemble de détails : vg. synthèse historique : « Pour un jour de synthèse, il faut des années d'analyse. » (FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France*, T. I, Introduction, p. XIII, Paris, 1891). — *d*) Acte de l'esprit qui forme un tout de diverses représentations, sentiments ou tendances. La *synthèse mentale*, qui coordonne des faits nouveaux, est une opération distincte de l'association des idées qui reproduit des groupes de phénomènes formés autrefois. — Définitions, 609-610. — Synthèse rationnelle, 610 . — Synthèse expérimentale, 613-614. — C'est une progression, 614. — Règles, 615. — Emploi : procédé propre à l'enseignement, 616-617. — Comparaison avec la déduction, 622. — La science tend à la synthèse, 597 ; 623-624. — Grandes synthèses scientifiques, 655. — Synthèse métaphysique de l'histoire, 748. — Synthèse des inclinations supérieures, 97-98. — Synthèse des notions et vérités premières, 343. — S'oppose à *Analyse*.

Synthétique (Συνθετικός, qui concerne l'arrangement, de σύνθετος, composé, formé de parties réunies, de συντίθημι, rassembler) : ce qui constitue une synthèse aux sens divers de ce mot ou ce qui résulte d'une synthèse. — Jugement synthétique : *a*) *a posteriori*, 273 ; *b*) *a priori*, 274. — *Langue* synthétique, 455 ; 461. — *Esprit* synthétique, 617. — S'oppose à *Analytique*.

Systématique (*Systematicus*, συστηματικός, qui forme un tout, repose sur un ensemble de principes, de σύστημα, ensemble) : ce mot se prend : *a*) En *bonne part* : vg. un esprit systématique, c'est un esprit capable de réaliser une puissante synthèse. — *b*) En *mauvaise part* : vg. un esprit systématique, c'est un esprit étroit et entêté qui ramène tout, de force, à une idée dominante préconçue, 258. — L'*opposition* systématique aux actes d'un gouvernement est l'attitude immorale de ceux qui en critiquent tous les actes, qu'ils soient bons ou mauvais. C'est une opposition de parti pris.

Systématique (**La**) : c'est, dans une science, la partie qui fait la classification des objets étudiés ; vg. en zoologie, en botanique.

Système (*Systema*, σύστημα, réunion en un corps de plusieurs objets, ensemble, ensemble de doctrines, de συν-ίστημι, placer ensemble, rassembler, de σύν, avec et de la racine στα, se tenir debout ; d'où avec redoublement σίστημι, ἵστημι) : *a*) Le mot système implique l'idée de coordination de matières scientifiques, philosophiques, etc. Différence entre système et théorie, 655. — *b*) Un système *philosophique* est une synthèse d'idées se rapportant à un même objet ; vg. système du doute méthodique de DESCARTES. — *c*) *Esprit de système* : se prend ordinairement dans un sens défavorable pour indiquer l'étroitesse et l'entêtement. C'est un obstacle à l'usage impartial des facultés intellectuelles ; vg. dans l'observation scientifique, 651, 2. — *d*) Système s'emploie encore pour signifier un ensemble d'éléments qui forment par leur dépendance mutuelle un tout organisé ; vg. le système planétaire.

T

Table (*Tabula*, planche, tablette, tableau, table) : table rase (ARISTOTE, LOCKE), 302, 1. — Tables de BACON, 666. — Table des notions premières, 296-297.

Tabou (du polynésien *Tabu*) : ce mot, en polynésien, signifie ce que les profanes ne peuvent toucher sans commettre un sacrilège. Cette interdiction n'est pas motivée, et la sanction qui atteint les violateurs n'est pas une pénalité légale, mais une calamité envoyée par les puissances supérieures, les dieux, vg. mort, cécité.

Tacite (*Tacitus*, silencieux, de *tacitum*, supin de *tacere*, se taire) : le consentement tacite est coupable, quand un supérieur, vg. les parents, gardent le silence, alors qu'ils devraient blâmer une faute. Ici s'applique le proverbe : Qui ne dit rien consent. De même, quand on autorise par respect humain le mal qu'on pourrait empêcher, **II**, 116. — Consentement tacite ou implicite à une forme de gouvernement, **II**, 226. — Reconnaissance tacite d'un pouvoir usurpé, **II**, 231-232. — S'oppose à *Exprès*, à *Explicite*.

Tact (*Tactus*, action de toucher, le toucher, de *tactum*, supin de *tangere*, toucher) : *a*) Synonyme de toucher. — Objet et organe du tact, 157 ; 178-179 ; 182. — Rôle du tact, 186 ; 192-193. — *b*) Au figuré : intuition délicate et sûre de ce qu'il convient de dire ou de faire. — Le tact du vrai, 617.

Tactile (*Tactilis*, tangible, palpable, de *tactus*, toucher) : ce qui est relatif au tact. — Sensation tactile, 74 ; 186 ; 192-193. — Étendue tactile, 191. — Langage tactile, 438 ; 452, 1.

TAINE (HIPPOLYTE) : objection contre la distinction entre la *Physiologie* et la *Psychologie*, 29. — L'inconscient, 142. — Théorie de l'hallucination vraie, 171, 4. — Mécanisme de la localisation des sensations, 190, 1. — Cas extraordinaire de réviviscence d'états de conscience, 197, 2. — Nominalisme, 254. — Déterminisme physique et physiologique, 391, 4. — Abus des grands mots pendant la Révolution, 454-455. — Construction des figures mathématiques, 630, 1. — Caractère des postulats mathématiques, 634, 6. — Méthode d'accord : exemple, 668, 2. — Reproche aux Constituants leur esprit de chimère, 748, 1. — Théorie du milieu, du moment et de la race, 749, 2. — La Déclaration des droits de l'homme, **II**, 300.

Talent (*Talentum*, τάλαντον, plateau de balance, poids, somme d'argent, d'où valeur naturelle ou acquise dans un genre quelconque) : esprit, talent et génie, **II**, 405.

Tangible (*Tangibilis*, de *tangere*, toucher) : *a*) Ce qui peut être touché. — *b*) Au figuré, ce qui est facile à constater, à comprendre : vg. vérité tangible.

Tautologie (*Tautologia*, ταὐτολογία, de ταὐτολόγος, qui redit la même chose, de ταὐτό, le même, λέγω, dire) : *a*) Proposition identique, dont le sujet et le prédicat expriment un seul et même concept. — Définition tautologique, 525, 3. — Jugement analytique et jugement tautologique, 564, 1. — Le syllogisme est-il une tautologie ? 564. — *b*) Variante de la Pétition de principe : sophisme qui prétend démontrer une thèse en la reproduisant sous d'autres mots, 801.

Taxinomie, **Taxologie** (Τάξις, ordre ; νόμος, loi ; λόγος, discours) : science des classifications.

Technique (Τεχνικός, qui concerne un art, de τέχνη, art) : ce qui est propre à un art, à une science. — *a*) La technique d'un art, d'une science pratique, c'est l'ensemble des procédés employés par cet art ou cette science pratique. — *b*) *Connaissance* technique : c'est une connaissance envisagée du point de vue de son application à une fin pratique, abstraction faite de sa valeur logique qui est présupposée. — *c*) *Terme* technique : c'est un terme qui n'appartient pas à la langue commune ; d'où le sens de *scientifique*.

Technologie (Τεχνολογία, de τέχνη, art ; λόγος, discours) : science pratique des arts industriels, qui est aux arts ce que la *Logique* est aux sciences. Elle analyse leurs procédés opératoires et détermine les conditions et les lois de leurs progrès.

TEDESCHINI (PÈRE PIETRO) : prouve que, en dehors des THOMISTES, presque tous les SCOLASTIQUES admettent la possibilité des corps simples quant à l'essence, **II**, 522, 3, 4.

THEILARD DU CHARDIN (PÈRE PIERRE) : comment se pose la question du transformisme ? **II**, 623-626.

Téléologie (Τέλεος, dernier, de τέλος fin ; λόγος, discours) : *a*) C'est la partie de la Philosophie qui s'occupe des causes finales, 332-338. — *b*) Doctrine qui prétend que le monde est un système de rapports entre moyens et fins.

Téléologique (de *Téléologie*) : ce qui constitue ou concerne un rapport de finalité. — KANT appelle jugement *téléologique* celui qui porte sur les causes finales internes et externes. Cf. *Critique du Jugement*, IIe Partie. — Argument téléologique pour prouver l'existence de Dieu, **II**, 561.

Télépathie, **Télépathique** (de Τῆλε, loin, au loin ; πάθος, ce qu'on éprouve, c'est-à-dire tout ce qui affecte le corps ou l'âme, par opposition à ce que l'on fait. Racine παθ, souffrir, subir. Cf. ἔ-παθ-ον, aoriste 2 de πάσχω, être affecté de telle façon) : ce mot désigne la relation de deux esprits se communiquant leurs pensées et leurs sentiments *à distance*, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'aucun signe sensible. Cette communication aurait pour cause la sympathie préexistante entre diverses personnes. Mais l'existence des faits télépathiques n'est pas suffisamment établie, 484.

Télesthésie (de Τῆλε, loin, au loin ; αἴσθησις, faculté de percevoir par les sens) : perception à distance, mais sans l'intervention d'un second esprit comme dans la Télépathie.

Téméraire (*Temerarius*, fortuit, inconsidéré, téméraire, de *temere*, au hasard, sans réflexion) : qui est d'une hardiesse inconsidérée. — Jugement téméraire, **II**, 207.

Témérité (*Temeritas*, hasard, irréflexion, de *temere*, au hasard) : audace imprudente, **II**, 128.

Témoignage (de *Témoigner*, du latin populaire *testimoniare*, de *testimonium*, témoignage écrit ou oral, de *testis*, témoin) : *a*) Attestation d'un fait, 735. — *b*) Contenu de cette attestation : textes, traditions, monuments, 739-742. — Importance du témoignage, 735. — Fondement de la foi au témoignage, 737. — Règles de la critique du témoignage, 738. — Valeur du témoignage doctrinal ou autorité, 811. — Valeur du témoignage universel, 840.

Témoin (de *Testimonium*, témoignage, de *testis*, témoin) : celui qui a vu ou entendu quelque chose, 735. — Qualités d'un bon témoin, 738 ; 742. — Organe témoin : persistance à l'état rudimentaire, 702-703.

Tempérament (*Temperamentum*, juste mélange, équilibre, de *temperare*, mélanger dans une juste proportion, de *tempus*, température) : *a*) Ensemble des traits caractérisant la constitution physiologique d'un individu. — Variétés, 391. — Influence sur la liberté, 392. — Tempérament et caractère, 404 ; 407. — *b*) Au figuré : tournure d'esprit caractéristique d'un homme.

Tempérance (*Temperantia*, mesure ; modération, de *temperans*, participe présent de *temperare*, mélanger, modérer, de *tempus*, température) : *a*) Modération dans l'usage de ce qui flatte les sens, **II**, 130 ; 158. — C'est un juste milieu, 64-65 ; **II**, 127-128. — *b*) Modération dans l'usage des aliments et des boissons, surtout des boissons alcooliques. — Sociétés de tempérance, **II**, 376.

Tempéré (*Temperatus*, participe passif de *temperare*, *temperatum*, mélanger, modérer, de *tempus*, température) : Monarchie tempérée, **II**, 233. — Formes de gouvernement tempéré ou à l'état mixte, **II**, 235.

Temporel (*Temporalis*, de *tempus*, température, temps) : *a*) Ce qui est dans le temps ou concerne le temps. — S'oppose à *Intemporel*, qui caractérise le monde *nouménal*, 386. — *b*) Ce qui est relatif à la vie présente : l'Église n'a pas de pouvoir *direct* sur le *temporel*, c'est-à-dire sur les choses terrestres, **II**, 343.

Temps (*Tempus*, température, sans doute de même origine que *Tepor*, faible chaleur. Dans *tempus*, la racine a été renforcée de la nasale *m*. Des variations de température on est passé à l'idée de temps bon ou mauvais, puis à l'idée abstraite de durée) : systèmes divers sur la nature du temps : Newton, Clarke, Descartes, Gassendi, Kant, **II**, 501-503. — D'après Leibniz : c'est l'ordre des phénomènes *successifs*, **II**, 503. — Temps possible et temps réel, **II**, 503-504. — Temps proprement dit et durée : origine de ces notions, **II**, 505. — Temps et mouvement, **II**, 506. — Temps de réaction : durée comprise entre une excitation et la réaction qu'elle provoque. — La définition du temps par Laplace semble se référer à celle de Leibniz : « Le temps est pour nous l'impression que laisse dans la mémoire une suite d'événements dont nous sommes certains que l'existence a été successive. » (*Exposition du Système du Monde*, Livre I, Ch. III).

Tendance (dérivé de *Tendre*, de *tendere*, déployer, se diriger vers) : *a*) Caractère de ce qui tend à une fin. — *b*) Puissance d'action dirigée dans un sens déterminé, qui ne s'actualise que plus ou moins. En Psychologie, tendance signifie tous les phénomènes d'activité spontanée. — C'est un élément de l'inclination, 67 ; 82 ; 83 ; 84.

Tension (*Tensio*, de *tensum*, supin de *tendere*, tendre, étendre) : *a*) Sens *stoïcien* : force interne qui rend toute chose cohérente, soit que le principe de cette cohérence réside dans la chose elle-même ou dans une autre plus parfaite,

II, 602 ; spécialement l'effort de l'âme pour saisir la connaissance vraie ou résister à l'influence des choses extérieures, II, 94. — *b*) Tension *psychologique* : « La réunion de ces deux phénomènes, une synthèse nouvelle, une forte concentration et des faits de conscience très nombreux, constitue un caractère qui doit être essentiel en psychologie, ce que l'on peut appeler par convention la *tension psychologique*. » (PIERRE JANET, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, T. I, p. 495, Paris, 1903).

Tératologie (Τέρας, τέρατος, monstre ; λόγος, discours) : partie de la Biologie qui traite des monstres et des malformations. — Tératologie psychologique, 723-724.

Terme (*Terminum*, borne, limite. Cf. Τέρμων, τέρμα, borne) : *a*) Limite, borne : vg. terme de la vie. — *b*) Expression verbale qui représente une idée *définie, déterminée* : vg. terme simple, terme complexe. Différence entre terme et mot, 515, n. 2. Dans la pratique s'emploie comme synonyme de mot. — *c*) Un des éléments simples entre lesquels existe une relation logique ou mathématique ; vg. le sujet et le prédicat, 266. — Connotation et dénotation, 515. — Division des termes, 518. — Règle des termes, 520. — Termes du syllogisme, 536. — Règles relatives aux termes du syllogisme, 541.

Terminisme (*Terminus*, borne) : nom donné au *Nominalisme* d'OCCAM et de ses successeurs, 254.

Terminologie (de *Terminus*, borne, terme ; λόγος, discours) : *a*) Étude des termes techniques relatifs à une science ou à un art. — *b*) Ensemble des termes techniques employés par une science ou un art ; vg. terminologie *scolastique, chimique*.

Terminus a quo, Terminus ad quem : locutions scolastiques, qu'on emploie encore pour désigner dans un processus le point de départ et le point d'arrivée.

Tertium quid : locution scolastique : se dit d'un troisième terme qui doit être pris en considération dans une analyse ou discussion, où jusque-là on n'en a examiné que deux.

Test (mot anglais signifiant *épreuve, pierre de touche, critérium*) : épreuve servant à déterminer, chez un individu ou un groupe, la présence ou le degré des caractères physiques ou mentaux qui leur sont propres ; vg. nombre des fautes d'orthographe commises dans une composition dictée, dont le professeur recueille les copies sans laisser aux élèves le temps de les relire.

Testabilité (de *Testabilis*, qui a le droit de déposer en justice, de *testari*, être témoin, attester) : la testabilité d'un fait est le caractère qu'a ce fait d'être plus ou moins apte à devenir objet de témoignage. Ce terme a été créé par ED. CLAPARÈDE. Cf. *Expériences collectives sur le témoignage*, dans ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE, 1906, p. 355.

Testament, Tester (*Testamentum*, dernières volontés, testament. *Testari*, attester, de *testis*, témoin) : droit de tester, II, 197. — Liberté de tester, II, 197-198.

Texte (*Textus*, tissu, suite du discours, texte, de *textum*, supin de *texere*, tisser, tresser, exposer) : critique des textes, 741-742.

THÉÉTÈTE (Θεαίτητος, disciple de SOCRATE, de Θεός, Dieu ; αἰτητός, demandé, obtenu, de αἰτέω, demander, obtenir) : titre d'un dialogue platonicien, 452, 5.

Théisme (de Θεός, Dieu ; la racine est : *a*) soit θεσ, prier : Dieu est celui qu'on prie ; *b*) soit θε, placer, poser : Dieu est celui qui pose, établit, crée) : quand on veut marquer une différence entre *Théisme* et *Déisme*, on dit que le *Déisme* admet l'existence de Dieu, mais exclut quelquefois la Providence et se montre hostile à toute Révélation, tandis que le *Théisme* admet l'existence d'un Dieu, auteur et Providence du monde, et ne repousse pas la Révélation. — S'oppose à *Déisme*, *Athéisme*, *Panthéisme*.

Thème (*Thema*, Θέμα, ce qu'on pose, sujet donné) : sujet de réflexion, de discussion ou de développement.

Théocratie (Θεοκρατία, de Θεός, Dieu ; κράτος, force du corps, domination puissance) : *a*) Au *sens strict* : gouvernement où Dieu désignerait directement le sujet du pouvoir, **II**, 224 ; ou même indiquerait lui-même les mesures à prendre. — *b*) Gouvernement exercé par une caste sacerdotale. Cf. A. Comte, *Catéchisme positiviste*, Entretien XII, p. 333-344, Paris, 1890[5].

Théodicée (Θεός, Dieu ; δίκη, justice) : *a*) Terme créé par Leibniz (1710) pour exprimer la justification de la bonté de Dieu, contre laquelle on objecte l'existence du mal, **II**, 554. — *b*) Employé par l'École éclectique pour désigner la partie de la Philosophie qui traite de Dieu. Cet emploi est défectueux, puisque le terme, signifiant simplement la justification de Dieu, n'est pas adéquat à son objet. Il faut dire *Théologie naturelle* ou *rationnelle*. — Sa place en Métaphysique, 4 ; 5 ; 594 ; **II**, 457. — C'est la science de Dieu connu par la raison, **II**, 554. — Cf. G. Hayward Joyce, *Principles of Natural Theology*, Londres, 1923.

Théologie (*Theologia*, Θεολογία, de Θεός, Dieu ; λόγος, discours) : *a*) La Théologie *strictement dite* est l'étude de Dieu au moyen des lumières fournies par une révélation surnaturelle, qui perfectionne les données de la raison naturelle. — *b*) La Théologie *naturelle*, *rationnelle*, qu'on nomme aussi *Théodicée*, est l'étude de Dieu au moyen de la raison, **II**, 554. Ces deux sciences, qui ont même objet matériel, diffèrent par leur objet formel. — *c*) On subdivise la Théologie *strictement dite* en : 1°) *Positive*, qui étudie les données sur lesquelles reposent le dogme et la morale catholiques : Sainte Écriture, Tradition, Œuvres des Pères de l'Église, Textes des Conciles, Enseignements du Magistère Pontifical. — 2°) *Scolastique*, qui est la systématisation et la justification rationnelle des données fournies par la Théologie positive ; vg. la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin.

Théologique (de *Théologie*) : *a*) Ce qui concerne la théologie ou ce qui a le caractère de la Théologie ; vg. argument théologique. — *b*) Chez A. Comte, c'est le premier des trois états, **II**, 447.

Théophilanthropes (Θεός, Dieu ; φίλος, ami ; ἄνθρωπος, homme) : secte philosophique qui, sous le Directoire, unissait dans un culte rationaliste l'adoration de l'Être suprême et l'amour de l'humanité.

Théophile (Θεόφιλος, de Θεός, Dieu ; φίλος, ami) : Saint Théophile d'Antioche : les passions empêchent de voir la vérité, 809, 1.

Théorème (*Theorema*, θεώρημα, ce qu'on peut contempler, objet d'étude, de θεωρέω, observer, contempler) : proposition que l'on démontre en faisant voir qu'elle résulte d'autres propositions déjà posées. — Différence entre théorème et problème, 632.

Théorétique (*Theoreticus*, θεωρητικός, qui aime à observer, contemplatif, spéculatif, de θεωρητός, qu'on peut observer, de θεωρέω, observer) : qui se rapporte à la théorie. — *a*) ARISTOTE fait consister la *vertu, la vie la plus haute* ou *théorétique*, dans la connaissance et la contemplation de la vérité, qui est la fin de l'homme en tant que raisonnable. Il l'oppose aux *vertus pratiques*, qui se rapportent à l'action et sont la fin de l'homme en tant que citoyen. — *b*) ARISTOTE oppose aussi les sciences *théorétiques* aux sciences *poétiques* et *pratiques*. (Cf. vg. *Topiques*, L. VI, C. VI, § 23), 585. — *c*) S'emploie aussi quelquefois comme synonyme de *théorique* ; cependant *théorique* signifie proprement : qui appartient à la théorie, tandis que *théorétique* veut dire : qui se rapporte à la théorie, qui a le caractère d'une théorie. — S'oppose à *Pratique*.

Théorie (*Theoria*, Θεωρία, action de voir, d'observer, spéculation, de Θεωρός, spectateur) : *a*) En *général* : construction spéculative de l'esprit. — *b*) Par opposition à la *pratique* : ce qui est l'objet d'une connaissance indépendamment de ses applications — *c*) Par opposition à la *connaissance vulgaire* : c'est un ensemble de raisonnements systématiquement organisés pour résoudre une difficulté ; vg. Théories de la perception immédiate et de la perception médiate, 161. — Théories et systèmes scientifiques, 655.

Théosophie (Θεοσοφία, connaissance des choses divines, de θεόσοφος, qui sait les choses divines, de Θεός, Dieu, et σοφός, habile, instruit) : ce mot désigne une fausse théologie mêlée d'illuminisme et de superstition. L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE donna dans la *Théosophie* avec PORPHYRE et JAMBLIQUE, 7. — Cf. L. DE GRANDMAISON, *La Nouvelle Théosophie*. Paris, s. d., Action populaire.

Thérapeutes (de Θεραπευτής, qui prend soin de, médecin, de θεραπεύω, soigner) : les THÉRAPEUTES, ou médecins des âmes, sont une secte juive fondée en Égypte : ils s'adonnaient à l'abstinence et à la vie contemplative.

Thérapeutique (Θεραπευτικός, qui prend soin de, ἡ θεραπευτική, sous-ent. τέχνη, l'art de soigner, de θεραπεύω, soigner) : la thérapeutique des passions, 119.

Thermique (de Θερμός, chaud, de θέρω, échauffer ; racine θερ, Cf. *fervere* être brûlant) : sens thermique, 158.

Thèse (*Thesis*, θέσις, action de poser, poser une thèse, proposition. Racine θε, poser) : *a*) Proposition avancée avec preuves à l'appui ou position d'une doctrine qu'on soutient contre les objections qu'elle peut soulever ; vg. la thèse du Spiritualisme, **II**, 536. — *b*) S'oppose à *Antithèse* et à *Synthèse* : premier terme d'une doctrine composée de trois concepts, dont les deux premiers s'opposent l'un à l'autre, et que le troisième concilie dans une vue supérieure (HEGEL), **II**, 605-606 ; 608-609. — Si la thèse et l'antithèse semblent également probables, elles constituent une *Antinomie*. KANT en formule quatre à propos du noumène Monde, **II**, 433. — *c*) La thèse (*ce qui doit être*) et l'hypothèse (*ce qui peut être*) dans les rapports de l'Église et de l'État, **II**, 340.

Théurgie (*Theurgia*, θεουργία, acte de la puissance divine, de Θεός, Dieu ; ἔργον, œuvre) ; opération magique qui consiste à provoquer l'intervention de Dieu ou des esprits.

THOMAS D'AQUIN (SAINT) : surnommé *Doctor angelicus*, *Doctor communis*. — Voir *Scolastique* (*Philosophie*) et THOMAS D'AQUIN (SAINT) à l'*Index des Auteurs*.

THOMASSIN (PÈRE LOUIS) : rapports entre le monde intelligible et le monde sensible, 435, 4.

Thomisme (de THOMAS) : École philosophico-théologique qui fait profession d'étudier la doctrine de S. THOMAS et de la suivre. Au XIXe siècle, l'École *Néothomiste* a pour but de restaurer l'étude de S. THOMAS. « Aujourd'hui le nom de *thomiste* ou de *néothomiste* est pris ou accepté par plusieurs philosophes qui, tout en s'inspirant de S. THOMAS, sont loin de partager les opinions des anciens thomistes. » (É. BLANC, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, col. 1168, Paris, 1906). — Récemment on a créé le mot *Hyperthomisme* pour caractériser l'outrance de certains thomistes dans l'exposition de leur doctrine.

Tiers (*Tertium*) : principe du tiers exclu, 289.

Titre (*Titulus*, inscription, titre) : titres du droit de propriété, **II**, 189-191. — Titres du prêt à intérêt, **II**, 357.

TOCQUEVILLE (ALEXIS DE) : développement progressif de l'égalité, 753, 3. — Méthode de la politique, 756.

Tolérance (*Tolerantia*, de *tolerans*, *tolerare*, supporter) : *a*) Manière d'agir : d'une personne qui supporte sans se plaindre la violation habituelle de ses droits ; — ou d'une autorité qui accepte une dérogation aux lois, aux règlements ou à l'application d'un principe. — Tolérance doctrinale, **II**, 346. — Tolérance des cultes, **II**, 186 ; 345. — *b*) Disposition d'esprit qui porte à laisser aux autres la liberté d'exprimer leurs opinions, fussent-elles contraires aux nôtres ; vg. esprit de tolérance.

Tolérantisme (de *Tolérance*) : excès de tolérance, tolérance systématique, 346.

TONIOLO (GIUSEPPE) : la démocratie chrétienne, **II**, 239, 4.

TONNELLÉ (ALFRED) : valeur subjective des mots, 215, 2. — Rapports symboliques entre les objets sensibles et les idées morales, 435, 3.

Topique (Τοπικός, qui concerne le lieu, de τόπος, lieu) : *a*) La *Topique*, ἡ τοπικὴ τέχνη, est la science des lieux communs, ou l'art de trouver des arguments. — *b*) Les *Topiques* (τὰ Τοπικά, en huit livres) d'ARISTOTE sont cette partie de l'*Organon*, où il traite de la méthode de la *Dialectique* et indique les lieux (τόποι) d'où elle tire les solutions générales qu'elle applique à chaque question. — *c*) KANT appelle *Topique transcendantale* la détermination du « lieu transcendantal », c'est-à-dire la place qu'il convient d'assigner à un concept en le rapportant à la faculté de sentir ou à l'entendement. Cf. *Critique de la Raison pure* : *Analytique transcendantale*, L. II, Ch. III, Observation sur l'amphibolie des concepts réflexifs. — *d*) L'adjectif *topique* signifie : ce qui est bien à sa place, et conséquemment répond bien à la question ou à la difficulté posée : vg. argument topique.

Tort (substantif participe de *tordre*, du latin populaire *torcere*, pour *torquere*, tourner, entortiller) : ne faire tort à personne, **II**, 162. — Réparer le dommage et le tort faits, **II**, 194.

Toto-partiel, **Toto-total** (*Totus*, *Partialis*, du latin scolastique *totalis*, de *totus*) : théorie de HAMILTON sur la quantification du prédicat, 552.

Toucher (probablement du mot germanique *Tukkan*, forme intensive de *tiuhan*) : l'un des cinq sens, auquel se rapportent diverses sortes de sensations simples plus ou moins complexes, 158. — Toucher : *a*) *actif* : l'organe du toucher se meut pour palper l'objet perçu, 157 ; 158. — *b*) *passif* : il y a seulement contact entre le toucher et l'objet perçu. — Objet et organe, 157 ; 178-179 ; 182. — Son rôle, 186. — S'emploie comme synonyme de *Tact*.

Tourbillon (du latin populaire *Turbelionem*, de *turbellae*, vacarme, sédition, de *turba*, trouble, foule, confondu avec *turbo*, *turbinis*, tourbillon) : hypothèse des tourbillons, 656-657. — Le tourbillon vital opposé à l'identité de l'âme, **II**, 537.

TÖPFFER (RODOLPHE) : le peintre idéalise la nature en la reproduisant, **II**, 399, 1.

TORRICELLI (EVANGELISTA) : hypothèse de la pression atmosphérique, 654.

Tout (du latin populaire *Tottum*, pour *totum*) : tout physique ou concret, 527. — Tout logique ou potentiel, 527.

Toute-Puissance : attribut divin, **II**, 597.

TRACY (ANTOINE-LOUIS-CLAUDE DESTUTT DE) : supériorité du langage vocal, 439, 4. — Besoin, fondement du droit, **II**, 133.

Tradition (*Traditio*, action de remettre, de *traditum*, supin de *tradere*, remettre, communiquer, de *trans*, au delà, *dare*, donner) : *a*) Ce qui dans une société, spécialement dans une société religieuse, se transmet de génération en génération. — *b*) En Critique historique, document transmis par la parole. — Critique des traditions, 740.

Traditionalisme (de *Traditionnel*, de *tradition*) : *a*) En *général*, doctrine qui réclame la conservation des formes politiques et religieuses transmises par la tradition. — *b*) En *Philosophie* : erreur de ceux qui exagèrent la nécessité de la tradition et estiment que la raison ne peut parvenir par ses seules forces à la vérité (DE BONALD, J. DE MAISTRE, LA MENNAIS, BAUTAIN, VENTURA) : origine du langage, 442-444. — Peut-on penser sans le langage ? 452, 4. — Le consentement universel, 815. — La véracité divine et le *Fidéisme*, 818 ; **II**, 556.

Traducianisme (de *Traducere*, transmettre, de *trans-ducere*, mener au delà) : erreur de ceux qui ont prétendu que l'âme des enfants provient du corps et de l'âme des parents. — Le *Générationisme* soutient que l'âme des enfants provient de l'âme des parents, et non de l'âme et du corps. Cette double erreur s'oppose à la *Création* ou *Créationisme*. — LEIBNIZ appelle le Traducianisme « traduction des âmes ». (*Théodicée*, Part. I, § 86. P. III, § 397.)

Trafic (de l'italien *Traffico*) : l'État doit favoriser le trafic en facilitant la circulation de la richesse, **II**, 249-250.

Trance (mot anglais signifiant catalepsie) : s'emploie pour désigner l'état des médiums au moment où ils exercent leur action, les états somnambuliques, hypnotiques, les transformations de la personnalité.

Transcendance (de *Transcendant*, de l'ancien verbe *transcender*, de *transcendere* = *scandere*, franchir, dépasser) : *a*) Existence de réalités transcendantes : Dieu, en tant qu'il est personnel, distinct du monde. — Substances ou choses en soi, qui existent derrière les phénomènes ou apparences sensibles. — *b*) Principe de transcendance, 737, 2. — Procédé de transcendance : 1°) pour déterminer les *attributs divins*, **II**, 580-581 ; 2°) pour idéaliser, **II**, 395 ; 402.

Transcendant (adjectif participe de l'ancien verbe *Transcender*, de *transcendere*, franchir, dépasser) : *a*) En général, ce qui s'élève au-dessus d'un niveau donné : vg. génie transcendant. — *b*) Ce qui est au delà de toute expérience possible : « Nous appellerons *immanents* les principes dont l'application se tient absolument dans les bornes de l'expérience possible, et *transcendants*, ceux qui sortent de ces limites. » (KANT, *Critique de la Raison pure*, *Introduction*

à la *Dialectique transcendantale*, § I. Traduct. TREMESAYGUES, p. 293, Paris, 1909 [2]). — KANT appelle *transcendante* toute connaissance qui *dépasse* l'expérience et qui, par là même, est illusoire à ses yeux. Aussi, d'après lui, la philosophie *ne peut être transcendante*, parce qu'elle ne saurait atteindre les choses en soi, les *noumènes*, qui ne tombent pas sous l'expérience, **II**, 430-431 ; 432-434.

Transcendantal, Transcendantaux (de *Transcendant*, de l'ancien verbe *transcender*, de *transcendere*, *transcendens*, franchir, dépasser) : *a*) Sens *scolastique* : attributs qui conviennent à *tous* les êtres, 252 ; **II**, 470. — *b*) Sens *kantien* : ce qui est une condition *a priori* et non une donnée de l'expérience. — KANT nomme *transcendantal* tout élément *a priori* de la pensée, c'est-à-dire indépendant de l'expérience, lequel rend la connaissance possible. La philosophie est *transcendantale*, parce qu'elle applique aux données de l'expérience, c'est-à-dire aux *phénomènes*, les catégories ou formes *a priori* de l'entendement. Ces catégories sont des notions transcendantales, **II**, 431-432. — *c*) Par suite, une étude est dite *transcendantale*, quand elle a pour objet les principes ou idées *a priori* dans leur rapport nécessaire avec l'expérience : vg. *Esthétique*, *Analytique*, *Dialectique transcendantales*, **II**, 431-434.

Transcendantalisme (de *Transcendantal*) : *a*) Doctrines qui admettent des concepts ou formes *a priori* dominant l'expérience. — *b*) Mouvement philosophique et religieux, qui est une réaction idéaliste contre la philosophie du XVIIIe siècle. EMERSON en est le principal représentant.

Transfert (Substantif verbal de *Transférer*) : *a*) *Transfert des sentiments* : phénomène par lequel un état affectif est transporté de l'objet qui l'a déterminé à un objet différent. Cf. J. SULLY, *The Human Mind*, T. II, p. 78-80, Londres, 1892). — *b*) *Transfert des valeurs* : phénomène par lequel le moyen prend la valeur de la fin, le signe celle de la chose signifiée, etc. ; vg. la propriété, instrument, moyen de jouissance, plaît sans qu'on en fasse usage, même en dehors de l'usage.

Transfini (de *Trans*, au delà, et *fini*) : CANTECOR appelle ainsi les nombres, cardinaux ou ordinaux, qui dépassent les nombres finis.

Transformation (*Transformatio*, de *transformatum*, supin de *transformare*, changer la forme, de *trans*, au delà ; *forma*, forme, aspect) : *a*) Passage d'une forme à une autre. — Loi secondaire du plaisir, 66. — Le changement de forme peut être *substantiel* (vg. eau changée en hydrogène et oxygène) ou *accidentel* (vg. eau placée dans un vase carré ou oblong), dans le système de la matière et de la forme, **II**, 517. — *b*) Opération logique, par laquelle à une proposition on substitue une proposition équivalente ; vg. conversion simple de l'universelle négative, 534.

Transformisme (de *Transformer*, de *transformare*, changer la forme de) : système biologique d'après lequel les espèces vivantes sont variables et descendent par transformations successives de quelques types primitifs. — Exposé du système (LAMARCK, DARWIN), **II**, 612. — Critique, **II**, 617. — Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme ? **II**, 623.

Transitif (*Transitivus*, de *transitum*, supin de *trans-ire*, passer, franchir) : l'action transitive est celle qui se termine en dehors de l'agent, 150 ; 330 ; **II**, 524.

Transition (*Transitio*, de *transitum*, supin de *trans-ire*, franchir) : forme de l'expérimentation (BACON), 652.

Transitoire (*Transitorius*, de *transitum*, supin de *trans-ire*, franchir) : organes transitoires, 702, 4.

Translation (*Translatio*, de *translatum*, supin de *trans-ferre*, transporter) : forme de l'expérimentation (BACON), 662.

Transmission (*Transmissio*, de *transmissum*, supin de *trans-mittere*, faire passer, transmettre) : transmission de la propriété, **II**, 195-197 ; 197. — Transmission du pouvoir, 247.

Transnaturel (de *Trans* au delà et *naturel*) : terme créé par MAURICE BLONDEL, pour exprimer l'état instable de l'homme qui, n'ayant pas la vie surnaturelle à laquelle il est appelé, éprouve des stimulations en rapport avec cette vocation. Cf. *Histoire et Dogme*. Extrait de la QUINZAINE, janvier-février 1904, La Chapelle Montligeon (Orne), 1904.

Transrationalisme (de *Trans* au delà et *rationalisme*) : terme créé par COURNOT pour exprimer cette « disposition de l'homme à croire à des puissances surnaturelles, à un monde mystérieux et invisible, sur lequel la science et la raison n'ont pas plus de prise que les sens ». (*Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, Sect. IV, p. 384-385, Paris, 1875).

Travail (substantif verbal de *Travailler*, du latin populaire *tripaliare*, torturer avec le *tripalium*, de *tres*, trois, *palus*, pieu, sorte de chevalet : d'où gêne, effort pénible, travail) : obligation du travail, **II**, 159 ; 187. — Liberté dans le choix du travail, **II**, 187 ; 353. — Fondement de la propriété, **II**, 190-191. — Règlementation du travail, **II**, 265. — Facteur de la richesse, **II**, 353. — Division du travail, **II**, 354. — Rémunération du travail, **II**, 356 ; 358.

Travers (du latin populaire *Traversum*, pour *transversum*, participe passif de *trans-certere*, *transversum*, changer de côté) : travers de caractère : c'est le domaine de la comédie, **II**, 392.

Triade (*Trias*, τριάς, τριάδος, groupe de trois, de τρεῖς, trois) : les NÉO-PLATONICIENS ont imaginé une *Triade* composée de l'Un, de l'Intelligence et de l'Ame du monde, **II**, 602-603.

Trigonométrie (Τρίγωνον, triangle, de τρεῖς, trois et γωνία, angle ; μέτρον, mesure) : partie de la Géométrie qui a pour objet la mesure des triangles.

Trijumeau (de *Tres*, trois ; *jumeau*, de *gemellum*, de *geminus*, uni par la naissance, né en même temps) : nerf trijumeau, 157.

Trilogie (Τριλογία, de τρεῖς, trois ; λόγος, discours) : trilogie de HEGEL : thèse, antithèse, synthèse, **II**, 605 ; 608-609.

Tristesse (de *Triste*, à l'imitation de *tristitia*, de *tristis*, triste) : définition : *a*) par SPINOZA, 80 ; *b*) BOSSUET, 122.

Trivium (carrefour où se rencontrent trois chemins, de *ter*, trois fois et *via*, chemin) : division scolastique des arts libéraux inférieurs, 587.

Trope (Τρόπος, tour, tournure, attitude, manière de penser, de s'exprimer) : nom donné aux arguments par lesquels les SCEPTIQUES cherchaient à montrer qu'on doit suspendre son jugement. ÉNÉSIDÈME en compte dix ; AGRIPPA les réduit à cinq, **II**, 422.

Truisme (de l'anglais *Truism*, vérité banale, de *true*, vrai) : proposition tellement évidente qu'elle ne vaut pas la peine d'être énoncée.

Tutélaire (*Tutelaris*, de *tutela*, soins vigilants, de *tueri*, regarder, protéger) : fonction tutélaire de l'État, **II**, 248-249.

Tutiorisme (de *Tutior*, plus sûr, de *tueri*, regarder, protéger) : doctrine erronée qui oblige à suivre l'opinion la plus favorable à la loi, **II**, 35.

TYNDALL (JOHN) : la génération spontanée n'est pas démontrée, **II**, 632.

Type (*Typus*, τύπος, marque imprimée par un coup, empreinte, figure, image. Cf. τύπτω, frapper) : *a*) Modèle qui sert à déterminer une série d'objets qui en dérivent : vg. le cachet qui sert à produire des empreintes exprime bien « l'idée d'un type par corrélation avec l'idée de ses exemplaires ou de ses épreuves ». (COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées*... L. I, Ch. v, § 48). — *b*) Ce qui est représentatif d'une classe d'êtres. — Types d'êtres dans les sciences naturelles, 578-579 ; 647 ; 688. — Immutabilité, persistance du type, 702-703. — Un *type* est un individu qui possède d'une façon nette et frappante les caractères de son genre, tandis que les caractères individuels ou spéciaux n'ont rien de saillant. — *c*) Une conception qui est représentative d'une qualité bonne ou mauvaise. — Cause exemplaire, 324 ; 769 ; **II**, 490. — Idéal de beauté, **II**, 395-396. — *d*) Variétés physiques ou mentales qui résultent de la prédominance d'une fonction : vg. types visuels, auditifs, moteurs (mémoire), 206.

Tyrannicide (*Tyrannicidium*, de *tyrannus*, maître absolu, tyran ; *caedere ce-ci-di*, abattre) : meurtre d'un tyran, **II**, 289-290.

Tyrannie (de *Tyran*, de *tyrannus*, τύραννος, maître absolu, tyran) : définition, **II**, 289. — Résistance : *a*) *passive*, **II**, 275-276 ; *b*) *active*, **II**, 288-289 ; 289-291.

U

Ubiété (de *Ubi*, où) : ce mot, chez les SCOLASTIQUES, indique la catégorie de lieu, 254 ; 296 ; **II**, 506. — Ils distinguent trois manières d'être dans un lieu : 1°) *Circonscriptive*, *circonscrite* : cette manière est propre aux corps. En effet, un corps occupe l'espace de façon que chacune de ses parties corresponde aux parties des autres corps qui l'entourent et le circonscrivent. — 2°) *Définie* : c'est-à-dire qu'une chose est *ici*, et *non ailleurs*, de sorte que le lieu qu'elle occupe est défini, limité. Cette seconde manière, qui convient aux esprits, s'oppose à la troisième, qui n'appartient qu'à Dieu. — 3°) *Repletive* : c'est l'*ubiquité* : Dieu est présent partout par son essence et par son opération, **II**, 578-579.

Ubiquité (du latin scolastique *Ubiquitas*, de *ubique* partout, de *ubi* où) : l'ubiquité est la présence en tout lieu. C'est un attribut qui n'appartient qu'à Dieu et découle de son immensité, **II**, 578-579.

Ultime (*Ultimus*, le plus reculé, le dernier, superlatif de *ulter*, qui est le comparatif de l'archaïque *uls*, au delà) : ce mot s'applique à un fait irréductible, qui est le dernier terme d'une analyse, ou à un principe au delà duquel on ne peut remonter.

Un (*Unum*) : comme adjectif, se dit : *a*) De l'individu en tant qu'il fait partie d'une multiplicité. — *b*) De ce qui est unique : vg. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* (S. PAUL, *Ep. ad Ephesios*, C. IV, v. 5). « Il n'y a qu'un

Dieu et ce Dieu suffit. » LEIBNIZ, *Monadologie*, § 39). — *c*) De ce qui est indivisé en soi : c'est une propriété transcendantale de l'être, 252 ; **II**, 471. — S'oppose à *Multiple*, à *Divisible*.

Un (*Unum*) comme substantif. Au sens des doctrines grecques, l'Un est ce qui, étant étranger au nombre et sans multiplicité interne, est la source du divers et du multiple ; vg. chez PLOTIN.

Unanime, Unanimité (*Unanimus*, *Unanimitas*, de *unus*, un ; *animus*, âme) : plein accord de pensées, de sentiments. — L'établissement d'une religion d'État suppose l'unanimité morale des croyances, **II**, 186 ; 341-342.

Unicité (de *Unique*, de *unicus*, de *unus*, un) : négation de ressemblance dans un genre donné, **II**, 471. — Unicité de Dieu, **II**, 577-578.

Unification (de *Unifier*, du latin scolastique *unificare*, de *unus*, un ; *facere*, faire) : l'unification des états de conscience exige un principe d'unité, 153-154. — La philosophie est l'unification des sciences (COMTE, SPENCER), 597, 1, 2. — Unification des représentations par les trois idées transcendantales (KANT), **II**, 432-433.

Uniformité (*Uniformitas*, de *uniformis*, uniforme, de *unus*, un ; *forma*, forme, figure) : uniforme se dit proprement des objets ou êtres qui ont une forme identique, et par suite d'un tout dont les parties ont quelque chose d'identique : vg. mouvement uniforme, c'est-à-dire dont la vitesse est constante. — Définition de l'hypothèse, 231 ; 653. — Principe d'uniformité de la nature, 290 ; 678 ; 680-681. — Uniformité et unité, **II**, 250-251.

Unilatéral (*Unus*, un ; *latus*, *lateris*, côté) : conception unilatérale de la causalité, 384-385. — Contrat unilatéral : qui oblige une personne envers une autre, sans qu'il y ait réciprocité.

Union (*Unio*, de *unus*, un) : *a*) Liaison de plusieurs êtres différents qui forment un seul tout sous quelque rapport. — Union de l'Église et de l'État, **II**, 339. — Union de l'âme et du corps (Systèmes divers), **II**, 543-548. — *b*) Acte par lequel l'union s'établit : l'autorité est un principe d'union, **II**, 219. — *c*) Groupe de personnes associées pour réaliser une fin déterminée : vg. union des œuvres ouvrières. — *d*) Concorde d'idées et de sentiments ; vg. union de la famille.

Unique (de *Unicus*, de *unus*, un) : *a*) Ce qui est singulier, individuel, seul de son espèce. — École unique, **II**, 261. — Dieu est unique, **II**, 577-578. — *b*) Ce qui est excellent, incomparable.

Unité (*Unitas*, de *unus*, un) : caractère de ce qui est un dans les sens divers de ce mot, **II**, 471. — Origine de cette notion, 148. — Unité nationale : ses éléments, 92-93. — Unité du moi, 146 ; 149 ; 151-152. — Unité transcendantale de l'être, 252 ; **II**, 470 ; 471. — Unité, catégorie de la quantité (KANT), 296 ; **II**, 432. — Unité et individualité, 365-366. — Unité primitive du langage, 460. — L'unité et les nombres, 630. — L'autorité est principe d'unité, **II**, 219. — Unité, élément du beau, **II**, 382. — Simplicité de l'âme prouvée par l'unité de la pensée, **II**, 537. — Unité du plan de la création, **II**, 621, 1.

Univers (*Universum*, de *unus*, un ; *versus*, vers) : c'est l'ensemble de tout ce qui existe dans l'espace et dans le temps, *universae res*. Les ÉPICURIENS, admettant l'existence de plusieurs mondes, opposaient univers à monde. Au XVIIe siècle, univers était employé comme synonyme de monde visible, de la Terre. Cet emploi est rare aujourd'hui.

Universalisation (de *Universaliser*, de *universalis*, universel) : passage du particulier à l'universel. — L'universalisation d'un acte est le signe qui montre qu'il est moral, **II**, 45 ; 98 ; 101 ; 104.

Universalisme (de *Universalis*, universel) : *a*) Croyance d'après laquelle tous les hommes sont appelés au salut. Cf. LEIBNIZ, *Théodicée*, P. I, § 80). — *b*) Se dit des doctrines contemporaines qui mettent en relief l'idée d'universalité ou d'universalisation.

Universalité (*Universalitas*, de *universalis*, de *universus*, réuni, pris ensemble, universel, de *unus*, un et *versus*, vers) : *a*) Totalité des êtres ou tout un ensemble. — *b*) Caractère de ce qui est universel. — Universalité : 1°) des *propositions*, 530; 2°) des *vérités premières*, 293 ; 3°) de la *conscience morale*, **II**, 27 ; 4°) de la *loi morale* et du *devoir*, **II**, 45 ; 98 ; 101 ; 104.

Universel (*Universalis*) : *a*) Ce qui s'étend à l'univers entier ; vg. la gravitation universelle. — *b*) Ce qui convient à tout l'ensemble de ce que l'on considère, êtres ou idées. — Idées universelles, 259. — Les principes premiers sont universels, 293. — Termes et idées universels, 519. — Proposition universelle, 530. — Critérium du consentement universel, 815. — Valeur du consentement universel, 840. — La loi morale est universelle, **II**, 45. — Suffrage universel, **II**, 282-284.

Universel (Substantif), **Universaux** (c'est le pluriel de *Universal*, ancienne forme de *universel*, employé substantivement = *termes universaux*) : *a*) Ce qui a un caractère d'universalité logique. — *b*) Ce qui est exprimé par un terme général. — *c*) Ce terme général lui-même, pour les *Nominalistes*, 254. — Les *Universaux* sont des notions générales qui peuvent être attribuées à plusieurs sujets, 252-253 ; 516. — Problème des Universaux, 254.

Univoque (*Unus*, un ; *vox*, voix, parole) : *a*) Terme *univoque* : celui qui, appliqué à plusieurs, exprime chez tous le même objet formel ; vg. homme, 519 ; **II**, 461. — *b*) Relation univoque : celle dans laquelle de chaque antécédent résulte un seul conséquent ; vg. chaque nombre et son carré.

Uranie, **Uraniade** : poème épique (LEIBNIZ), 750, 1.

Usage (du vieux français *Us*, de *usum*, supin de *uti*, se servir) : *a*) Action d'appliquer une chose à tel ou tel besoin. — Droit d'user de ses biens, **II**, 189. — Droit d'usage = usufruit, **II**, 189. — *b*) Pratique consacrée. — L'usage dans les langues, 524-525. — S'oppose à *Abus*.

Usuel (*Usualis*, de *usus*, de *usum*, supin de *uti*, se servir) : sens usuel, 524-525.

Usufruit (*Ususfructus*, de *usus*, usage ; *fructus*, fruit, de *fructus*, participe de *frui*, jouir de) : droit d'user des fruits, **II**, 189.

Usure (pour *Useure*, de *user*, du latin populaire *usare*, dérivé de *usum*, supin de *uti*, se servir) : perception d'un bénéfice injuste, **II**, 357.

Usurpateur, **Usurpation** (*Usurpator*, *Usurpatio*, possesseur, usurpateur, possession, usurpation, de *usurpatum*, supin de *usurpare*, employer, prendre possession, usurper, de *usu*, par l'usage, et *rapere*, saisir vivement) : devoirs et droits de l'usurpateur, **II**, 231. — Légitimation de l'autorité usurpée, **II**, 231-232.

Utile (*Utilis*, qui sert à, propre à, de *utor*, se servir) : *a*) Ce qui a de valeur non en soi, mais comme *moyen* pour atteindre une fin jugée avantageuse,

II, 387. — L'utile et l'honnête, **II**, 53 ; 77 ; 92-93. — L'intérêt et l'utile, **II**, 50. — L'utile d'après BENTHAM, **II**, 51-52. — L'utile et le beau, **II**, 387. — *b*) En *Economie politique* : ce qui est propre à satisfaire un désir ou un besoin : la richesse est l'ensemble des choses utiles, **II**, 352.

Utilitaire (de *Utilité*, de *utilitas*) : *a*) Ce qui concerne l'utile. — *b*) Celui qui est attaché à l'utilité : vg. esprit utilitaire. — *c*) Celui qui professe ou ce qui regarde la doctrine philosophique de l'Utilitarisme (Voir ce mot, *b*).

Utilitarisme, **Utilitariste** (de *Utilitaire*) : *a*) Esprit utilitaire, au sens de *b*). — *b*) Doctrine qui fait de l'utile le principe de toutes les valeurs, spécialement des valeurs morales ; vg. Morales fondées sur l'intérêt : 1°) ÉPICURE, **II**, 50 ; 2°) BENTHAM, **II**, 51 : 3°) ST. MILL, **II**, 53 ; 4°) SPENCER, **II**, 58 ; 5°) DURHKEIM, **II**, 60 ; 6°) L. BOURGEOIS, **II**, 70.

Utilité (*Utilitas*, de *utilis*, de *uti*, se servir) : caractère de ce qui est utile, aux sens divers de ce mot. — Utilité et intérêt, **II**, 50. — Morales fondées sur l'utilité ou morales utilitaires, **II**, 50-76. — Utilité sociale : fondement du droit d'après ST. MILL, SPENCER, **II**, 133-134. — Fonction d'utilité publique incombant à l'État, **II**, 248 ; 249-250. — Richesse = production d'utilité, **II**, 353.

Utopie (du latin *Utopia*, nom d'une île imaginaire. Ce mot, tiré par THOMAS MORUS de οὐ, non ; τόπος, lieu, figure dans son livre, plein de conceptions aventureuses et irréalisables : *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, Bâle. 1518) : l'utopie est la conception imaginaire d'un gouvernement idéal ou d'un projet quelconque irréalisable. — L'utopie est fille de l'imagination, 233.

Utopique (de *Utopie*) : ce qui constitue une utopie ou ce qui procède par utopie : FR. ENGELS a opposé le *Socialisme utopique* au Socialisme scientifique.

Utopiste (de *Utopie*) : celui qui aime l'utopie ou qui fait des utopies ; vg. un penseur utopiste.

Vacuisme (de *Vacuum*, vide, de *vacare*, être vide, vacant) : théorie des VACUISTES, c'est-à-dire de ceux qui admettent l'existence du vide dans la nature, **II**, 509-510.

Vacuum formarum : expression fréquente chez LEIBNIZ ; vg. « ... *Utrum detur vacuum formarum*, c'est-à-dire s'il y a des espèces possibles, qui pourtant n'existent point, et qu'il pourrait sembler que la nature ait oubliées... Je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais, n'étant pas compatibles avec cette suite des créatures que Dieu a choisie. » (*Nouveaux Essais*..., L. III, Ch. VI, § 12).

Vague (*Vagus*, errant, indécis) : état vague de bien-être ou de malaise, 75-76. — Localisation vague des souvenirs, 204. — Ne pas confondre le *vague*, c'est-à-dire ce qui est non fixé, non déterminé, avec l'*abstrait* et le *général*, 247. — Danger du vague de la rêverie, 475. — Danger des mots vagues, 365 ; 454-455.

Vague (de l'islandais *Vagr*, de *vagga*, agiter) : bruit des vagues : exemple de petites perceptions (LEIBNIZ), 142, 4.

Valeur (*Valorem*, de *valere*, être fort, avoir de l'efficacité, du prix) : caractère des choses qui fait : *a*) qu'elles sont plus ou moins estimées par un individu ou un groupe ; vg. un tableau a plus de valeur pour un connaisseur que pour un profane ; — *b*) qu'elles méritent plus ou moins d'estime, à des titres divers, c'est-à-dire selon la qualité qu'elles possèdent. — Valeur économique, **II**, 355. — Valeur morale des actes, **II**, 30-31 ; 31. — Les PRAGMATISTES appellent *jugements de valeur* ceux qui se rapportent aux moyens à prendre pour atteindre une fin obligatoire ou souhaitable.

Valeur de la connaissance : position du problème, **II**, 419-420. — Réponses diverses : *Scepticisme*, **II**, 421-426. — *Relativisme*, **II**, 426-450. — *Dogmatisme*, **II**, 450-455.

Valide, Validité (*Validitas, validus*, vigueur, bien portant, résistant, puissant, de *valere*, être fort) : *a*) Ce qui a une valeur démonstrative : vg. syllogisme valide, concluant, 539 ; 561. — *b*) Ce qui est apte à produire l'effet auquel il est destiné : vg. contrat valide, mariage valide, **II**, 209-210 ; 314.

Vanité (*Vanitas*, vide, vanité, de *vanus*, vide, vain, pour *vac-nus*, même racine que *vac-uus*) : *a*) Caractère de ce qui est sans consistance, illusoire ; vg. la vanité des choses mondaines. — *b*) Caractère de celui qui est vaniteux.

Variabilité, Variable (*Variabilis*, de *variare*, changer, de *varius*, bigarré, tacheté, nuancé) : caractère de ce qui change. — Caractéristique : *a*) de la sensibilité, 54-55 ; 78-79 ; *b*) du plaisir et de la douleur, 63 ; 65-66. — Les quantités variables en Mathématiques, 627.

Variation (*Variatio*, de *variare*, *variatum*, changer, de *varius*, bigarré, nuancé) : changements successifs dans un ordre de faits. — Variation de l'expérience (BACON), 661. — Méthode des variations concomitantes, 669. — Variations des espèces, **II**, 613-614 ; 617-618.

Variété (*Varietas*, de *varius*, bigarré, nuancé) : espèce et variété, **II**, 614, 1 ; 694. — Élément du beau, **II**, 382.

VAZQUEZ (PÈRE GABRIEL) : fondement de l'obligation, **II**, 108-109. — Argument ontologique, **II**, 571, 4.

Végétal (du latin scolastique *Vegetalis*, de *vegetare*, exciter, vivifier, de *vegetus*, vif, dispos, plein de vie, de *vegeo*, même racine que *vigere*, être plein de force, être florissant, être en estime) : activité du végétal, 48. — Règne végétal, 251 ; 252 ; 694.

Végétatif (du latin scolastique *Vegetativus*, de *vegetatum*, supin de *vegetare*, exciter) : puissance végétative (ARISTOTE), 43. — Vie végétative, 48.

Veille (substantif verbal de *Veiller*, de *vigilare*, de *vigil*, éveillé, vigilant, de *vigere*, être fort) : la veille et le rêve, 476-477.

Velléité (du latin scolastique *Velleitas*, de *velle*, vouloir) : semblant de volonté, 358.

VENTURA DE RAULICA (PÈRE JOACHIM) : *Fidéisme*, 818, 6.

Vengeance (de *Venger*, de *vindicare*, réclamer en justice, revendiquer, venger, de *vim dicere*, menacer de violence) : punition d'une offense pour assouvir son ressentiment. — Inclination malveillante, 94.

Véracité (du latin scolastique *Veracitas*, de *verax*, véridique, sincère, de *verus*, vrai) : caractère de celui qui respecte la vérité. — Instinct de véracité

(REID), 737, 1. — Qualité requise dans les témoins, les documents, 738 ; 742. — Véracité divine : critérium du vrai (DESCARTES), 818, 1. — Devoir moral de la véracité, **II**, 168. — Véracité de Dieu, **II**, 597.

Verbal (*Verbalis*, de *verbum*, mot, parole, verbe) : *a*) Ce qui concerne les mots. — La logique étudie l'expression verbale de la pensée, 509-510 ; 514. — Définition verbale ou nominale, 521 ; 524. — *b*) Ce qui se compose de mots plus ou moins vides de pensée, 279 ; 454 ; 843. — *c*) Ce qui contient un verbe : vg. proposition verbale, par opposition à la proposition nominale ; à lui seul le verbe peut former une proposition, 464.

Verbalisme (de *Verbal*) : *a*) Caractère de ce qui est verbal. — *b*) Emploi de mots vides de pensée : psittacisme, 279 ; 454 ; 843.

Verbe (*Verbum*, parole, verbe) : *a*) Nom de la seconde personne de la Sainte Trinité, **II**, 413. C'est la parole éternelle du Père. Cf. BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, IIe Semaine, Élévations 1-4. — *b*) Sens : 1°) *logique* : rôle du verbe dans le jugement, 267 ; 2°) *grammatical*, 464 ; le verbe grec, 460, 4 ; 3°) *scolastique* : les SCOLASTIQUES appellent *verbe mental* ou *intérieur* l'idée que se forme l'esprit, parce qu'elle est comme une parole qu'il se dit à lui-même. — *c*) Paroles intérieures qui accompagnent la pensée, 452, 5.

Verbo-auditif (de *Verbum*, parole ; *auditum*, supin de *audire*, entendre) : type intellectuel, chez qui l'image verbale, accompagnant la pensée et la parole, est surtout une image *auditive*, 206.

Verbomanie (de *Verbum*, parole ; *mania*, μανία, rage, folie) : terme créé par OSSIP-LOURIÉ pour exprimer « le développement anormal de la faculté de la parole « (*Le Langage et la Verbomanie*, Ch. III, § II, p. 61, Paris, 1912).

Verbo-moteur (de *Verbum*, parole ; *motor*, de *motum*, supin de *movere*, mouvoir) : type intellectuel, chez qui l'image verbale, accompagnant la pensée et la parole, est surtout une image *motrice*, 206.

Véridique (*Veridicus*, de *verus*, vrai ; *dicere*, dire) : *a*) Celui qui dit la vérité ; vg. un témoin véridique, 738. — *b*) Ce qui est conforme à la vérité ; vg. déposition véridique.

Vérification (de *Vérifier*, du latin scolastique, *verificare*, de *verus*, vrai, *facere*, faire) : acte par lequel on contrôle par les faits si une proposition est vraie ou si une hypothèse est fondée. — Vérification : *a*) de l'*hypothèse*, 232 ; 654 ; 659-660 ; — *b*) de l'*analogie*, 709-710.

Vérité (*Veritas*, de *verus*, vrai) : définition *générale* : conformité de la pensée et des choses, **II**, 475. — *a*) Vérité *logique* ou *subjective* : conformité de la pensée à son objet, 768. — *b*) Vérité *ontologique*, *métaphysique* ou *objective* : conformité des choses à la pensée qui les a produites, 769 ; 769-770 ; **II**, 475. — *c*) Vérité *morale* ou *Véracité* : conformité de la parole à la pensée, 769 ; **II**, 168. — Critérium de la vérité : systèmes divers, 810-839. — Vérité illuminatrice (S. AUGUSTIN), **II**, 452. — S'oppose à *Fausseté*.

Vérités éternelles : preuve de l'existence de Dieu, **II**, 567.

Vérités morales : définition, 782-783. — Leur certitude et leur démonstration, 783-784 ; 793.

Vérités premières : jugements portant sur des rapports nécessaires, universels, évidents. — Classification, 288. — Rôle dans la pensée et dans les sciences,

291-292. — Caractères, 292. — Vérités premières et lois scientifiques, 294. — Comparaison avec les notions premières, 295. — Origine des vérités premières : systèmes divers, 299-318.

VERRI (COMTE PIERRE) : le plaisir, fait négatif, 57.

Vertébré (*Vertebratus*, de *vertebra*, articulation, vertèbre, de *vertere*, tourner) : caractères du vertébré, 691 ; 696 ; 697.

Vertige (*Vertigo*, mouvement de rotation, tour, vertige, de *vertere*, tourner) : sa cause, 471. — « Vertige mental » (expression de RENOUVIER) : propension de l'esprit, sous l'influence d'une émotion ou passion vive, à donner, sans raison ou en dépit de la raison, son assentiment aux propositions qui se présentent.

Vertu (*Virtutem*, virilité; force, courage, mérite, de *vir*, homme) : *a*) Pouvoir : vg. vertu de l'aimant. — *b*) Disposition habituelle à vouloir faire le bien en général ou tel genre de bien déterminé (de là variété des vertus : vertus morales ou cardinales, théologales). — *c*) Habitude du devoir, **II**, 129. — Science du bien (SOCRATE, PLATON), **II**, 124. — Ressemblance à Dieu, harmonie (PLATON), **II**, 125. — Juste milieu (ARISTOTE), 64-65 ; **II**, 126. — Autres définitions (MALEBRANCHE, KANT), **II**, 128-129. — Division des vertus, **II**, 129, — Vertu, intérêt et récompense, **II**, 78-79 ; 121-122. — Vertu et sentiment, **II**, 87. — Vertu kantienne, **II**, 87-88 ; 99-100. — Vertu stoïcienne, 87-88 ; 93-95.

Vibration (*Vibratio*, de *vibratum*, supin de *vibrare*, agiter, brandir) : hypothèse des vibrations cérébrales pour expliquer la conservation des idées, 197.

Vice (*Vitium*) : *a*) Ce qui est défectueux ; vg. un vice de méthode. — *b*) Disposition habituelle à vouloir mal faire ; l'habitude du mal, **II**, 124. — Vice et liberté, 373 ; 402.

VICO (GIOVANNI-BATTISTA) : les trois âges périodiques de l'histoire, 748-749, 1.

Vide (du latin populaire *Vocita*, pour *vacuata*, participe passif de *vacuare*, vider, de *vacuus*, vide, non occupé) : *a*) Absence de matière dans une portion déterminée de l'espace, **II**, 506. — DESCARTES nie le vide, **II**, 509. — *b*) Au figuré : absence de contenu ; vg. le vide de la pensée.

Vie (*Vita*, de *vivere*, *victum*, vivre) : *a*) Sens *propre* : activité immanente par laquelle un être organisé est capable de se nourrir, de s'accroître et de se propager, 47 ; **II**, 523-524. — Degrés : vie *végétative*, *sensitive* ou *animale*, *raisonnable*, 48-49 ; 491-495. — Nature du principe vital : systèmes divers : 1°) *Mécanisme* (DESCARTES), **II**, 524 ; 2°) *Organicisme* (CABANIS), **II**, 525 ; 3°) *Vitalisme* (BARTHEZ), **II**, 526 ; 4°) *Animisme* (ARISTOTE), **II**, 527. — *b*) Sens *analogique* : ensemble de phénomènes qui présentent des caractères analogues à ceux de la vie proprement dite : vg. la vie du langage, 449, 2, 3.

Vieillesse (de *Vieil*, forme primitive de vieux, de *vetulum*, petit vieux, diminutif de *vetus*) : caisses de retraite pour la vieillesse, **II**, 265.

VIGOUROUX (ABBÉ FULCRAN) : unité primitive du langage, 460, 1.

VILLEMAIN (ABEL-FRANÇOIS) : langue d'un peuple, 723.

VINCENT DE PAUL (SAINT) : charité inventive, 233.

Vinculum substantiale : expression de LEIBNIZ à propos de l'union de l'âme et du corps, **II**, 543, 1.

Vindicte (*Vindicta*, affranchissement, défense, punition, de *vindicare*, réclamer en justice) : *a*) Sentiment de la peine méritée par le crime comme une juste réparation de l'ordre violé. — *b*) La *vindicte publique* : poursuites en matière criminelle faites au nom de la société, **II**, 166, 2.

Violence (*Violentia*, de *violentus*, violent, de *vis*, force, par un intermédiaire perdu) : caractère de ce qui est violent, c'est-à-dire : *a*) Ce qui contrarie la nature d'un être et s'impose à lui : faire violence. — *b*) Ce qui se déploie avec impétuosité, vg. passion violente, 114. — La violence morale atténue la responsabilité. **II**, 116. — Droit de repousser la violence par la violence, **II**, 166. — La violence extérieure vicie le consentement, **II**, 314.

Virchow (Rudolf) : nie l'existence des générations spontanées, **II**, 632, 1.

Virtualité, Virtuel (du latin *Virtualis*, de *virtus*, force, qualité active) : ce qui n'existe qu'en puissance, c'est-à-dire : *a*) Ce qui est simplement possible : la statue est virtuellement dans un bloc de pierre, 47. — *b*) Ce qui est déjà plus ou moins prédéterminé, encore que latent. — Virtualité des notions premières (Leibniz), 315. — Erreur virtuelle, 796-797. — Intention virtuelle, **II**, 33. — Productivité virtuelle de l'argent, **II**, 357. — S'oppose à *Actuel*, *Formel*.

Visible (*Visibilis*, de *visum*, supin de *videre*, voir) : signes visibles, 435.

Vision (*Visio*, de *visum*, supin de *videre*, voir) : *a*) Fonction de la vue, 74 ; 157 ; 179-180 ; 181 ; 186 ; 187 ; 192-193. — *b*) Intuition : vg. la vision en Dieu de Malebranche, 310. — *c*) Perception visuelle d'une réalité surnaturelle : vg. dans les états mystiques. — *d*) Hallucination : perception à vide, 225.

Visionnaire (de *Vision*) : celui qui a des visions, aux sens *c*) et *d*).

Visuel (*Visualis*, qui a rapport à la vue, de *visus*, vue, de *videre*, voir) : sensation visuelle, 190 ; 192-193. — Type visuel, 206.

Vital (*Vitalis*, de *vita*, vie) : ce qui constitue ou ce qui concerne la vie. — Sensation vitale, 75 ; **II**, 528. — Sens vital, 158. — Effort vital, 58 ; **II**, 528. — Le mouvement vital, **II**, 523-524. — Principe vital, force vitale : systèmes divers, **II**, 524-529.

Vitalisme (de *Vital*) : *a*) Doctrine de l'École de Montpellier sur le principe vital, **II**, 526. — *b*) Toute doctrine qui admet que les phénomènes vitaux sont irréductibles aux phénomènes physico-chimiques.

Vitesse (de *Vite*) : vitesse des sensations, 726.

Vivacité (*Vivacitas*, vitalité, vivacité, de *vivax*, vivace, de *vivus*, animé, vif) : vivacité de l'impression première 198. — La perception est plus vive que le souvenir, 203. — Vivacité de l'image dans : *a*) le *rêve*, 474-475 ; *b*) l'*hallucination*, 225 ; 226 ; 234 ; 487 ; *c*) l'*hypnotisme*, 481-482.

Vivisection (de *Vivus*, vivant ; *section*, de *sectio*, de *sectum*, supin de *secare*, couper) : utilité et inconvénients, 725 ; 699.

Vocabulaire (de *Vocabulum*, nom, de *vocare*, appeler, nommer, de *vox*, voix, son, parole) : ensemble des mots propres à une langue, à une science, 450.

Vocation (*Vocatio*, de *vocatum*, supin de *vocare*, appeler, nommer, de *vox*, voix, parole) : mouvement intérieur par lequel on se sent appelé par Dieu à tel genre de vie. — Liberté de répondre à la vocation, **II**, 186.

Vogt (Karl) : matérialisme, **II**, 540.

Voie (*Via*, pour *veh-ia*, celle qui transporte, de *vehere*, voiturer, transporter) : simplicité des voies de la nature, 658-659.

Vol (substantif verbal de *voler*, de *volare*, se mouvoir dans l'air ; puis, par l'intermédiaire de la locution : « L'épervier vole la perdrix », s'approprier le bien d'autrui) : restitution, **II**, 194.

Volapük : projet de langue universelle commerciale, 462.

Volitif (du radical *Vol*, qui est dans *volo*, vouloir. Cf. βούλομαι, βόλομαι) : acte qui se rapporte à la volonté, 34.

Volition (du radical *Vol*, qui est dans *volo*, vouloir) : acte de la volonté, 50 ; 358. — Sa nature (SPINOZA, CONDILLAC), 361.

Volontaire (*Voluntarius*, de *voluntas*, volonté, de *volo*, vouloir) : *a*) Acte de la volonté, 34 ; 50 ; 355. — L'activité volontaire, 354-432. — Différence entre volontaire et libre, 356 ; 402-403. — Habitude volontaire et habitude de la volonté, 423. — *b*) Ce qui est fait volontiers, sans contrainte, encore que nécessaire : c'est ainsi que nous voulons le bonheur ; 356 ; 402-403. — *c*) Qui a de la volonté : soit en bonne part ; vg. c'est un homme de volonté, de caractère, 364 ; soit en mauvaise part : c'est un volontaire, c'est-à-dire un capricieux ou un entêté.

Volontarisme (de *Voluntarius*, volontaire) : *a*) Système de ceux qui donnent la prééminence, le primat à la volonté sur l'intelligence ; vg. DUNS SCOT. — *b*) Doctrine de SCHOPENHAUER, d'après laquelle le fond des choses doit être conçu par analogie avec les tendances irrationnelles de la volonté, 365, 1 ; **II**, 648-649. — *c*) Doctrine psychologique soutenant que c'est « d'après l'analogie du vouloir qu'il faut concevoir tous les autres processus psychiques ». (W. WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, Introduction, § 2, nº 6).

Volonté (*Voluntas*, de *volo*, vouloir) : *a*) Activité réfléchie, 355. — *b*) Force plus ou moins grande du caractère : un homme de volonté, 364. — *c*) Disposition morale à vouloir de telle ou telle manière : vg. « Bonne volonté » (KANT, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, au début) ; « Mauvaise volonté » (LEIBNIZ, *Théodicée*, P. III, § 273). — *d*) Tendance foncière d'un être : vg. la volonté de vivre de SCHOPENHAUER : principe universel instinctif par lequel tout être tend à réaliser le type de son espèce ; — la Volonté de puissance de NIETZSCHE : c'est la recherche « d'un surplus de force » (*ein plus von Macht*). — Activité volontaire, 354-432. — Volonté et liberté, 356 ; 402-403. — Analyse de l'acte volontaire, 357. — Part de la volonté dans la délibération et l'exécution, 359. — Nature de l'acte volontaire : un *jugement* (SPINOZA), 361 ; un *désir* (CONDILLAC), 361. — Caractères de la volonté, 363. — Influence de la volonté sur : 1º) *l'organisme*, 363 ; 471 ; 2º) *la sensibilité, les passions*, 364 ; 3º) *l'intelligence*, 364 ; 4º) *le caractère*, 364 ; 405-406. — Volonté : antécédente et conséquente, 393, 1. — Éducation de la volonté, 411. — Habitude et volonté, 423 ; 425. — Influence du physique sur la volonté, 469. — Influence de la volonté sur le physique, 471-472. — L'effort volontaire, origine de l'idée de cause, 327. — Qualités, défauts, maladies de la volonté, 367. — Cf. FR. VINCENT, *Saint François de Sales, Directeur d'âmes : la formation de la volonté*, Paris, 1923².

VOLTAIRE (FRANÇOIS-MARIE AROUET, dit) : l'instinct de l'abeille, 106.

Vote (de l'anglais *Vote*, dérivé de *votum*, vœu, offrande, de *votum*, supin de *voveo*, vouer, souhaiter) : droit politique, 369 ; **II**, 281. — Espèces, **II**, 282.

Vrai (pour *Verai*, qui se rattache à *verum*, vrai) : voir *Vérité*.

Vraisemblable, **Vraisemblance** (de *Vrai* et *Semblable*, *Semblance*, à l'imitation de *verisimilis*, *verisimilitudo* = *verum*, vrai ; *similis*, *similitudo*, semblable, ressemblance) : ce qui paraît vrai, admissible. — Vraisemblance *métaphysique*, *physique*, *morale*, 738-739. — Les SCEPTIQUES relatifs cherchent le vraisemblable, **II**, 425. — S'oppose à *Invraisemblable*, *Invraisemblance*.

Vue (substantif participe de *Voir*, de *videre*) : *a*) L'un des cinq sens. — Objet et organe de la vue, 157. — La troisième dimension et la distance sont-elles des perceptions naturelles de la vue ? 179-180. — Perceptions acquises, 181. — Rôle, 186. — Sens esthétique, 186. — Erreurs de la vue, 187. — *b*) Au figuré : vue de l'esprit, c'est-à-dire la façon de se représenter les choses.

W

WAGNER (RUDOLF) : monisme psychobiologique, **II**, 442-443.

WEBER (ALFRED) : contradiction de KANT, **II**, 436, 2.

WEBER (ERNST HEINRICH) : loi de WEBER, 727.

WEISS (JEAN-JACQUES) : résultat de l'instruction primaire, **II**, 261, 2.

WELLINGTON (ARTHUR WELLESLEY, DUC DE) : contre le duel, **II**, 168, 1.

WHITNEY (WILLIAM-DWIGHT) : élaboration progressive du langage, 447, 3 ; 449, 3. — Diversité des langues originairement unes, 460, 2.

WIELAND (CHRISTOPH-MARTIN) : idéal esthétique, **II**, 90.

WILMERS (PÈRE WILHELM) : limitation du droit de propriété, **II**, 193-194.

WOLF (JOHANN-CHRISTIAN) : méthode en philosophie, 7. — Ordre à suivre, 10. — Origine du plaisir, 60. — Critérium de la vérité, 816, 2.

WOLSTON, WOLLASTON (WILLIAM) : nature de l'idée du bien, **II**, 103-104.

WUNDT (WILHELM) : phénomènes inconscients, 142. — Suggestion hypnotique, 481, 1. — Nature du raisonnement inductif, 677-678. — Expériences psycho-physiques, 726. — Pampsychisme, **II**, 443.

X

XÉNOPHON (Ξενοφῶν, ami de SOCRATE, de ξένος, étranger, hôte ; φάω, briller) : vertu de SOCRATE, 392, 1. — Argument des causes finales dans les *Mémorables*, **II**, 562.

Z

ZEILLER (RENÉ) : mécanisme inexplicable du transformisme, 622-623.

Zèle (*Zelus*, jalousie, ζῆλος, ébullition, ardeur, zèle, rivalité, de ζέω, bouillir) : empressement à agir pour le service de quelqu'un.

Zététique (Ζητητικός, qui aime ou qui est apte à chercher, de Ζητέω, chercher) : *a*) La méthode zététique, c'est la méthode d'investigation : vg. l'analyse, 616. — *b*) C'est le nom donné quelquefois au *Scepticisme* (ἡ Ζητητικά, sous-entendu le mot ἀγωγή, direction particulière de l'esprit, doctrine, école), parce que les PYRRHONIENS faisaient profession d'être toujours en quête de la vérité, sans trouver d'autre conclusion que celle de ne jamais rien affirmer comme certain, **II**, 421. — Les Pyrrhoniens étaient nommés οἱ Ζητητικοί les chercheurs.

ZEUXIS (Ζεῦξις) : copie de la nature, **II**, 400.

Zographie (Ζωγραφία, art de peindre la nature animée, de ζῶον, vivan γράφειν, décrire) : c'est la *Zoologie* descriptive.

Zoologie (de Ζῶον, vivant ; λόγος, discours) : sa place dans les sciences, 593 ; 647.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Librairie de P. LETHIELLEUX, Paris, VIe, 10, rue Cassette.

LA PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS BACON JUSQU'A LEIBNIZ
ÉTUDES HISTORIQUES

TOME I. — INTRODUCTION : Questions de méthode et d'autorité au XVIe siècle. — L'état de l'Europe au XVIIe siècle.
LIVRE I. — L'Empirisme en Angleterre et en France : Article I : FRANCIS BACON (1561-1625). In-8°, X-592 pp., orné de 3 gravures..... 20 fr.

TOME II. — LIVRE I. — L'Empirisme en Angleterre et en France (*suite*) : Article II : PIERRE GASSENDI (1592-1655). — Article III : THOMAS HOBBES (1588-1679). In-8°, XII-570 pp., orné de 4 gravures..... 20 fr.

Chaque volume peut se vendre séparément.

Ces deux premiers volumes ont été couronnés par l'Académie française.

En préparation.

TOME III. — Commencements du Déisme en Angleterre. — L'École platonicienne de Cambridge. — DESCARTES. — Le Cartésianisme en Belgique et en Hollande.

TOME IV. — Le Cartésianisme en France. — Le Cartésianisme en Angleterre, en Allemagne, en Italie et en Suisse.

TOME V. — Systèmes opposés au Cartésianisme : La Philosophie scolastique. — Le Scepticisme. — Panthéisme de Spinoza. — Sensualisme de Locke. — Dynamisme de Leibniz.

MORALE GÉNÉRALE, PERSONNELLE, SOCIALE, INTERNATIONALE ET RELIGIEUSE. Cet ouvrage est extrait textuellement du TRAITÉ DE PHILOSOPHIE. Un volume in-8° carré de XVI-435 pages..... 12 fr.

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE. 5e édition (du 13e au 15e mille) :
TOME I. — *Introduction. Psychologie. Logique.* Un vol. in-8°, de XXXII-876 pp..... 25 fr.
TOME II. — *Morale. Esthétique. Métaphysique. Vocabulaire philosophique.* Un vol. in-8°, de XVI-980 pages..... 25 fr.

PRÉCIS DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET MORALE, conforme au dernier programme du baccalauréat pour la classe de *Mathématiques*. Un volume in-8° écu, de XVI-604 pp..... 10 fr.

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE plus spécialement rédigés *à l'usage des jeunes filles*, 5e édition. Trois volumes in-12..... 16 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DEPUIS L'ÉPOQUE PRÉSOCRATIQUE JUSQU'A LA FIN DE LA RENAISSANCE, 2e édition. In-8° écu, de XVIII-627 pp. 10 fr.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES (*L'intolérance de l'Église. Les fonctions de l'État moderne. Décentralisation et Organisation provinciale. Exposé et réfutation du Kantisme. Programme de l'Action morale. L'Art et la Science*, etc.). Un vol. in-12, de VI-432 pp..... 5 fr.

La Liberté d'Enseignement et le Monopole universitaire ou la Crise du Libéralisme dans l'Université. (*Le Libéralisme et le Syllabus. L'esprit de légalité. Les droits de l'enfant. L'unité morale de la France et le monopole universitaire. L'Église et la liberté scientifique*, etc.), 2e édition. Un vol. in-12, de 222 pp..... 3 fr.

Excursions artistiques et littéraires.

Ire Série : *L'éducation esthétique. — Le Beau d'après saint Augustin. — Ruines antiques : Élatée, Ithaque et l'Odyssée. — L'Acropole de Périclès. — Parthénon et Notre-Dame. — Virgile et les Sculpteurs rhodiens (Comparaison) : La Mort de Laocoon. — Les jeux séculaires d'Auguste et le* Carmen sæculare *d'Horace. — La plus ancienne représentation du Sacrifice eucharistique. — Les trois Romes. — Deux poètes de Notre-Dame : Jacopone da Todi et Adam de Saint-Victor. — Le Dôme d'Orvieto*..... 3 fr.

IIe Série : *Pinturicchio et l'École ombrienne. — La physionomie morale et littéraire de La Bruyère. — Le génie de Buffon. — Thomas Gray*, le mélancolique auteur de l'*Élégie écrite dans un cimetière de village. — La collection artistique de Dutuit au Petit-Palais. — Berryer orateur politique et judiciaire*.. 3 fr.

Librairie H. Champion, Paris, 5, quai Malaquais.

Ilios et Iliade. 2e édition, 1 vol. in-8o, xv-417 pp. (*Epuisé*).

Librairie Desclée, Paris, 30, rue Saint-Sulpice.

Le Maître et l'Élève : *Fra Angelico et Benozzo Gozzoli*. 1 vol. in-4. de 276 pp., orné de gravures (*Epuisé*).

Librairie Bloud et Gay, Paris, 3, rue Garancière.

Pourquoi les Dogmes ne meurent pas. 4e édition ..... 1 fr. 50.

Valeur apologétique du Martyre. 4e édition. (Traduit en *espagnol*, Madrid, Gregorio del Almo) ..... 1 fr. 50.

Le Procès de Galilée. 6e édition (Traduit en *italien*, Rome, Desclée, et en *espagnol*, Madrid, Gregorio del Almo)..... 1 fr. 50.

Librairie Téqui, Paris, 82, rue Bonaparte.

Métaphysique des Causes, par le P. Th. de Régnon, avec une Notice biographique par Gaston Sortais. 1 vol. in-8o, de xviii-663 pp. 2e édit. 11 fr. 25

Librairie G. Beauchesne, 117, rue de Rennes.

Œuvres oratoires du R. P. Chambellan, S. J., recueillies et publiées par Gaston Sortais. 2 vol., de 582 et 727 pp. (T. II, *épuisé*). T. I... 8 fr.

La Providence et le Miracle devant la Science moderne. 1 vol. in-12, de 192 pp. 2e édition..... 5 fr.

Librairie J. de Gigord, Paris, 15, rue Cassette.

L'Attitude des Catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun. 1 vol. in-18 jésus, de viii-309 pp..... 3 fr. 60

212-23. — Imp. des Orphelins-Apprentis d'Auteuil, 40, rue La Fontaine, Paris (16e)

IMPR. DES ORPHELINS-APPRENTIS D'AUTEUIL
40, RUE LA FONTAINE 40. — PARIS (XVIe)

BD
22
S6
V.2

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

50m-9,'66(G6338s8)9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 889 890 0